

Tiago José Theisen

**A EDIFICAÇÃO DA *PONTE*:
CONTRIBUIÇÕES DO PAPA FRANCISCO À BIOÉTICA GLOBAL**

Tese de Doutorado em Teologia

Orientador: Prof. Dr. Élio Estanislau Gasda, SJ

Apoio: CAPES

Belo Horizonte
FAJE - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2023

Tiago José Theisen

**A EDIFICAÇÃO DA *PONTE*:
CONTRIBUIÇÕES DO PAPA FRANCISCO À BIOÉTICA GLOBAL**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Teologia.

Área de concentração: Teologia da Práxis Cristã

Orientador: Prof. Dr. Élio Estanislau Gasda, SJ

Belo Horizonte
FAJE - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2023

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

T377e	<p>Theisen, Tiago José A edificação da <i>ponte</i>: contribuições do Papa Francisco à bioética global / Tiago José Theisen. - Belo Horizonte, 2023. 180 p.</p>
	<p>Orientador: Prof. Dr. Élio Estanislau Gasda Tese (Doutorado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Teologia.</p>
	<p>1. Bioética. 2. Globalização. 3. Ecologia Integral. 4. Francisco, Papa. I. Gasda, Élio Estanislau. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Teologia. III. Título. CDU 241</p>

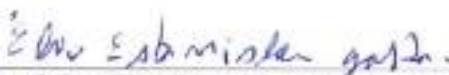
Tiago José Theisen

**A EDIFICAÇÃO DA PONTE:
CONTRIBUIÇÕES DO PAPA FRANCISCO À BIOÉTICA GLOBAL**

Esta Tese foi julgada adequada à obtenção do título de Doutor em Teologia e aprovada em sua forma final pelo Curso de Doutorado em Teologia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.

Belo Horizonte, 31 de outubro de 2023.

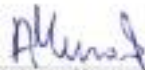
COMISSÃO EXAMINADORA:



Prof. Dr. Elio Estanislau Gasda / FAJE (Orientador)




Prof. Dr. Francys Adão Silvestrini / FAJE




Prof. Dr. Afonso Tadeu Murad / FAJE



 Prof. Dr. José Luiz Quadros de Magalhães / PUC MG



 Prof. Dr. Mário Marcelo Coelho / Faculdade Dehoniana SP

AGRADECIMENTOS

Ao bom Deus, pelo dom da liberdade.

Ao estimado Pe. Élio E. Gasta, SJ, pela orientação, apoio e paciência.

À Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE) e aos seus funcionários, pela acolhida e apoio fraternos.

Ao amigo Pe. Mizael, pela revisão final do texto.

À Laura Januzi Theisen, que me estimulou a continuar a pesquisa e me deu irrestrito apoio durante o processo.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001

RESUMO

Esta pesquisa intenta inserir a Teologia na discussão sobre a necessidade de uma bioética global. Tal tarefa supõe o entendimento da problemática e contribuições a essa discussão. As discussões teológicas de cunho bioético, geralmente, restringiam-se a questões ligadas ao começo e fim da vida. Contudo, na discussão bioética global é necessário outro enfoque. Objetiva-se, pois, mostrar que nos escritos do Papa Francisco encontram-se contribuições relevantes para a bioética global. Esta tese será defendida em três momentos: mostra-se que a bioética global surge no contexto da globalização e elucida-se a insuficiência dos paradigmas tradicionais de bioética para lidar com tal contexto. A seguir, tematiza-se a bioética global, as críticas que recebe, seus autores, sua gênese e desenvolvimento. Por fim, mostra-se que a globalização também é um problema teológico e apresentam-se as contribuições do Papa Francisco para essa discussão. Os resultados da pesquisa mostram que é necessário superar a globalização da indiferença e que os nossos tempos precisam ampliar a visão tradicional da bioética para uma visão de bioética global, pois não é mais possível pensar a saúde, o bem-estar e a realização humanos de forma independente da saúde da totalidade da vida da biosfera. Conclui-se afirmando que o elemento teológico não pode ficar de fora de qualquer questão que envolva o próprio ser humano nas suas relações.

PALAVRAS-CHAVE: Bioética global. Globalização. Papa Francisco. Ecologia integral. Diálogo e educação

ABTRACT

This research aims to integrate theology into the discussion about the necessity of a global bioethics. Such an endeavor presupposes an understanding of the issues involved and their contributions to this discussion. Theological discussions related to bioethics have generally been limited to matters concerning the beginning and end of life. However, in the context of global bioethics, a different approach is required. The objective is, therefore, to demonstrate that Pope Francis' writings contain relevant contributions to global bioethics. This thesis will be defended in three parts: firstly, it will be shown that global bioethics emerges within the context of globalization, highlighting the insufficiency of traditional bioethical paradigms to address this context. Secondly, global bioethics will be examined, including the criticisms it receives, its proponents, its genesis, and development. Finally, it will be demonstrated that globalization is also a theological issue, and the contributions of Pope Francis to this discussion will be presented. The research results reveal the need to overcome the globalization of indifference and emphasize that our times require an expanded perspective of traditional bioethics towards a global bioethical vision. It is no longer possible to consider human health, well-being, and fulfillment independently from the health of the entire biosphere. In conclusion, it is affirmed that the theological element cannot be left out of any matter involving the human being in their relationships.

KEYWORDS: Global bioethics. Globalization. Pope Francis. Integral ecology. Dialogue and education.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
1 A NECESSIDADE DE UMA BIOÉTICA GLOBAL	15
1.1 A globalização	15
1.1.1 As etapas da globalização	17
1.1.2 As dimensões da globalização	20
1.1.3 As características atuais da globalização	23
1.2 A bioética	26
1.2.1 Os paradigmas bioéticos tradicionais.....	27
1.2.2 A insuficiência das respostas tradicionais para os problemas bioéticos globais.....	46
2 A BIOÉTICA GLOBAL	57
2.1 Gênese e desenvolvimento da bioética global	57
2.1.1 Gênese.....	59
2.1.2 Desenvolvimento	63
2.2 Perspectivas, críticas e horizonte da bioética global	72
2.2.1 Autores e perspectivas bioéticas	73
2.2.2 Críticas à bioética global.....	75
2.2.3. Um novo horizonte para a bioética global	80
2.3 Propostas de uma bioética global	84
2.3.1 Em busca de um quadro ético global	84
2.3.2 Em busca de uma governança global.....	91
2.3.1 Em busca de práticas globais inclusivas	97
2.3.4 Em busca de um discurso global.....	99
3 CONTRIBUIÇÕES DO PAPA FRANCISCO PARA UMA BIOÉTICA GLOBAL	105
3.1 A globalização: também um problema teológico	105
3.1.1 Teologia e globalização	105
3.1.2 Francisco e a globalização	114
3.2 As contribuições de Francisco à bioética global	117
3.2.1 Primeira contribuição: o conceito de ecologia integral.....	120
3.2.2 Segunda contribuição: a insistência no diálogo	127
3.2.3 Terceira contribuição: a importância da educação.....	135

3.3 Teologia e bioética global	145
3.3.1 As contribuições bioéticas de Francisco: preocupação genuína ou aceno parcial	145
3.3.2 Francisco e o papel da teologia na reflexão bioética	149
CONCLUSÃO	157
REFERÊNCIAS	163
ANEXO ÚNICO: CASCATA DE PERGUNTAS	178

INTRODUÇÃO

Uma das características mais evidentes de nossa sociedade é a globalização. Ela se faz presente na economia, na política, na cultura. Na dimensão econômica, a globalização é associada à emergência de uma ordem econômica que considera o mundo como um mercado único e na dimensão política, ela aparece como um projeto político no qual o Estado Nacional, a política e a governança são cada vez mais desterritorializações. É necessário recordar que o capitalismo neoliberal reconfigurou o sistema financeiro global a partir da concentração de poder das instituições financeiras (capitalismo financeiro rentista; Indústria 4.0; capitalismo digital; Inteligência artificial; 5G, entre outros).

Na faceta ambiental, a dimensão mais preocupante de todas, a globalização é impulsionada pelos valores do consumismo, isto é, a acumulação de bens materiais e o aumento do bem-estar econômico. Este crescimento do consumo contínuo, no entanto, coloca em risco os ecossistemas do planeta. A degradação ambiental, a poluição, a destruição da biodiversidade, o aquecimento global são fenômenos mundiais e seus impactos não possuem fronteiras. Por isso, cada vez mais são necessários acordos políticos entre os diversos Estados-nação.

No aspecto cultural, a globalização se apresenta como um processo pelo qual as culturas entram em contato umas com as outras. Os produtos de uma cultura estão quase instantaneamente disponíveis nas outras culturas. Na fase atual da globalização, percebem-se características peculiares como um forte acento no capitalismo financeiro e neoliberal, o desenvolvimento da Quarta Revolução Industrial (Indústria 4.0), a crescente concentração de riqueza, crises socioambientais (migrantes e refugiados), crise sanitária e disputa pela hegemonia econômica-tecnológica global. Nesta seção, pontuam-se estes aspectos da globalização.

Essas diversas dimensões demonstram que os processos de globalização possuem aspectos positivos e negativos. Criam enormes possibilidades de comunicação, mas – ao mesmo tempo – riscos de homogeneização da linguagem e da cultura. Tornam disponíveis maiores bens, mas com o risco de degradação ambiental. Aumentam a interconectividade mundial na saúde e na ciência médica, mas também produzem novas oportunidades e desafios que são refletidos também na bioética.

Teologicamente, a globalização também é problemática devido às ameaças à criação e aos riscos à dignidade humana que uma sociedade desse tipo gera. Nesse contexto, Francisco chega a postular a globalização da indiferença.

Diante da quantidade de problemas e desafios gerados pela globalização, vários paradigmas bioéticos procuram dar respostas diversas a esse fenômeno. Entre os paradigmas pode-se citar as propostas do principlalismo (Beauchamp e Childress), do contratualismo (Hugo T. Engelhardt), do personalismo (Elio Sgreccia) e do utilitarismo (Peter Singer), do paradigma casuístico (James F. Keenan, Jonsen e Toulmin), do paradigma das virtudes (Edmund Pellegrino e David C. Thomasma), da ética médica comunitarista (Ezekiel J. Emanuel), do pragmatismo clínico (Joseph J. Fins, Franklin G. Miller e John C. Fletcher), do paradigma da moralidade comum (Gert, Culver e Clouser), da ética formal e do principlalismo hierarquizado (Diego Gracia).

No entanto, as respostas apresentadas por esses paradigmas são insuficientes e inadequadas para enfrentar os problemas globais, pois são demasiado situadas ou não levam em consideração outros fatores. Por isso, a bioética global se torna um esforço válido na clarificação e no desenvolvimento de respostas tanto aos desafios quanto aos problemas advindos da globalização. A bioética global é tecida a partir das críticas à bioética dominante e à ideologia neoliberal da globalização.

Javier Gafo acredita que a Teologia também pode apresentar sua contribuição, pois se ela se afastasse dessa discussão bioética, criar-se-ia uma exagerada dependência da lei, como fonte de moralidade, e a sociedade ficaria assim privada de sua sabedoria e de seus conhecimentos acumulados, fruto das tradições religiosas estabelecidas há muito tempo e, por fim, isso induziria as pessoas a acreditarem que não pertencemos a comunidades morais particulares¹.

Coutinho também salienta que dentro das tradições religiosas existe uma consciência de que todos devem ter uma atitude profética diante daquilo que lhes é apresentado. Esta atitude é fundamental num debate como esse, no qual, além das pessoas envolvidas, há um grande interesse econômico presente.²

A tese a ser demonstrada nesta pesquisa é a de que o magistério do Papa Francisco oferece elementos e contribuições relevantes para a formulação de uma bioética global. A partir das contribuições do Papa, busca-se inserir a Teologia na discussão bioética global, com o objetivo de construir uma ponte que favoreça a reflexão ética sobre os desafios da cultura contemporânea. Sendo assim, a pesquisa propõe-se a construir uma ponte entre a Teologia e a Bioética Global, utilizando a analogia de "edificação da ponte", para promover um diálogo fecundo entre esses campos do

1 Cf. GAFO, J. *Bioética Teológica*. 3 ed. Madrid: Comillas/Desclée de Brouwer, 2003.

2 Cf. COUTINHO, V. Bioética e Teologia: a mais-valia de uma relação mútua. *Didaskalia*, Lisboa, v. 1, n. 36, p. 191-213, jan./mar. 2006.

conhecimento. O interesse desta pesquisa reside em desenvolver uma Teologia Pública, que abra espaço para o diálogo e a colaboração entre diferentes áreas do conhecimento.

Vale ressaltar que essa problemática se insere na chamada terceira geração dos problemas bioéticos. Segundo Diego Gracia Guillén, na primeira geração se encontram os problemas do movimento de autogestão do corpo e do princípio de autonomia. Na segunda geração se encontram as questões relacionadas com a economia, a distribuição de recursos e o princípio da justiça. Na terceira geração, como afirmado anteriormente, Diego Gracia insere todos os problemas relacionados com o fenômeno da globalização, a proteção do meio ambiente e o direito das gerações futuras.³

A escolha do título, "A edificação da ponte", deriva de quatro motivações fundamentais. Primeiramente, inspira-se na conferência internacional realizada em 2018, em Sarajevo, na Bósnia-Herzegovina, com o tema "Momento Crítico para Construir Pontes: Ética Teológica Católica Atual", em que se destaca a necessidade de estabelecer novos caminhos de proximidade entre povos, culturas e religiões em um mundo marcado por tensões e divisões. Além disso, o livro *Bioethics: bridge to the future*, de Rensselaer Van Potter, também influenciou a escolha do título, pois o autor propôs uma abordagem interdisciplinar que conecta o conhecimento científico com a reflexão ética sobre valores.

O título também reflete a mensagem do Papa Francisco em favor da construção de pontes, em vez de muros, como símbolo de aproximação e diálogo. Ademais, o termo "*Pontifex*", que significa "construtor de pontes" ou "papa", ressalta o papel do papa como um líder que busca promover conexões e união.

O primeiro passo da pesquisa consiste em verificar a necessidade e pertinência de uma bioética global, vendo na globalização o paradigma da bioética. Procura-se mostrar a importância de pensar em termos de bioética global. Em um segundo momento, apresentam-se e elucidam-se as insuficiências das respostas de alguns paradigmas bioéticos (princípioalismo, contratualismo, personalismo e utilitarismo), mostrando que estas são inadequadas ou insuficientes para enfrentar os problemas globais apresentados no primeiro momento. Tematizam-se, nesse momento, as contribuições dos bioeticistas Beauchamp e Childress (princípioalismo), do filósofo Hugo T. Engelhardt (contratualismo), do cardeal Elio Sgreccia (personalismo) e do filósofo Peter Singer (utilitarismo).

O segundo passo é apresentar a gênese e o desenvolvimento da bioética global, apontando seus principais referenciais e perspectivas. Procura-se entender o contexto que favoreceu Van

³ Cf. GUILLÉM GRACIA, D. De la bioética clínica a la bioética global: Treinta años de evolución. *Acta Bioética*. Chile, 2002, v. 8, n. 1 p. 27-39.

Rensselaer Potter a cunhar o termo bioética, e identificar os ambientes influenciados por seu pensamento. Como os desdobramentos do conceito de bioética são muito diversos e significativos, tematizam-se alguns dos autores e seus respectivos caminhos hermenêuticos no campo da bioética. Ressalta-se que o nosso interesse não será a indicação exaustiva de autores, mas o discernimento de uma polifonia que ecoa e se desenvolve nesse campo. Por fim, procura-se elucidar os componentes e conceitos fundamentais da bioética global.

Só após se ter clarificado a problemática de fundo, identificando a inadequação das respostas e tomando ciência das contribuições atuais sobre o tema da bioética global, é possível de forma adequada apresentar as contribuições do Papa Francisco à bioética global. Acredita-se na pertinência dessas contribuições para a discussão.

Por motivos históricos a inclusão dos autores Jahr e Potter nesta pesquisa fica justificada. Já a inclusão de Tristram Engelhardt se dá em função desse autor negar a possibilidade de qualquer consenso moral universal, baseado no paradigma do pensamento moderno da racionalidade discursiva, refutando, inclusive, a validade moral dos direitos humanos.

Ao contrário de Engelhardt, Beauchamp e Childress defenderam não apenas a possibilidade, mas também a existência factual de uma “moralidade comum universal”, cujo núcleo normativo não é relativo às culturas, comunidades ou indivíduos. Segundo estes autores, essa moralidade universal é produto histórico da experiência humana, e não uma propriedade a-histórica ou *a priori*, tal como são compreendidas as moralidades universais em certas perspectivas metafísicas. A moralidade comum resultaria da transmissão de práticas e ensinamentos ao longo do tempo entre diversas comunidades morais, constituídas por pessoas que vivem uma vida moral. Embora Beauchamp e Childress não se refiram diretamente ao termo bioética global – até porque seu foco não é a bioética, mas a ética biomédica – algumas abordagens do princípio da justiça os aproximam das discussões sobre bioética e saúde global, e, igualmente, do âmbito teórico-conceitual como as análises sobre a moralidade comum universal.

Já um dos representantes mais expressivos da bioética personalista é Elio Sgreccia. A perspectiva personalista é a teoria que justifica, em bioética, a tese da dignidade intrínseca da pessoa, reconhecida em cada ser humano, independentemente da fase de desenvolvimento, condição de existência ou das propriedades que possua.

Frente às versões fracas da bioética global – bioética vista como útil para o debate internacional, mas que não é viável como disciplina – há aqueles que sustentam uma versão forte, que defende valores e responsabilidades globais, fundamentada numa noção de cidadania

cosmopolita. Peter Singer se enquadra nesse segundo movimento com uma aproximação utilitarista. Ele, no entanto, “difere do utilitarismo clássico pelo fato de *melhores consequências* ser compreendido como o significado de algo que, examinadas todas as alternativas, favorece os interesses dos que são afetados, e não como algo que simplesmente aumenta o prazer e diminui o sofrimento”⁴.

Já nas publicações do filósofo e bioeticista Henk Ten Have, no caso *Handbook of Global Bioethics e Global Bioethics. An Introduction*, percebe-se realmente uma gama considerável de assuntos tratados (problemas bioéticos globais, princípios de bioética global, perspectivas culturais – africana, árabe, latina, entre outras – perspectivas religiosas – budismo, catolicismo, taoísmo, entre outras).

É evidente que há muitos outros autores que poderiam ser tematizados (Gafo, Gracia, Hans Küng, Masiá Clavel, Lacadena), mas acredita-se que os autores citados contemplam a maior parte das perspectivas de discussão sobre bioética global, dado as diferentes formações e pontos de vista.

No Brasil, pode-se indicar duas dissertações que tratam das contribuições de Francisco. A primeira de Luiz Carlos Selbach, intitulada *Ecologia integral como referencial educativo-pastoral a partir da Laudato Si'*, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia, da Escola de Humanidades, da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul em 2022. A segunda é de Moisés Furmann, intitulada *Encíclica Laudato Si': elementos fundamentais para uma ética socioambiental* apresentada ao Programa de Pós-Graduação da Escola de Humanidades, da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul em 2021. Ambas apresentam contribuições de Francisco para a educação e para a ética socioambiental, mas não chegam a tratar da discussão bioética.

Uma tese a ser destacada é de Thiago Rocha da Cunha, intitulada *Bioética crítica, saúde global e a agenda do desenvolvimento* apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Bioética da Universidade de Brasília, em 2014, que propõe a Bioética Crítica como uma fundamentação teórica alternativa capaz de suprir as deficiências da abordagem hegemônica da disciplina no enfrentamento dos conflitos e contradições morais no contexto das políticas de desenvolvimento e saúde global. Nela e nos artigos posteriores do autor, no entanto, não se percebem elementos propriamente teológicos.

Publicações que conjugam o aspecto teológico com a reflexão sobre a bioética global são a tese de Otávio Juliano de Almeida; o artigo de Raquel Vilela e Oton Junior; e o artigo de Anor Sganzerla, Leocir Pessini e Diego Carlos Zanella.

4 Cf. SINGER, P. *Ética Prática*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

A tese intitulada *Ecologia integral e bioética global: contribuições da Encíclica Laudato Si'*, apresentada ao Curso de Doutorado em Bioética do Centro Universitário São Camilo, em 2019, ressaltava o conceito de “ecologia integral” e mostra a riqueza da contribuição de Francisco para a intuição original de Potter como Bioética global. Esta tese está, no entanto, restrita aos aspectos ligados à temática da ecologia integral.

O artigo de Raquel Vilela e Oton Junior, publicado como editorial, na *Perspectiva Teológica*, em 2019, apresenta as “confluências entre a bioética global e a ecologia integral”. No entanto, não chega a desenvolver profundamente as confluências.

Já o artigo *A bioética de Francisco: elementos para a construção de uma bioética global cristã*, publicado na *Horizonte* em 2020, afirma que Francisco assumiu uma posição bem definida em relação à bioética, defendendo que, em nos nossos tempos, precisa-se ampliar a visão tradicional da bioética para uma visão de bioética global, pois não é mais possível pensar a saúde, o bem-estar e a realização humanos de forma independente da saúde da totalidade da vida da biosfera. Essa bioética global – afirma Francisco – tem as suas bases na *Laudato Si'* e no episódio de Lampedusa.

O método a ser utilizado nesta pesquisa será o da pesquisa bibliográfica. Privilegiar-se-ão os textos dos próprios autores, com poucas exceções. Ressalta-se que não se trata de avaliar e revisitar toda a obra dos autores que serão tematizados, mas procurar-se-á apresentar as teses, princípios, ponto de partida e tarefa a que se propõem os autores das abordagens. Embora se privilegie os próprios autores, os comentadores também serão utilizados para destacar aspectos de interesse.

Por fim, é importante salientar que interesses pessoais também levaram a perceber a importância e presença de tal temática na nossa sociedade. Trabalhando num colégio particular de tradição, na região do Funcionários, em Belo Horizonte, percebemos, não sem estarecimento, a influência de temas econômicos e políticos nas tomadas de decisão e no planejamento da escola. Como tentativa de compreender esse fenômeno como uma penetração da racionalidade instrumental (planejamento administrativo e financeiro), que transforma a educação em mercadoria e coloniza o espaço público de aprendizagem e o sistema cultural, fornecendo habilidades técnicas e coisificando os seres humanos, desenvolvemos uma pesquisa durante o mestrado em filosofia, tentando perceber a relação entre o mundo da vida e sistema em Habermas.

Na pesquisa, ficou evidente que frente à colonização do mundo da vida pelo sistema operado pelos meios do poder e dinheiro e sob uma racionalidade estratégica, Habermas afirmou – na *Teoria do Agir Comunicativo* – que somente o protesto poderia fazer frente a essa colonização. Trata-se de uma saída menos ambiciosa, de mera resistência contra a intervenção do sistema no mundo da vida,

como se vê nos movimentos sociais, que se afastam da antiga luta de classes. No entanto, posteriormente em *Direito e Democracia*, depois de um pouco mais de 10 anos, Habermas apresenta a saída pelo direito, mais ousada e otimista. O direito passa a ser concebido como um meio capaz de limitar o funcionamento do sistema e conter as patologias sociais da colonização do mundo da vida ao agir sobre os sistemas por meio de instituições democráticas.

É claro que Habermas não toma a racionalidade técnico-instrumental como essencialmente negativa, pois, para ele, não seria possível a integração social em sociedade complexas apenas por meio de interações comunicativas no mundo da vida. Assim, a mera existência de ações racionais orientadas ao sucesso (estratégicas) no interior da sociedade não constitui por si uma só patologia social. Por isso, em suma, o problema não está no processo de racionalização ele mesmo, mas na colonização.

No entanto, a resposta encontrada em Habermas não foi adequada a nosso ver. Isto porque uma teoria crítica da sociedade deveria ser capaz de compreender e criticar as relações de poder que se produzem no interior das interações sociais. Além do mais, através da proposta habermasiana, muitas questões continuavam abertas. Há sempre o risco de o direito acabar funcionando como meio para conferir aparência de legitimidade a poderes ilegítimos. Além do mais, na nossa opinião, Habermas não leva em consideração os desafios e problemas advindos da globalização, nos quais uma resposta apenas pela via do direito não é suficiente.

Por isso, ciente das discussões da bioética global, ao ler os escritos do Papa Francisco surgiu a intuição de que ele poderia contribuir com a discussão e apresentar saídas, respostas e caminhos. Por isso, o objetivo desta pesquisa.

Durante a pesquisa, houve a pandemia do coronavírus. Essa pandemia foi mais uma justificativa para continuar pesquisando essa temática. Não bastam ações pontuais, de um país específico, mas é necessário um outro tipo de esforço para lidar com problemas globais. Como diria o professor Ulpiano: “A teologia, que é essencialmente pastoral na sua origem e na sua finalidade, não pode se esgotar na imediatez do aqui e do agora do serviço a um rebanho determinado, a um grupo de vizinhos ou, dizendo a mesma coisa em grego, a uma *paróquia*”⁵.

⁵ MORO, U. V. Teologia e antropologia: aliança ou conflito?. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 23, n. 60, p. 168, 1991.

1 A NECESSIDADE DE UMA BIOÉTICA GLOBAL

Este capítulo divide-se em duas partes. Na primeira, define-se, em linhas gerais, a globalização e apresentam-se as etapas históricas, as dimensões e as características atuais do fenômeno da globalização. Em seguida, na segunda parte, define-se a bioética, apresentam-se os diversos campos de atuação da bioética e tematizam-se os paradigmas tradicionais da bioética, a saber, o principlismo, o contratualismo, o personalismo e o utilitarismo. O objetivo deste raciocínio é o de apontar as insuficiências das respostas dadas pelos paradigmas tradicionais aos problemas e desafios de uma sociedade globalizada. Além disso, indicam-se problemas bioéticos globais e pergunta-se a respeito de quais elementos são necessários para que determinado problema ou desafio possa ser considerado um problema bioético global. Em síntese: elucidam-se a origem e o desenvolvimento da globalização, identificando-se os principais problemas e desafios surgidos desse contexto para, em seguida, apontar a insuficiência das respostas tradicionais a esses problemas e, dessa maneira, introduzir a reflexão a respeito da necessidade e da pertinência de uma bioética global.

1.1 A globalização

Primeiramente, vale ressaltar que a globalização não é um processo homogêneo, pois se encontra em processo de desenvolvimento constante. Por questões de método, identificam-se as etapas da globalização e, por conseguinte, concentra-se a reflexão nas dimensões e características atuais do processo de globalização, visto que é nesta etapa que se encontra a necessidade de uma bioética global.

A respeito do fenômeno da globalização, não há um acordo entre os teóricos para definir ou interpretar este fenômeno. A globalização não é um único processo, mas pode ser entendido, de melhor forma, como uma série de processos com múltiplas dimensões. Uma dessas dimensões evidentes é o fato de que a dinâmica de comunicações foi alterada com o advento das novas tecnologias, criando – dessa maneira – uma interconectividade mundial.

Dado este contexto, nesta pesquisa, segue-se a definição apresentada por Manfred Steger⁶, também adotada por Henk Ten Have⁷, de que a globalização se refere a um “conjunto multidimensional de processos sociais que criam, multiplicam, estendem e intensificam as

⁶ STEGER, M. *Globalization, a very short introduction*. Oxford/New York: Oxford University Press, 2003, p. 13.

⁷ TEN HAVE, Henk. *Global Bioethics. An introduction*. London/ New York: Routledge – Taylor & Francis Group, 2016, p. 38.

interdependências e intercâmbios sociais a nível mundial, ao mesmo tempo que fomentam nas pessoas uma crescente consciência de aprofundar as conexões entre o local e o distante”⁸. É evidente que esta definição explicita e identifica a globalização a partir de uma perspectiva mais social. Como afirmado anteriormente, há entre os autores⁹ uma diversidade de definições a respeito deste fenômeno, mas para a finalidade desta pesquisa, a definição apontada apresenta as características que são necessárias para tratar da temática da necessidade de uma bioética global. Isso porque – ao apontar que se trata de conjunto multidimensional de processos sociais, isto é, não restrito a um âmbito específico, como o econômico ou cultural; e que, além disso, intensifica as interdependências, isto é, que nenhum Estado consegue se manter distante ou isolado desse processo – é justamente nessa relação entre países, empresas e grupos sociais, em âmbitos diversos, que surgem os problemas bioéticos globais, aqueles que não são passíveis de serem resolvidos apenas por um ator social¹⁰.

Após essa definição preliminar da globalização, passa-se a tematizar as etapas da globalização para, em seguida, apontar suas dimensões e características atuais.

⁸ Globalization refers to a multidimensional set of social processes that create, multiply, stretch, and intensify worldwide social interdependencies and exchanges while at the same time fostering in people a growing awareness of deepening connections between the local and the distant.

⁹ Para López, Cunha e Arruda, a globalização é “um fenômeno do modelo econômico capitalista, que consiste na interligação econômica, política, social e cultural em âmbito mundial” (LÓPEZ, A. M. M.; CUNHA, J. R. da; ARRUDA, R. A. de. O multiculturalismo e a globalização. *Revista Eventos Pedagógicos*, Sinop, v. 3, n. 2, p. 301-307, mai./jul. 2012. p. 302.). A globalização, na perspectiva de Alves, se apresenta como um “fenômeno sócio-histórico intrinsecamente contraditório e complexo que caracteriza (...), uma nova etapa de desenvolvimento do capitalismo moderno” (ALVES, G. *Dimensões da globalização: o capital e suas contradições*. Londrina: Praxis, 2001, p. 13.). Já Giddens define a globalização como a “intensificação de relações sociais mundiais que unem localidades distantes de tal modo que os acontecimentos locais são condicionados por eventos que acontecem a muitas milhas e vice-versa” (GIDDENS, A. *Sociology*. Oxford: Polity Press, 1990, p. 64.). Sousa Santos afirma, inclusive, que uma revisão sobre os processos de globalização mostra que “estamos perante um fenômeno multifacetado com dimensões econômicas, políticas, culturais, religiosas e jurídicas interligadas de modo complexo” (SOUSA SANTOS, B. de (org). *A globalização e as ciências sociais*. São Paulo: Cortez, 2002, p. 26.). Para Z. Bauman, “o significado mais profundo transmitido pela idéia da globalização é o do caráter indeterminado, indisciplinado e de autopropulsão dos assuntos mundiais; a ausência de um centro, de um painel de controle, de uma comissão diretora, de um gabinete administrativo” (BAUMAN, Z. *Globalização: as conseqüências humanas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999, p. 66.). Ribeiro entende a globalização como um processo de expansão em nível mundial do sistema político capitalista e das redes que este estabelece. Esta, para ele, intrinsecamente relacionada a contextos onde diferentes regiões do globo se interconectam de variadas formas, independentemente de distâncias geográficas ou de ingerências de Estado nacionais em que se encontram (RIBEIRO, G. L. *Globalización y transnacionalización: perspectivas antropológicas y latinoamericanas*. *Maguaré*, Bogotá, v. 11, p. 41-57, 1996. Disponível em: <<http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/maguare/article/view/14272/15058>>. Acesso em: 06 jan. 2022, p. 42.). Para Alarcos há autores que não consideram a globalização uma novidade, nem um processo imperialista ocidental. Em vez disso, eles o confirmam como um fenômeno trans-histórico típico da mesma condição humana progressivamente emergente cristalizada na modernidade (ALARCOS, F. J. *Bioética global, justicia y teología moral*. Madrid: Comillas, 2005, p. 93.). Pelo que foi exposto, percebe-se que a globalização possui inúmeras definições, nenhuma delas de caráter definitivo ou de consenso geral.

¹⁰ Sobre este aspecto, aprofunda-se a reflexão na seção “1.3.2 Problemas bioéticos globais”.

1.1.1 As etapas da globalização

Existem diversas maneiras de dividir o processo de globalização em etapas ou fases. Pode haver algum debate sobre o número exato de etapas ou se determinadas etapas são mais importantes do que outras, mas a forma usual é dividir esse fenômeno em três fases distintas: a globalização pré-industrial, a globalização industrial e a globalização pós-industrial. Essa divisão em três fases da globalização é baseada no livro *Globalization: A Short History* (Uma Breve História da Globalização)¹¹, de Jürgen Osterhammel e Niels P. Petersson, publicado em 2005¹²¹³.

A primeira fase¹⁴, a globalização pré-industrial (até cerca de 1850) se caracteriza por uma expansão do comércio e da troca entre diferentes regiões e culturas. Durante essa fase, as trocas comerciais e culturais entre diferentes regiões e culturas foram ampliadas, mas ainda eram limitadas pelos meios de transporte e comunicação disponíveis na época.

A globalização pré-industrial foi impulsionada pelo comércio, pela exploração, pela colonização e pelo contato entre diferentes culturas. Os comerciantes e viajantes estabeleceram rotas comerciais e contato com novas terras e povos, e as trocas comerciais incluíam bens como especiarias, metais preciosos e escravos. Além disso, os imperadores, reis e outras autoridades políticas também impulsionaram o comércio e a exploração, buscando riqueza, poder e conhecimento. A globalização pré-industrial também teve impactos culturais significativos, como a difusão de religiões, idiomas, tecnologias e ideias. As trocas culturais entre diferentes povos e regiões levaram à formação de novas culturas e à adaptação de características culturais existentes. Apesar de algumas vantagens, a globalização pré-industrial também teve consequências negativas, como a escravidão, a opressão e a exploração dos povos e culturas menos poderosas.

A segunda fase¹⁵ da globalização, a globalização industrial (em torno de 1850 a 1920) se caracteriza pelo crescimento das trocas comerciais e investimentos internacionais, impulsionados

¹¹ Este livro fornece uma visão geral histórica e comparativa da globalização, analisando as suas diferentes dimensões econômicas, políticas e culturais, e oferecendo uma interpretação sobre as causas e as consequências da globalização.

¹² OSTERHAMMEL, J.; PETERSSON, N. P. *Globalization: A Short History*. Princeton: Princeton University Press, 2005.

¹³ Além desta forma de apresentar as etapas da globalização, em três fases, há outros autores, como Aragão do Nascimento, que também dividem a globalização em três fases, mas de modo diverso (Cf. ARAGÃO DO NASCIMENTO, V. Globalização e identidade: questões de fronteira. *Monções Revista de Relações Internacionais da UFGD*, Dourados, v.1, n. 2, jul./dez., 2012).

¹⁴ Para Aragão “a primeira está indissociavelmente relacionada à expansão mercantilista europeia, levada a cabo inicialmente por Portugal e seguida – um pouco depois – por Espanha, Inglaterra, Holanda e França (ARAGÃO DO NASCIMENTO, 2012, p. 273).

¹⁵ Para Aragão “a segunda fase teve como característica o expansionismo industrial, matizado pela lógica imperialista e colonialista que particularizou o período – e cujas influências ainda plasmam as realidades socioculturais e econômicas das muitas nações que estiveram, e estão sob seus domínios” (ARAGÃO DO NASCIMENTO, 2012, p. 273).

pela revolução industrial e pela expansão das redes de transporte e comunicação. Durante essa fase, a expansão das redes de transporte e comunicação, impulsionadas pela revolução industrial, permitiu um crescimento acelerado das trocas comerciais e investimentos internacionais. A globalização industrial foi impulsionada pelo crescimento das indústrias e pelo aumento da produção, o que permitiu aos países desenvolvidos e às empresas dominantes acesso a matérias-primas, mercados e mão-de-obra barata. Novas tecnologias, como a máquina a vapor e o telégrafo, permitiram aos países industrializados expandir suas economias e aumentar suas exportações.

Com o crescimento das trocas comerciais e a formação de mercados globais, surgiram novas oportunidades econômicas e as economias dos países industrializados cresceram rapidamente. No entanto, essa globalização também foi marcada por desigualdades econômicas, sociais e políticas, já que os países menos desenvolvidos e as economias agrícolas foram abandonadas, e as condições de trabalho e as condições sociais para os trabalhadores eram precárias. Essa globalização também teve impactos ambientais significativos, como a degradação dos ecossistemas e a poluição causada pelo crescimento da produção industrial.

Além disso, a globalização industrial foi marcada por tensões econômicas e políticas entre os países, especialmente entre as potências imperialistas que competiam pelo controle de matérias-primas, mercados e territórios. Isso levou ao aumento da competição econômica entre os países e à formação de bloqueios econômicos e alianças políticas. Em resumo, a globalização industrial foi uma fase de grandes mudanças econômicas, políticas e sociais que impulsionou o crescimento econômico e a formação de mercados globais, mas também foi marcada por desigualdades econômicas, sociais e ambientais, e tensões políticas entre os países.

Já a terceira fase¹⁶, a globalização pós-industrial (desde 1920) se caracteriza pelo crescimento acelerado das trocas comerciais e investimentos internacionais, impulsionado pela tecnologia da informação e pela liberalização dos mercados. Durante essa fase, os países desenvolvidos e as grandes empresas globais se beneficiam do acesso as novas tecnologias e mercados emergentes, enquanto as economias menos desenvolvidas enfrentam desafios para competir e se adaptar às novas condições econômicas. Além disso, a globalização pós-industrial é marcada por uma maior interconexão e interdependência entre os países, mas também por desafios como a desigualdade econômica, a mudança climática e a segurança global.

¹⁶ Para Aragão “a terceira e última fase diz respeito aos fenômenos mais recentes da globalização, associados intimamente ao início das transformações e consequente desestruturação da União Soviética na década de 80. Outro fator relevante dessa fase foi a queda do muro de Berlim, em 1989. A terceira fase iniciou-se no decorrer desses eventos – e por conta deles – e dura até os dias de hoje” (ARAGÃO DO NASCIMENTO, 2012, p. 273).

Durante essa fase, a tecnologia da informação e a liberalização dos mercados econômicos permitiram um crescimento ainda mais acelerado das trocas comerciais e investimentos internacionais. Essa fase é fortemente marcada pela tecnologia da informação, como a *internet* e as redes sociais, que permitiram uma maior integração econômica e social entre os países e as pessoas. Isto permitiu o surgimento de novos mercados e oportunidades econômicas, mas também trouxe desafios como a crescente desigualdade econômica e social, mudanças climáticas, deslocamento de trabalhadores, migrantes e refugiados, e aumento da insegurança econômica. Além disso, a intensificação das disputas econômicas, tecnológicas e políticas entre países e empresas globais se faz mais presente. Ademais, a globalização pós-industrial também tem impactos culturais e sociais significativos, como a difusão de ideias e valores globais e a formação de uma cultura global, esta criticada por muitos como sendo uma homogeneização cultural.

Outras possíveis etapas da globalização, que poderiam ser elencadas, incluem:

- A formação de redes de comércio e intercâmbio: Desde os primórdios da humanidade, as pessoas têm trocado bens e serviços entre si. A globalização pode ser vista como um processo que intensificou e expandiu essas redes de troca a nível mundial.
- A exploração e colonização: A partir do século 15, as potências europeias começaram a explorar e colonizar outros continentes, o que ajudou a estabelecer as bases para o comércio internacional e a formação de economias globais.
- A Revolução Industrial: A Revolução Industrial, que teve início no final do século 18, aumentou significativamente a produção de bens e transformou a forma como as pessoas trabalhavam e viviam. Isso também contribuiu para o surgimento de economias globais interconectadas.
- O aumento do comércio internacional: A partir do século 19, o comércio internacional começou a crescer rapidamente, com o aumento da produção de bens industriais e o surgimento de novas rotas de comércio. Isso ajudou a aumentar a integração econômica entre os países.
- A criação de instituições internacionais: A criação de instituições internacionais, como a Organização das Nações Unidas (ONU) e o GATT (predecessor da Organização Mundial do Comércio), ajudou a estabelecer regras e padrões para o comércio internacional e a promover a cooperação entre os países.

- A globalização econômica: A partir da década de 1980, a globalização econômica começou a acelerar, com o aumento do comércio internacional, a liberalização dos mercados financeiros e a crescente integração das economias mundiais.
- A globalização cultural: Além das mudanças econômicas, a globalização também tem sido acompanhada por mudanças culturais, como o aumento da circulação de ideias, valores e hábitos de consumo a nível mundial.

Após apresentar algumas etapas do processo da globalização, passa-se a discutir quais os elementos ou dimensões nos quais ou por meio dos quais a globalização se realiza e se faz presente.

1.1.2 As dimensões da globalização

O professor Henk Ten Have afirma que as principais dimensões da globalização podem ser encontradas em cinco áreas: econômica, política, ambiental, cultural e ideológica. Na dimensão econômica, a globalização é associada à emergência de uma nova ordem econômica que considera o mundo como um mercado único. É indiscutível que o capitalismo financeiro, ou financeirização da economia, é elemento central da economia contemporânea. Nesta dimensão se percebe a promoção do livre comércio, a eliminação de barreiras comerciais, a utilização de novas formas de comércio e de uma nova infraestrutura financeira que levou ao aparecimento de empresas transnacionais mais poderosas que muitos Estados-nação¹⁷.

Na dimensão política, a globalização aparece como um projeto político no qual o Estado Nacional, a política e a governança são cada vez mais desterritorializações. Neste contexto, o fluxo de pessoas, dinheiro e tecnologia tornam o Estado-nação menos poderoso e, por conseguinte, as organizações intergovernamentais desempenham um papel cada vez mais importante. Nisto se percebe uma ligação com o elemento anterior, visto que a globalização econômica requer muitas intervenções políticas para facilitar justamente o livre comércio¹⁸. Nessa dimensão encontram-se as disputas pela hegemonia geopolítica entre os Estados mais poderosos, e a rearticulação das nações em torno a blocos, como a União Europeia, G20, Mercosul etc. A respeito deste aspecto Zygmunt Bauman, em 1999, já salientava que:

devido à total e inexorável disseminação das regras de livre mercado e, sobretudo, ao livre movimento do capital e das finanças, a “economia” é progressivamente isentada do controle

¹⁷ TEN HAVE, 2016, p. 38.

¹⁸ TEN HAVE, 2016, p. 38.

político; com efeito, o significado primordial do termo “economia” é o de “área não política”. O que quer que restou da política, espera-se, deve ser tratado pelo Estado, como nos bons velhos tempos — mas o Estado não deve tocar em coisa alguma relacionada à vida econômica: qualquer tentativa nesse sentido enfrentaria imediata e furiosa punição dos mercados mundiais.¹⁹

No tocante ao aspecto econômico, a única tarefa econômica permitida ao Estado, segundo Bauman, e que se espera que ele assuma é a de “garantir um ‘orçamento equilibrado’, policiando e controlando as pressões locais por intervenções estatais mais vigorosas na direção dos negócios e em defesa da população face às conseqüências mais sinistras da anarquia de mercado” (*sic*)²⁰. No entanto, é necessário recordar que o capitalismo neoliberal reconfigurou o sistema financeiro global a partir da concentração de poder das instituições financeiras (capitalismo financeiro rentista; Indústria 4.0; capitalismo digital; Inteligência artificial; 5G, entre outros). O também sociólogo Ulrich Beck chega a afirmar que a questão da globalização na virada para o século XXI representa para as empresas que fazem negócios transnacionais

o mesmo que a questão das classes sociais representava para o movimento dos trabalhadores no século XIX, mas com uma diferença essencial: enquanto o movimento dos trabalhadores atuava como poder de *oposição*, as empresas globais atuam até este momento *sem* oposição (transnacional).²¹

Beck, inclusive, afirma que o aparecimento da globalização “permite aos empresários e suas associações a reconquista e o pleno domínio do poder de negociação que havia sido politicamente domesticado pelo Estado do bem-estar social capitalista organizado em bases democráticas”²². O fundamento desse novo poder das empresas transnacionais se encontra, segundo Beck, em quatro fatores²³. Essas empresas tiveram seu caminho aberto sem revolução, sem mudanças legislativas ou constitucionais, nem mesmo tendo um debate público apenas seguindo desenvolvimento do *business*

¹⁹ BAUMAN, Z. *Globalização: as conseqüências humanas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999, p. 73.

²⁰ BAUMAN, 1999, p. 73.

²¹ BECK, U. *O que é globalização? Equívocos do globalismo, respostas à globalização*. São Paulo: Paz e Terra, 1999, p. 14.

²² BECK, 1999, p. 14.

²³ Primeiro, elas podem exportar postos de trabalho que têm os menores custos e os menores impostos possíveis para a utilização de mão-de-obra; segundo, elas estão capacitadas (...) *para distribuir produtos e serviços nos mais diversos lugares, bem como para reparti-los nos mais diversos pontos do mundo*, de tal maneira que as etiquetas das formas e as das nações acabam sempre por ser enganosas; terceiro, suas posições lhes permitem criar confrontos entre Estados nacionais ou locais de produção e com isto realizar “pactos globais”, tendo para si os menores impostos e as melhores condições de infraestrutura; podem ainda “punir” os Estados nacionais sempre que estes se tornarem “caros” ou “pouco propícios para investimentos”; e quarto, por fim, podem escolher de modo autônomo seus locais de *investimento, produção, recolhimentos de impostos e de sede* na selva da produção global e confrontá-las uma a uma. Deste modo, os dirigentes podem viver e morar nos lugares mais belos e pagar impostos nos mais baratos (BECK, 1999, p. 17).

as usual. Tais aspectos apontados por Beck, embora possam fazer sentido na época de sua publicação, não se justificam mais no contexto atual. Por exemplo, no Brasil, as mudanças na legislação ambiental, a criação de um novo código florestal, as reformas trabalhista e previdenciária, e as privatizações são ações do Estado. O exemplo do caso do Brasil mostra que, atualmente, os Estados são importantes atores da geopolítica atual do capital²⁴ e, portanto, não podem ser descartados.

Na faceta ambiental, a dimensão mais preocupante de todas, a globalização é impulsionada pelos valores do consumismo, isto é, a acumulação de bens materiais e o aumento do bem-estar econômico. Este crescimento do consumo contínuo, no entanto, coloca em risco os ecossistemas do planeta. A degradação ambiental, a poluição, a destruição da biodiversidade, o aquecimento global são fenômenos mundiais e seus impactos não possuem fronteiras²⁵. Por isso, cada vez mais são necessários acordos políticos entre os diversos Estados-nação.

No aspecto cultural, a globalização se apresenta como um processo pelo qual as culturas entram em contato umas com as outras. Os produtos de uma cultura estão quase instantaneamente disponíveis nas outras culturas. Isto pode levar a uma apreciação da diversidade de culturas quanto a receios de uma cultura se impor sobre a outra. O exemplo paradigmático é da língua inglesa, que se tornou dominante nas publicações científicas e na comunicação via internet²⁶.

A expansão do mercado mundial traz consequências para as culturas, as identidades e os estilos de vida. A globalização dessa atividade econômica vem acompanhada de ondas de transformação das culturas, fenômeno chamado de globalização cultural por alguns autores. Esta diz respeito à fabricação de símbolos culturais, isto é, “uma imposição crescente de uma certa universalização, pelo menos no sentido de unificação de estilos de vida, símbolos culturais e formas transnacionais de convivência”²⁷. Essa percepção da fabricação de símbolos culturais é bastante evidente, por exemplo, no imaginário natalino brasileiro. As lojas e as casas adornadas são apresentadas seguindo um imaginário no qual se fazem presentes elementos como as renas e a neve ou ainda a presença – cada vez mais crescente – nos jovens brasileiros de traços andróginos, bastante apreciados e divulgados pelos grupos de dança juvenis da indústria cultural coreana.

²⁴ Outro fator que mostra a importância dos Estados é a polarização geopolítica por territórios com recursos estratégicos. Nessa disputa, de um lado se encontra um Estado megapoderoso, os Estados Unidos e seus países aliados, e de outro os Estados potências China/Rússia e seus aliados. Nesse contexto, outros aspectos se tornam relevantes como é o caso do complexo industrial-militar que depende da identificação de ‘ameaças externas’ ao Estado, o caso da China que está superando os Estados Unidos como a maior economia do planeta, sendo a principal parceira comercial para 124 países, a guerra econômica-tecnológica que faz parte da disputa pela hegemonia da política mundial e, por fim, a transferência do eixo econômico para o Pacífico, coordenada pelo Estado Chinês e pela Rússia.

²⁵ TEN HAVE, 2016a, p. 38.

²⁶ TEN HAVE, 2016a, p. 38.

²⁷ BECK, 1999, p. 85.

Essas diversas dimensões mostram que os processos de globalização possuem aspectos positivos e negativos. Criam enormes possibilidades de comunicação, mas – ao mesmo tempo – riscos de homogeneização da linguagem e da cultura. Tornam disponíveis maiores bens, mas com o risco de degradação ambiental. Aumentam a interconectividade mundial na saúde e na ciência médica, mas também produzem novas oportunidades e desafios que são refletidos também na bioética. O processo gradual de transformação da bioética em bioética global devido à mudança dos contextos da globalização será analisado no capítulo seguinte. Antes, porém, é necessário apresentar e analisar as características atuais do fenômeno da globalização.

1.1.3 As características atuais da globalização

Na fase atual da globalização, que pode ser identificada a partir do evento do 11 de setembro, percebem-se características peculiares como um forte acento no capitalismo financeiro e neoliberal, o desenvolvimento da Quarta Revolução Industrial (Indústria 4.0), a crescente concentração de riqueza, crises socioambientais (migrantes e refugiados), crise sanitária e disputa pela hegemonia econômico-tecnológica global. Nesta seção, pontuam-se estes aspectos da globalização.

O capitalismo financeiro é um sistema econômico em que os mercados e instituições financeiras, como bancos e bolsas de valores, desempenham um papel central na alocação de capital e no crescimento da economia. O neoliberalismo, uma ideologia econômica que promove a desregulação, a privatização e o livre comércio, acredita na redução do papel do Estado na economia.

Já a Quarta Revolução Industrial, também conhecida como Revolução 4.0, é uma expressão que se refere ao atual período de mudanças tecnológicas que estão acontecendo em todo o mundo. Ela é caracterizada pela convergência de tecnologias digitais, físicas e biológicas, e pelo uso cada vez mais generalizado de inteligência artificial, robótica, *internet das coisas* e outras tecnologias avançadas. Essas mudanças estão transformando a forma como as empresas e as sociedades funcionam e têm o potencial de criar modelos de negócios e novas oportunidades econômicas.

Essa fase da globalização é marcada pela era digital, isto é, pela popularização e disseminação das tecnologias digitais, incluindo computadores, dispositivos móveis e, principalmente, a *internet*. Essa era digital mudou a forma como as pessoas se comunicam, se relacionam, trabalham e se divertem, e tem impactado todos os aspectos da sociedade. O *World Wide Web* (WWW), a rede de documentos e outros recursos interligados, identificados por URLs (*Uniform Resource Locators*), criado por Tim Berners-Lee em 1989, é a principal forma como as pessoas acessam e compartilham

informações nessa era digital. Ele permite que as pessoas acessem e compartilhem informações de qualquer lugar do mundo, desde que as condições de conectividade sejam satisfeitas.

A concentração de riqueza é outra característica da globalização atual, na qual uma grande parte da riqueza está concentrada nas mãos de um pequeno grupo de indivíduos ou entidades. Isso leva a desigualdades econômicas significativas entre diferentes grupos sociais e geográficos. Esta concentração de riqueza global tem aumentado nos últimos anos, com cada vez mais riqueza sendo acumulada por indivíduos e entidades extremamente ricos. Nos últimos anos, segundo Bertomeu,

a riqueza global tem continuado a aumentar vertiginosamente. Enquanto o Produto Interno Bruto (PIB) aumentou de 4 para 23 bilhões de dólares, a diferença entre ricos e pobres - entre a quinta parte mais pobre e a quinta parte mais rica da população mundial - também aumentou alarmantemente; em 1960 era 1:30, em 1990 chegou a 1:60 e em 1997, mediu 1:74 (PNUD 1999).²⁸

Em 2021, a Oxfam publicou um relatório intitulado *The Inequality Virus* (O Vírus da Desigualdade)²⁹, no qual afirma que o top 1% da população mundial possui mais riqueza do que o restante do mundo combinado. O relatório também destaca que a concentração de riqueza está aumentando cada vez mais, com a riqueza dos bilionários aumentando durante a pandemia de COVID-19. Outros organismos como o Banco Mundial, OCDE e PNUD também publicam regularmente relatórios sobre desigualdade econômica, que mostram tendências de aumento em muitos países. O *World Inequality Lab* também mostra que, entre 1980 e 2016, o 1% mais rico recebeu 27 centavos de cada dólar de crescimento da renda global³⁰.

Como há concentração de riqueza, há também a outra faceta, marcada pela pobreza global. Isso significa que uma grande parte da população mundial vive abaixo da linha de pobreza, ou seja, não tem acesso a recursos básicos como alimento, água potável, saúde, educação e moradia. A concentração de riqueza global e a pobreza global estão relacionadas, pois a riqueza concentrada pode levar a desigualdades econômicas que perpetuam a pobreza. Segundo relatório da Organização

²⁸ In the last few years, global wealth has continued to escalate vertiginously. While the gross domestic product (GDP) has increased from \$4 to \$23 billion, the gap between the rich and the poor—between the poorest one-fifth and richest one-fifth of the world population—has also increased alarmingly; in 1960 it was 1:30, in 1990 it reached 1:60, and in 1997, it measured 1:74 (PNUD 1999) (BERTOMEU, J. Bioethics, globalization and politics. *The International Journal of Feminist Approaches to Bioethics*, Toronto, v. 2, n.1, verão, 2009, p. 34).

²⁹ OXFAM. *The Inequality Virus: Bringing together a world torn apart by coronavirus through a fair, just and sustainable economy*, 2021. Disponível em: <https://oxfamilibrary.openrepository.com/bitstream/handle/10546/621149/bp-the-inequality-virus-250121-en.pdf>. Acesso em 22/12/22.

³⁰ World Inequality Report 2018. Disponível em: <https://wir2018.wid.world/>. Acesso em: 17/12/22.

Mundial da Saúde, de 2017, mais de três bilhões de pessoas não tinham acesso a cuidados de saúde³¹. Segundo a Organização Mundial do Trabalho, três quartos dos trabalhadores não tinham acesso à proteção social, como seguro-desemprego ou auxílio-doença³², e em países de renda baixa e média-baixa, mais da metade dos trabalhadores trabalhavam na pobreza³³.

Além disso, um estudo publicado pelo *Economic Policy Institute*, em 2020, mostrou que a desigualdade de renda nos Estados Unidos tem aumentado significativamente nos últimos anos, com as pessoas mais ricas ganhando uma proporção cada vez maior dos rendimentos totais. O mesmo acontece no Brasil, segundo estudo publicado pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA), em 2020, e na China, segundo estudo publicado pelo Banco Mundial, em 2019. É importante mencionar que esses exemplos são apenas alguns de muitos países onde a desigualdade de renda tem aumentado, e que a tendência geral é que a desigualdade de renda têm aumentado em muitos países ao redor do mundo.

Ainda de acordo com o Banco Mundial, segundo estimativas, a pandemia do COVID-19 empurrou mais de 88 a 115 milhões de pessoas para a pobreza extrema³⁴, com o total subindo para até 150 milhões até 2021, dependendo da gravidade da contração econômica.

A crise socioambiental e sanitária é outra expressão que se refere aos desafios simultâneos e interconectados que afetam a saúde humana e o meio ambiente. Ela inclui questões como mudanças climáticas, poluição, perda de biodiversidade, escassez de recursos naturais, desmatamento e outros problemas ambientais que têm impactos negativos sobre a saúde humana. É interessante notar que os 10% mais ricos da população global foram responsáveis por 52% das emissões de carbono adicionadas à atmosfera entre 1990 e 2015. Nesse contexto, o 1% mais rico foi responsável por 15% das emissões nesse período, mais que o dobro da metade mais pobre da humanidade segundo relatório de Tim Gore, para a Oxfam, em 2020³⁵.

³¹ WHO, World Health Organization. *Tracking Universal Health Coverage: 2017 Global Monitoring Report* (2017) Disponível em: https://www.who.int/healthinfo/universal_health_coverage/report/2017/en/. Acesso em 18/12/22.

³² International Labour Organization. *World Social Protection Report 2017–19: Universal social protection to achieve the Sustainable Development Goals*. Disponível em: https://www.ilo.org/global/publications/books/WCMS_604882/lang--en/index.htm. Acesso em 18/12/22

³³ International Labour Organization. *World Employment and Social Outlook: Trends 2020*. Disponível em: https://www.ilo.org/global/research/global-reports/weso/2020/WCMS_734455/lang--en/index.htm. Acesso em 18/12/22.

³⁴ A linha de pobreza de \$1,90 por dia é usada pelo Banco Mundial para medir a extrema pobreza global e foi estabelecida em 2015. Os dados da extrema pobreza vêm sendo monitorados anualmente pela organização.

³⁵ GORE, T. Confrontando a desigualdade de carbono: colocando a justiça climática no centro da recuperação do COVID-19. *Oxfam Internacional*, 2020. Disponível em: <https://www.oxfam.org/en/research/confronting-carbon-inequality>. Acesso em 28/12/22.

Após apresentar, em linhas gerais, uma definição de globalização e apontar suas etapas históricas, dimensões e características, também é necessário apresentar o campo da bioética para, no segundo capítulo, tematizar a bioética global.

1.2 A bioética

A bioética é o estudo ético das questões relacionadas à saúde, medicina e ciência da vida. Ela se concentra em avaliar e guiar as ações de indivíduos, profissionais de saúde e instituições em relação a questões morais e éticas que surgem no campo da saúde e da medicina. A bioética abrange uma variedade de tópicos, incluindo a pesquisa médica, a clonagem, a eutanásia, a reprodução assistida e a distribuição de recursos médicos limitados. Ela também considera questões relacionadas à privacidade, autonomia, justiça e responsabilidade social.

Além disso, a bioética também é importante para garantir que as práticas médicas e científicas sejam realizadas de forma ética e respeitando os direitos humanos. Isso inclui garantir que os pacientes sejam tratados com dignidade e respeito, que sejam informados e tenham a capacidade de tomar decisões informadas sobre seus cuidados médicos e que sejam protegidos de qualquer forma de dano desnecessário. A bioética também é importante para garantir que os pesquisadores cumpram os princípios éticos na condução de estudos envolvendo seres humanos.

Em função desses interesses, a bioética se constitui em um campo interdisciplinar que envolve a ética, a filosofia, a medicina, a ciência e o direito, sendo parte importante do sistema de saúde e é crucial para garantir que as práticas médicas e científicas sejam realizadas de forma ética e responsável.

Diante da importância e das questões que são discutidas, a bioética possui campos distintos de atuação, tais como a bioética clínica, do início e fim da vida, animal sanitária, ambiental, biodireito, saúde pública, entre outras.

Por exemplo, a bioética clínica se concentra nas questões éticas que surgem no contexto da assistência médica. Ela se concentra nas relações entre médicos, pacientes e outros profissionais de saúde, bem como nas decisões médicas e nas práticas que afetam diretamente os pacientes. A bioética clínica inclui questões como a autonomia do paciente, a privacidade, a ética da pesquisa médica, a eutanásia, a clonagem, a reprodução assistida, a distribuição de recursos médicos limitados, a ética da comunicação médica e questões que surgem no relacionamento médico-paciente. As comissões de

ética de hospitais e os comitês de ética de pesquisa são exemplos de como a bioética clínica é aplicada na prática médica.

Como o interesse dessa pesquisa não é a bioética como um todo, mas a questão da necessidade de uma bioética global, passa-se a apresentar quatro paradigmas bioéticos tradicionais, mostrando sua relevância, mas principalmente sua insuficiência para lidar com questões da bioética global.

1.2.1 Os paradigmas bioéticos tradicionais

Nesta seção, tematizam-se, de modo sucinto, os paradigmas bioéticos do principlismo, do contratualismo, do personalismo e do utilitarismo. Apresentam-se essas correntes do pensamento bioético, apontando seus principais referenciais teóricos e situando alguns de seus autores e teses principais. Trata-se de uma apresentação concisa e sintética, visto que não é intenção desta pesquisa uma análise detalhada deles. Vale lembrar que existem outras correntes, tais como: o paradigma casuístico (James F. Keenan, Jonsen e Toulmin), o paradigma das virtudes (Edmund Pellegrino e David C. Thomasma), a ética médica comunitarista (Ezekiel J. Emanuel), o pragmatismo clínico (Joseph J. Fins, Franklin G. Miller e John C. Fletcher), o paradigma da moralidade comum (Gert, Culver e Clouser), e a ética formal e o principlismo hierarquizado (Diego Gracia). Nossa análise, porém, será circunscrita às correntes citadas acima, por considerar que estas fornecem uma visão de conjunto, para não alongar, em demasia, a reflexão e em função da indisponibilidade de tempo para tal intento nesta pesquisa.

Em um segundo momento, apresentam-se e elucidam-se as insuficiências das respostas desses paradigmas, mostrando que estas são inadequadas ou insuficientes para enfrentar os problemas globais. Assim, inicialmente, tematizam-se, as contribuições dos bioeticistas Beauchamp e Childress (principlismo), do filósofo Hugo T. Engelhardt (contratualismo), do cardeal Elio Sgreccia (personalismo) e do filósofo Peter Singer (utilitarismo).

Em linhas gerais, Tristram Engelhardt nega a possibilidade de qualquer consenso moral universal baseado no paradigma do pensamento moderno da racionalidade discursiva e inclusive refuta a validade moral dos direitos humanos. Engelhardt funda a bioética global em uma ética procedimental mantida por acordos pacíficos entre participantes de um mercado de interesses morais, mediante três restrições, que serão tratadas oportunamente no decorrer da pesquisa.

Ao contrário de Engelhardt, Beauchamp e Childress defenderam não apenas a possibilidade, mas a existência factual de uma moralidade comum universal cujo núcleo normativo não é relativo

às culturas, comunidades ou indivíduos. Segundo esses autores, essa moralidade universal é produto histórico da experiência humana, e não uma propriedade a-histórica ou *a priori*, tal como são compreendidas as moralidades universais em certas perspectivas metafísicas. A moralidade comum resultaria da transmissão de práticas e ensinamentos ao longo do tempo entre diversas comunidades morais constituídas por pessoas que vivem uma vida moral.

Já um dos representantes mais expressivos da bioética personalista é Elio Sgreccia. Este, segundo Immig, fundamenta ontologicamente as teses da bioética personalista no *Manual de bioética*, pois define a pessoa como “*ens subsistens ratione praeditum* ou, como é definida desde Boécio, substância individual de natureza racional”³⁶. Dessa maneira, para Sgreccia, o ser humano não pode ser reduzido a uma cifra ou a um número, pois em cada ser humano o mundo todo se recapitula e encontra sentido. Pelo exposto, percebe-se que a perspectiva personalista é a teoria que justifica, em bioética, a tese da dignidade intrínseca da pessoa reconhecida em cada ser humano, independente da fase de desenvolvimento, condição de existência ou das propriedades que possui.

Frente às versões fracas da bioética – bioética vista como útil para o debate internacional, mas que não é viável como disciplina – há aqueles que sustentam uma versão forte, que defende valores e responsabilidades globais fundamentados numa noção de cidadania cosmopolita. Peter Singer se enquadra nesse segundo movimento com uma aproximação utilitarista. Ele, no entanto, “difere do utilitarismo clássico pelo fato de *melhores consequências* ser compreendido como o significado de algo que, examinadas todas as alternativas, favorece os interesses dos que são afetados, e não como algo que simplesmente aumenta o prazer e diminui o sofrimento”³⁷.

1.2.1.1 O princípalismo de Beauchamp e Childress

O princípalismo é um modelo anglo-americano que se preocupa com o controle social da pesquisa em seres humanos e mobilizou a opinião pública na exigência da regulamentação ética. Trata-se de uma tentativa de “responder ao vácuo de normas específicas, capazes de regular os juízos sobre os procedimentos a serem tomados em situações específicas que requerem uma tomada de posição, sobretudo nos casos singulares do campo das ciências biomédicas”³⁸.

³⁶ Cf. SGRECCIA, E. *Manuale di bioetica*, p. 71. APUD Immig, C. V. Correntes da bioética frente às pessoas com deficiência. *Teocomunicação* Porto Alegre v. 40 n. 2 p. 106-146, maio/ago. 2010, p. 138.

³⁷ SINGER, P. *Ética Prática*. São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 22.

³⁸ IMMING, 2010, p. 108.

É necessário recordar que, em 1960, o governo americano instituiu o *Food and Drug Administrations* (FDA) para exigir um controle experimental antes de liberar a comercialização de novos produtos farmacêuticos em função do nascimento de crianças malformadas, provocadas pela talidomida. Já em 1974, é instituída a *Comissão nacional para a proteção dos seres humanos da pesquisa biomédica e comportamental* para elaborar normas públicas, sob a forma de uma declaração simples e clara, com bases éticas, para regulamentar as pesquisas em sujeitos humanos. Essa comissão concluiu seus trabalhos em 1978, com o relatório conhecido como *Belmont Report*, no qual são apresentados três princípios éticos mais globais como base para formular, criticar e interpretar algumas regras específicas. Nele, propõem-se objetivamente os seguintes princípios: respeito pelas pessoas (autonomia), beneficência e justiça.

Sobre o princípio do respeito pelas pessoas pode se afirmar que

incorpora a convicção ética que determina serem os indivíduos tratados como agentes autônomos, considerando que as pessoas cuja autonomia está diminuída devam ser protegidas. O relatório define a pessoa autônoma como indivíduo capaz de deliberar sobre seus objetivos pessoais e de agir a partir dessa deliberação. Deixa claro que respeitar a autonomia significa valorizar as opiniões e opções das pessoas autônomas e não obstaculizar suas ações, a não ser que estas sejam claramente prejudiciais aos demais.³⁹

Quanto ao princípio de beneficência, o *Belmont Report* refere que

as pessoas são tratadas eticamente, tendo suas decisões respeitadas e sendo protegidas de dano; enfim, há um esforço para assegurar-lhes bem-estar. Esclarece que o termo “beneficência” não deve ser confundido com atos de bondade e de caridade, pois, no documento, “beneficência é entendida num sentido mais forte, como uma obrigação”. Como formulação complementar aos atos de beneficência, inclui a máxima hipocrática “não causar dano”, à qual se soma o sentido de maximizar os possíveis benefícios e diminuir os possíveis prejuízos. A dificuldade que permanece é a seguinte: Quando é justificável buscar determinados benefícios apesar dos riscos envolvidos, e quando os benefícios devem ser abandonados por causa dos riscos? As obrigações desse princípio dizem respeito tanto aos pesquisadores e aos indivíduos, quanto à sociedade em geral.⁴⁰

O princípio de justiça lembra que,

até o século XIX e início do século XX, o ônus de servir como sujeito de pesquisas ficava com os enfermos pobres, enquanto os benefícios derivados do progresso dos cuidados médicos se dirigiam prioritariamente aos ricos. Portanto, a seleção de sujeitos de pesquisa necessita ser examinada a fim de evitar que algumas classes sejam selecionadas de maneira

³⁹ IMMING, 2010, p.109.

⁴⁰ IMMING, 2010, p.110.

sistemática, sendo que, muito provavelmente, não se beneficiarão das aplicações subsequentes da pesquisa.⁴¹

Esses princípios, expostos pela primeira vez no *Belmont Report*, foram retomados e sistematizados por duas pessoas de correntes éticas totalmente distintas e dificilmente conciliáveis: Tom L. Beauchamp (utilitarista) e James F. Childress (deontologista). Beauchamp e Childress indicam um esquema teórico fundado sobre quatro princípios, levando o discurso a um nível explicativo mais elevado. Apresentam, na obra *Princípios da Ética Biomédica*, o princípio do respeito como respeito à autonomia; ao lado da beneficência, colocam o seu simétrico negativo, a não maleficência. Além disso, robustecem o valor público da justiça. O princípio da autonomia diz respeito

à relação médico-paciente e determina que seja vedado ao médico executar qualquer procedimento sem o esclarecimento e consentimento prévios do paciente ou responsável, em caso de incapacidade deste, exceto em situações de perigo iminente de morte. Esse princípio assegura ao paciente o direito ao autogoverno, a autodeterminação sobre a sua integridade biopsicossocial, à liberdade de escolha e requer que o indivíduo esteja em estado de consciência plena, caso contrário, as decisões devem ser tomadas por um tutor legal.⁴²

Percebe-se que os autores em questão examinam o conceito de autonomia no contexto da tomada de decisão no campo biomédico. Como recorda, Ferrer e Álvarez, “visam buscar uma compreensão da autonomia adequada para examinar, sobretudo, as decisões das pessoas no campo biomédico (saúde e pesquisa científica com seres humanos), com foco no consentimento informado e na recusa”⁴³.

É preciso esclarecer que a “autonomia pessoal refere-se à capacidade que as pessoas possuem de se autodeterminar, livre tanto das influências externas que as controlam, quanto das limitações pessoais que as impedem de fazer uma escolha genuína”⁴⁴, como uma compreensão inadequada do objeto ou das circunstâncias da situação. Ferrer e Álvarez afirmam que:

Pessoas autônomas - isto é, aquelas que têm a capacidade de determinar e governar a si mesmas - ocasionalmente tomam decisões que não são autônomas, por ignorância, por estarem deprimidas ou por outros fatores internos ou externos. Da mesma forma, pessoas com autonomia limitada podem ocasionalmente tomar decisões autônomas. Por exemplo,

⁴¹ IMMING, 2010, p.111.

⁴² RODRIGUES, M. S. Os modelos explicativos da bioética e seus fundamentos filosóficos: semelhanças, diferenças e condições de aplicação. *VIII World Congress on Communication and Arts*, Salvador, p. 213-216, abr., 2015. DOI 10.14684/WCCA.8.2015.213-216, p. 213.

⁴³ FERRER, J. J.; ÁLVAREZ, J. C. *Para fundamentar la bioética: teorías y paradigmas teóricos em la bioética contemporânea*. Madrid: Comillas, 2008, p. 125.

⁴⁴ FERRER; ÁLVAREZ, 2008, p. 126.

costumamos considerar que uma pessoa encarcerada tem sua autonomia seriamente comprometida. No entanto, é geralmente aceito que você pode, por exemplo, dar consentimento matrimonial válido.⁴⁵

Pode-se resumir afirmando que uma ação é autônoma se o agente moral age intencionalmente, com compreensão e sem influências externas que determinem ou controlem sua ação.⁴⁶ Beauchamp e Childress acreditam que a intencionalidade não admite graus. Ela está presente ou não. Já a compreensão e a liberdade de controles externos, pelo contrário, admitem graus, dado que existem vários graus de autonomia nas ações humanas. Estas podem ser mais ou menos autônomas. Sobre a compreensão, os autores esclarecem que “uma ação não é autônoma se o agente não a compreende adequadamente. As condições que limitam a compreensão incluem doença, irracionalidade e imaturidade”⁴⁷. Para que a ação seja autônoma, basta que o sujeito tenha compreensão e liberdade de controles externos substanciais. Um problema, no entanto, é precisar o que significa “ter compreensão” e “liberdade de controle externos substanciais”.

O princípio da beneficência “estabelece que o médico deva ponderar entre riscos e benefícios para o paciente e se comprometer em promover o máximo de benefícios e o mínimo de malefícios”⁴⁸. Beauchamp e Childress distinguem e examinam dois princípios de beneficência: beneficência positiva e utilidade. Beneficência positiva “requer agentes que providenciam benefícios para outros”⁴⁹ e utilidade “requer que os agentes equilibrem benefícios, riscos e custos para produzir os melhores resultados”⁵⁰. Já o princípio da não maleficência “estabelece que o médico deva evitar causar qualquer tipo de mal ao paciente, prevenindo e evitando riscos e danos”⁵¹.

Como se percebe, Beauchamp e Childress distinguem o princípio da não-maleficência do princípio da beneficência. Isso significa que as obrigações negativas do princípio da não-maleficência como não matar ou não dar falso testemunho são claramente diferentes das obrigações positivas salientadas pelo princípio da beneficência como é o caso de partilhar os bens com os necessitados e falar a verdade. Para Beauchamp e Childress não há uma ordem entre os princípios do paradigma principialista, no entanto – em alguns casos – as obrigações da não-maleficência são mais vinculantes do que as da beneficência. Assim, por exemplo, “a obrigação de não prejudicar outra pessoa,

⁴⁵ FERRER; ÁLVAREZ, 2008, p. 126.

⁴⁶ BEAUCHAMP, T. L. & CHILDRESS, J. F. *Principles of biomedical ethics*. New York: Oxford University Press, 2013, p. 104.

⁴⁷ An action is not autonomous if the actor does not adequately understand it. Conditions that limit understanding include illness, irrationality, and immaturity (BEAUCHAMP; CHILDRESS, 2013, p. 104).

⁴⁸ RODRIGUES, 2015, p. 213.

⁴⁹ BEAUCHAMP; CHILDRESS, 2013, p. 202.

⁵⁰ BEAUCHAMP; CHILDRESS, 2013, p. 202.

⁵¹ BEAUCHAMP; CHILDRESS, 2013, p. 150.

empurrando-a para o mar ou para uma piscina, se não souber nadar, parece estar mais fortemente ligada do que a obrigação de resgatá-la se ela tiver caído na água por acidente”⁵².

A respeito do princípio de beneficência, pode-se afirmar que a moralidade exige que, além de respeitar os outros em suas decisões autônomas e abster-se de prejudicá-los, se contribua para o bem-estar. A caridade exige que façamos atos positivos para promover o bem e a realização dos outros. Comparando os princípios de beneficência e não-maleficência tem-se:

Quadro comparativo I⁵³

Beneficência	Não-maleficência
<ul style="list-style-type: none"> • impõem ações positivas; 	<ul style="list-style-type: none"> • são proibições negativas;
<ul style="list-style-type: none"> • nem sempre exigem obediência imparcial 	<ul style="list-style-type: none"> • devem ser obedecidas com imparcialidade;
<ul style="list-style-type: none"> • raramente dão origem ao estabelecimento de obrigações sancionadas por lei 	<ul style="list-style-type: none"> • dão ou podem dar lugar ao estabelecimento de proibições sancionadas por lei
<ul style="list-style-type: none"> • permite que as pessoas com quem se possui um relacionamento especial sejam favorecidas 	<ul style="list-style-type: none"> • exige cumprimento imparcial e obriga com relação a qualquer pessoa

Por fim, o princípio de justiça “estabelece que a sociedade promova com equidade a distribuição de bens e benefícios, assegurando a todos o acesso ao tratamento em condições equânimes”⁵⁴. A justiça se relaciona com aquilo que é devido às pessoas, com o que de alguma forma lhes pertence ou corresponde. A injustiça, nesse sentido, implica uma omissão que nega ou retira de alguém o que lhe era devido, seja porque o seu direito foi negado, seja porque a distribuição dos encargos não foi equitativa⁵⁵. Beauchamp e Childress sustentam, no entanto, que – após analisarem na sua obra seis diferentes teorias da justiça – “nenhuma teoria de justiça ou sistema de distribuição de cuidados de saúde é suficiente para construir uma reflexão sobre a política de saúde”⁵⁶.

À obra de Beauchamp e Childress são atribuídos dois grandes méritos: consolidar a força teórica da bioética, principalmente nos Estados Unidos⁵⁷ e ampliar o “sistema de princípios”⁵⁸ desenvolvido por *Belmont*, pois este se detinha às questões trazidas à baila pelas pesquisas

⁵² FERRER; ÁLVAREZ, 2008, p. 131.

⁵³ Quadro comparativo baseado na reflexão apresentada por FERRER; ÁLVAREZ, 2008, p. 134-139.

⁵⁴ BEAUCHAMP; CHILDRESS, 2013, p. 150-248.

⁵⁵ FERRER; ÁLVAREZ, 2008, p. 141.

⁵⁶ BEAUCHAMP; CHILDRESS, 2013, p. 292-293.

⁵⁷ DINIZ, D.; GUILHEM, D. *O que é bioética*. São Paulo: Brasiliense, 2002, p. 25.

⁵⁸ Nomenclatura utilizada por PESSINI, L.; BARCHIFINTAINE, C. de P. de. *Problemas atuais de bioética*. 6. ed. São Paulo: Centro Universitário São Camilo; São Paulo: Loyola, 2002, p. 47.

envolvendo seres humanos⁵⁹. Junges classifica a teoria principialista como anglo-saxã, individualista, secular, pragmática, racionalista e sanitaria⁶⁰. Em outras palavras, uma “resposta coerente e adequada ao seu tempo, porém, enrijecida em suas bases e em sua aplicação, frente à realidade enfrentada por outros grupos humanos, como o dos países do chamado Terceiro Mundo e às exigências ecológicas e biomédicas atuais”⁶¹.

Por muitos anos, o principialismo foi a corrente bioética mais aceita e difundida. Esse sucesso é atribuído ao seu esquema claro em relação a uma ética normativa, que deve ser prática e produtiva.

Em sua simplicidade e diretividade, forneceu uma linguagem para falar com um novo público, formado por médicos, enfermeiros e outros profissionais da saúde. Os princípios deram aos clínicos um vocabulário e categorias lógicas para percepções e sentimentos morais não verbalizados anteriormente, viabilizando meios no processo de compreensão das razões e da tomada de decisão na solução dos dilemas morais nos casos concretos.⁶²

Em resumo, a proposta principialista teve grande impacto no desenvolvimento da bioética e seu sucesso se deve, em grande parte, à simplicidade de suas abordagens teóricas e à fácil aplicação da teoria à tomada de decisão em casos específicos da biomedicina e, em parte, à seleção dos princípios que refletem pontos fundamentais da vida moral.

1.2.1.2 O contratualismo de Tristram Engelhardt

Derivado do contratualismo clássico, elaborado por Th. Hobbes (1588-1679), J. Locke (1632-1704) e J.-J. Rousseau (1712-1778), o neocontratualismo é uma teoria explicitamente deontológica que reconhece as razões últimas do dever ser no acordo convencional, estipulado entre os diversos indivíduos que fazem parte de uma comunidade. Nesse sentido

os juízos morais não são deduzidos dos juízos de fato, mas se fundamentam sobre o acordo dos indivíduos, sobre um ato de vontade dos indivíduos que exprimem um consenso. O consenso sobre seus valores e normas vem justificado procedimentalmente, imaginando, de acordo com o particular contratualismo de Kant (1724-1804), uma situação originária neutra, na qual os indivíduos adotam determinadas regras de escolha racional.⁶³

⁵⁹ Cf. PESSINI; BARCHIFINTAINE, 2002, p. 47.

⁶⁰ Cf. JUNGES, J. R. *Bioética*. Perspectivas e desafios. São Leopoldo: Unisinos, 1999, p. 23.

⁶¹ HERMONT DE MELO, J. *O Corpo Perdido*: uma análise bioética, antropológica cristã sobre a sociedade somática espetacular. Belo Horizonte: FAJE, 2007. Dissertação de mestrado em Teologia não publicada, p. 90.

⁶² IMMING, 2010, p. 213.

⁶³ IMMING, 2010, p. 115.

Tristram Engelhardt se propõe a elaborar uma bioética mínima para permitir a colaboração de cidadãos em empreendimentos comuns dentro do Estado moderno, ou melhor, pós-moderno.

Em sua teoria da bioética da autonomia, exposta na obra *Fundamentos da Bioética*, procura desenvolver uma moral pública mínima, aceita por todos. Um dos elementos que mais impressiona na obra de Engelhardt é o fato de fundamentar sua reflexão em torno de uma referida moralidade secular geral. Esta, por sua vez, reconhece a categoria de pessoa somente em agentes morais que possuem racionalidade moral no sentido de serem capazes de apreciar o fato de que as ações podem estar vinculadas a um sentido de merecimento de acusação ou merecimento de elogio.⁶⁴

O ponto de partida do autor para abordar a questão bioética é a tese que afirma que não existe uma moral de conteúdos, ou material, que seja universal. Antes de aprofundar este pensamento, é necessário estabelecer algumas diferenciações técnicas importantes no pensamento de Engelhardt, tais como a moralidade de conteúdos (*content-full morality*), a moralidade procedimental, os estranhos morais (*moral strangers*) e os amigos morais.

De antemão, estabelece-se que a moralidade de conteúdos concretos se opõe à moralidade procedimental. A moralidade procedimental “limita-se a estabelecer os devidos procedimentos para que as pessoas possam conferir autoridade moral às ações comuns por meio do consentimento”⁶⁵. Esta se refere somente à viabilidade formal ou empírica da norma. Já a moralidade de conteúdos concretos ou material “oferece diretrizes morais substantivas sobre o bem e o mal, além da proibição elementar de usar pessoas sem seu consentimento”⁶⁶, ou seja, é aquela que orienta sobre o que é bom e mau e que propõe condutas concretas para os indivíduos. Por sua vez, o conceito de estranhos morais é aplicado a “pessoas que não possuem em comum premissas morais ou normas de demonstração e inferência moral suficientes (*rules of evidence*) para resolver suas controvérsias morais por meio de argumentação racional válida”⁶⁷. Por fim, os amigos morais são “pessoas que compartilham elementos morais concretos suficientes para resolver suas diferenças por meio de argumentos racionais válidos ou por meio do recurso a uma autoridade moral, que ambos reconhecem como derivada de uma fonte diferente do consenso ou acordo entre as partes”⁶⁸. Pelo que foi exposto, percebe-se que os estranhos morais não possuem alternativa, para resolver suas diferenças morais, a não ser a via do acordo ou consenso entre as partes. Engelhardt acrescenta que os estranhos morais não precisam ser totalmente estranhos uns aos outros.

⁶⁴ IMMING, 2010, p. 115-116.

⁶⁵ FERRER; ÁLVAREZ, 2008, p. 207.

⁶⁶ FERRER; ÁLVAREZ, 2008, p. 207.

⁶⁷ FERRER; ÁLVAREZ, 2008, p. 208.

⁶⁸ FERRER; ÁLVAREZ, 2008, p. 208.

Uma moral universal é aquela que se aplica a todos, em todos os lugares. Em contrapartida, a ideia de universalidade de Engelhardt é contratualista, pois deseja que os grupos humanos aceitem um determinado conteúdo. Inclui a noção de uma racionalidade capaz de formular bens que, por força da razão, possam ser reconhecidos por todos como tal ficou superada com o fracasso moderno.

Tendo isto em vista, Engelhardt quer apresentar uma moralidade que possa guiar estranhos morais quando eles precisam colaborar na formulação de uma política de saúde nas cidades seculares pós-modernas. Trata-se de uma colaboração de estranhos morais de diversas comunidades morais na esfera pública. Nesse contexto, nada é compartilhado no nível do conteúdo concreto e as questões últimas não podem ser respondidas. Não se pode perder de vista a inspiração prática da análise de Engelhardt, cuja preocupação final é “abordar corretamente problemas concretos da bioética e da medicina contemporânea e não proporcionar uma explicação teórica a problemas filosóficos”⁶⁹. Madrid, a respeito afirma em outras palavras,

dada a realidade inevitável do pluralismo prevalente no mundo contemporâneo, e a capacidade limitada da racionalidade para resolver controvérsias, a autoridade moral secular deve ser gerada nos acordos concretos de indivíduos concretos, e ser limitada a eles. Seu projeto consiste na intenção de fornecer uma estrutura pela qual os indivíduos pertencentes a diferentes comunidades morais podem ser considerados ligados por uma estrutura comum⁷⁰.

Em Engelhardt, a condição de possibilidade para a existência dos estranhos morais é a necessidade da existência de uma sociedade pluralista secular pacífica na qual estes estranhos possam se encontrar e dialogar. Desta maneira, Engelhardt denomina aquelas sociedades dispostas a aceitar perspectivas morais diversas, de modo que seus habitantes estejam em condições de expressar seus pontos de vista sem temor de repreensão ou censura. É preciso lembrar que este autor faz uma distinção entre comunidade e sociedade:

O primeiro conceito refere-se a uma associação de indivíduos baseada em uma visão concreta, comum a todos eles, do bem; enquanto que o segundo aponta para as associações de indivíduos que não partilham de uma visão comum do bem, mas que podem tentar alcançar juntos um conjunto de objetivos importantes.⁷¹

A moralidade que rege a colaboração entre estranhos morais, para Ferrer e Álvarez, é o objeto de estudo de Engelhardt: “uma moralidade desprovida de conteúdo normativo concreto, cuja tarefa

⁶⁹ MADRID, R. La bioética de Tristram Engelhardt: entre la contradicción y la postmodernidad. *Revista Bioética*, v. 22, n. 3, 2014, p. 441-447. <https://doi.org/10.1590/1983-80422014223026>, p. 443.

⁷⁰ MADRID, 2014, p. 444.

⁷¹ MADRID, 2014, p. 444.

se reduz a estabelecer os limites da autoridade para agir de forma coercitiva”⁷². Estes autores afirmam que para Engelhardt os princípios fundamentais da moralidade secular são o princípio da permissão e o princípio da beneficência.

Permissão e beneficência são princípios em um duplo sentido: 1) servem como epígrafes (“chapter headings or indexes”) para ordenar questões morais e nos guiar na solução de problemas concretos e, nesse sentido, funcionam como normas; 2) indicam a fonte ou origem dos direitos e obrigações morais⁷³.

Em resumo, Engelhardt procura dar uma resposta ao problema do pluralismo ético. Além disso, segundo ele, é impossível basear uma proposta ética em pressupostos religiosos ou racionais, uma vez que não compartilhamos a mesma religião ou a mesma forma de compreender a razão. Assim, Engelhardt apenas encontra, como princípio que pode ser compartilhado por todos, o princípio da permissão. Este, permite a coexistência pacífica entre pessoas ou comunidades que não compartilham do mesmo conteúdo moral, ou nas palavras de Engelhardt, de estranhos morais⁷⁴. Este princípio é único que pode ser partilhado porque é puramente formal e ainda garante que cada comunidade viva em paz seus conteúdos éticos. Já os princípios éticos que possuem conteúdo, como o da beneficência ou o de justiça, somente podem se dar em comunidades particulares nas quais as pessoas se encontram como amigos morais.⁷⁵

Vale apontar que a justificativa geral das obrigações de beneficência é mais difícil de estabelecer, para ter validade para diversas comunidades morais, do que as obrigações que emanam apenas do princípio da permissão. Este último carrega apenas o requisito moral de respeito mútuo. No entanto, é mister recordar que

para Engelhardt, a noção de beneficência não é indispensável para a coerência do universo moral. É possível resolver disputas morais entre seres racionais sem recorrer à noção de beneficência ou à obrigação de agir de forma beneficente. Pode-se agir de maneira não benéfica sem violar a noção mínima de moralidade. (...). A ideia de beneficência não é indispensável para a compreensão da noção de comunidade pacífica, que é, do ponto de vista de Engelhardt, o núcleo essencial da comunidade moral.⁷⁶

⁷² FERRER; ÁLVAREZ, 2008, p. 218.

⁷³ FERRER; ÁLVAREZ, 2008, p. 218.

⁷⁴ Cf. CARRERA, J. Los fundamentos de la Bioética, de H Tristram Engelhardt, *Bioética & debat: Tribuna abierta del Institut Borja de Bioètica*, Barcelona, v. 17, n. 64, p. 12-16, 2011, p. 13.

⁷⁵ CARRERA, 2011, p. 14.

⁷⁶ FERRER; ÁLVAREZ, 2008, p. 219.

O princípio da beneficência indica que seria bom agir de maneira benéfica em nossas relações com os outros, embora não possa justificar o uso da força para forçar aqueles que não querem agir dessa forma. Pode-se dizer que se trata de um princípio exortativo e indeterminado, enquanto o princípio da permissão é constitutivo. Por esse motivo, para Engelhardt, “é mais fácil chegar a um consenso internacional sobre os critérios para consentimento informado do que para a distribuição de recursos de saúde”⁷⁷. Em outras palavras, é mais fácil determinar quando o verdadeiro consentimento informado foi dado do que estabelecer o mínimo apropriado de benefícios à saúde que a sociedade deve garantir.

Dessa maneira, a “autoridade moral para realizar ações que envolvam outras pessoas em uma sociedade secular e pluralista deriva da permissão das pessoas envolvidas”⁷⁸. O conteúdo fundamental do princípio indica que “sem permissão ou consentimento, não há autoridade moral e que as Ações que violam o princípio da permissão são ações condenáveis e colocam o agente fora da comunidade de entes morais em geral”⁷⁹. Resumindo, o princípio da permissão expressa o fundamento da autoridade para a resolução de conflitos morais na sociedade secular e pluralista. Essa autoridade é derivada do acordo dos participantes, uma vez que não pode ser derivada de argumentos racionais ou crenças comuns.

Na sociedade laica pluralista, como já foi apontado, não é possível encontrar uma definição de bens para todos os membros da sociedade. No entanto, o compromisso com a caridade continua a ser uma exigência da vida moral, porque sem o compromisso com a caridade a vida moral ficaria sem conteúdo concreto. Mas como as disputas sobre o bem e o mal só podem ser resolvidas, nesse tipo de sociedade, recorrendo ao princípio da permissão, deve-se admitir que este goza de prioridade conceitual sobre o princípio da beneficência.

Na reflexão de Engelhardt encontram-se outros princípios ligados à justiça, propriedade e autoridade política. No entanto, postula-se que os conceitos que foram apresentados dão indicação suficiente a respeito da proposta bioética de Engelhardt. Vale destacar que como para Engelhardt, na sua moralidade secular geral, a permissão é o princípio preponderante, logo somente aqueles que podem dar permissão são seres racionais autoexpressivos, isto é, são pessoas. Por fim, Tristram Engelhardt também, recentemente, passou a problematizar a bioética a partir da alcunha “global”.

Recentemente, Tristram Engelhardt também passou a problematizar a bioética a partir da alcunha “global”. Na coletânea *Global bioethics: the collapse of consensus*, da qual foi

⁷⁷ FERRER; ÁLVAREZ, 2008, p. 220.

⁷⁸ FERRER; ÁLVAREZ, 2008, p. 222.

⁷⁹ FERRER; ÁLVAREZ, 2008, p. 223.

organizador, discutiu a partir da negação da possibilidade de qualquer consenso moral universal baseado no paradigma do pensamento moderno da racionalidade discursiva, ou seja, com base no argumento secular, racional e lógico. Segundo o autor, essa impossibilidade decorre do fato de diferentes comunidades morais do globo discordarem – e muitas vezes disputarem – acerca da definição de premissas básicas e de regras de evidência sobre temas morais. Ou seja, o conflito ético não se daria apenas quanto à definição de práticas moralmente corretas ou verdadeiras, mas quanto ao caráter de base da própria moralidade.⁸⁰

1.2.1.3 O personalismo de Elio Sgreccia

Como já foi apontado no início dessa seção, a perspectiva personalista é, em bioética, a teoria que justifica “a tese da dignidade intrínseca da pessoa reconhecida em cada ser humano, independente da fase de desenvolvimento físico-psíquico, da condição de existência (saúde ou doença), ou da propriedade que possui, ou das capacidades que está em condição de manifestar”⁸¹. Pode-se citar três principais linhas de pensamento na bioética personalista, a saber, o personalismo relacional, o personalismo hermenêutico e o personalismo ontológico. Esta pesquisa, no entanto, restringe-se a uma abordagem sucinta do personalismo ontológico, que encontra em Sgreccia, no *Manual de Bioética*, o seu principal representante. Assim, a opção antropológica de Sgreccia é o personalismo ontologicamente fundamentado, que “se apresenta como uma visão integral da pessoa humana, sem reducionismos ideológicos ou biológicos”⁸² ou ainda “o fundamento da ... subjetividade está em uma existência e em uma essência, constituída na unidade de corpo e espírito”⁸³.

Vale lembrar que este modelo personalista não deve ser confundido com o individualismo subjetivista, que sublinha quase exclusivamente a capacidade de autodeterminação e de escolha, perspectiva muito difundida no pensamento anglo-saxão e nas correntes existencialistas. Em seu cerne, o personalismo de Sgreccia é uma antropologia cristã, ancorada na tradição aristotélico-tomista.

O cardeal italiano Elio Sgreccia considera que a bioética não deve se identificar com a ética médica, mas que a ética médica faz parte da bioética. O autor afirma que no campo da bioética “não se pode prescindir de uma antropologia filosófica de referência”, a partir da qual se possam compreender e valorizar a vida física, o amor conjugal, a procriação, a dor, a doença, a morte, a liberdade e as relações entre o indivíduo e a sociedade⁸⁴. Ele argumenta que não se deve pensar que

⁸⁰ CUNHA, Thiago; LORENZO, Cláudio. Bioética global na perspectiva da bioética crítica. *Revista Bioética*, Brasília, v. 22, n. 1, p. 116-125, jan./abr. 2014. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S1983-80422014000100013>, p. 119.

⁸¹ IMMING, 2010, p. 137.

⁸² SGRECCIA, E. *Manuale di bioética*. Milano: Vita e Pensiero, 1999, p. 27.

⁸³ SGRECCIA, 1999, p. 60.

⁸⁴ SGRECCIA, 1999, p. 26.

sobre o discurso de ética médica, ou bioética como tal, essas premissas de ordem filosófica sejam pura abstração, pois tanto a ética quanto a medicina têm por fim o homem, e este deve ser considerado na sua plenitude de valor. Imming ressalta que para Sgreccia

em cada homem está incluído o sentido do universo e todo o valor da humanidade: a pessoa humana é uma unidade, um todo, e não uma parte de um todo. A pessoa é fim e origem para a sociedade. Sgreccia refere que a revelação cristã dá a essa visão personalista, através da redenção e da comunhão com Deus, uma ampliação de horizontes e de valores que toca o divino, pois, para o homem de fé, cada ser humano é imagem de Deus.⁸⁵

Recordando as correntes apresentadas anteriormente com as respectivas compreensões do conceito de pessoa, percebe-se uma mudança radical na proposta do personalismo fundado ontologicamente. Para Sgreccia, “a pessoa humana é uma unidade; um todo, e não uma parte de um todo”⁸⁶. Pode-se afirmar ainda que

o personalismo ontológico tematiza a prioridade da natureza humana sobre as suas funções (sejam estas sensitivas, racionais, autoconscientes, voluntárias), pois considera que o ser pessoa faz parte da própria natureza de cada organismo biologicamente humano, em qualquer fase do desenvolvimento, independente da manifestação externa de determinadas operações ou das condições de possibilidade das suas expressões. Segundo a bioética personalista, a alternativa ontológica é radical: ou se é pessoa ou não se é pessoa.⁸⁷

Sgreccia define a essência da pessoa humana como corporeidade e espiritualidade unidas⁸⁸. Para Sgreccia, no ser humano, além de se perceber atividades de natureza biológica e corpórea, também apresenta atividades de caráter imaterial (ter ideias, capacidade de reflexão, amor espiritual e altruísta). Estas últimas somente são explicadas se houver um princípio que não pode ser identificado com a matéria e, portanto, é necessário postular um princípio imaterial e espiritual. Outro argumento utilizado é a capacidade de estabelecer relações, isto é, de estar no mundo com os outros⁸⁹. Nas palavras de Sgreccia:

A tradição personalista aprofunda suas raízes na própria razão do homem e no coração de sua liberdade: o homem é pessoa porque é o único ser em que a vida se torna capaz de reflexão sobre si, de autodeterminação; é o único ser vivo que tem a capacidade de captar e descobrir o sentido das coisas, e de dar sentido às suas expressões e à sua linguagem consciente.⁹⁰

⁸⁵ IMMING, 2010, p. 139.

⁸⁶ SGRECCIA, E. *Manual de bioética I: fundamentos e ética biomédica*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 79.

⁸⁷ IMMING, 2010, p. 140.

⁸⁸ SGRECCIA, 1999, p. 108.

⁸⁹ Cf. FERRER; ÁLVAREZ, 2008, p. 414.

⁹⁰ SGRECCIA, 2002, p. 79

Ferrer e Álvarez, a respeito desta temática, afirmam sobre o cardeal:

O autor deriva importantes consequências éticas dessa unidade substancial entre alma e corpo. Em primeiro lugar, o valor da vida humana, que só pode ser ameaçada quando estão em jogo os bens espirituais transcendentais da pessoa. Em segundo lugar, há a integridade da vida e do corpo, que só pode ser comprometida quando a própria vida física ou bens morais superiores estão em jogo.⁹¹

Pode-se afirmar ainda que a categoria de corporeidade é importantíssima para a bioética personalista, já que esta “assume uma posição radical sobre o significado do ser pessoa, identificando a unitotalidade do corpo e da alma como domínio do estatuto ontológico radical”⁹². Sobre a capacidade relacional apontada acima:

Para o personalismo, o “entrar em relação” emerge da análise da relação do indivíduo com as coisas e com a sociedade. A relação “eu-tu” é aquela que constitui e revela a pessoa. O Personalismo Ontologicamente Fundado diz que, desde o primeiro instante da cada existência humana, essa relação ontológica por meio da qual é constituída uma ligação com um “tu” é aquela em que se descobre a relação com um “eu” independente de cada um. Assim a relação “eu-tu” é extrínseca à pessoa, é um espaço criado para a ligação interpessoal.⁹³

Sgreccia assume uma posição crítica perante os princípios da bioética norte-americana. Embora admita que esses princípios contêm elementos válidos, ele considera que a ausência de um fundamento ontológico e antropológico adequado os torna estéreis e confusos⁹⁴.

É necessária uma sistematização e hierarquização [dos princípios] para harmonizar e unificar o significado. E isso somente pode acontecer reelaborando e redefinindo-os no contexto de uma teoria unificada, que encontre seu critério último na pessoa humana, da qual emanam alguns corolários ...⁹⁵.

Assim, o personalismo, ao contrário do principialismo, recorre a uma antropologia filosófica para equilibrar os conflitos entre princípios. Dessa maneira, supera a dificuldade de identificar a prioridade relativa de cada princípio, a fraqueza mais questionada do principialismo. Os princípios da bioética personalista são o princípio de defesa da vida física, o princípio da totalidade ou princípio

⁹¹ FERRER; ÁLVAREZ, 2008, p. 415.

⁹² IMMING, 2010, p. 142.

⁹³ RAMOS, D. L. de P.; LUCATO, M. C. O conceito de pessoa humana na bioética personalista (personalismo ontologicamente fundado). *Rev. Pistis Prax., Teol. Pastor.*, Curitiba, v. 2, n. 1, p. 57-75, jan./jun. 2010, p. 63.

⁹⁴ Cf. FERRER; ÁLVAREZ, 2008, p. 416.

⁹⁵ SGRECCIA, 1999, p. 173.

terapêutico, o princípio da liberdade e personalidade e o princípio da socialidade e responsabilidade.

Brevemente:

Princípio de defesa da vida física: enfatiza o direito à vida e à integridade física como fundamento de todos os demais princípios, pois sem a vida orgânica da pessoa específica nada pode ser feito.

Princípio da totalidade ou princípio terapêutico: justifica as intervenções que buscam fazer algum bem à saúde - como a restauração da parte prejudicada pela doença - a partir do bem da recuperação de todo o organismo e da pessoa.

Princípio da liberdade e responsabilidade: enfatiza a natureza inevitável do respeito pela autodeterminação (liberdade-responsabilidade) de pacientes e médicos.

Princípio da sociabilidade e subsidiariedade: destaca a vida como um bem social e a promoção do bem comum para alcançá-lo, e enfatiza a solidariedade (sociabilidade) do todo com a parte (justiça distributiva) e a necessidade de participação ativa dos beneficiários (subsidiariedade).⁹⁶

O primeiro princípio aponta que a vida física não representa uma bem externo à pessoa, visto que representa “o valor fundamental da pessoa mesma”⁹⁷. O princípio da totalidade se fundamenta no caráter unitário da corporeidade humana: “a corporeidade humana é um todo unitário que resulta de partes distintas, orgânicas e hierarquicamente unificadas entre si pela existência única e pessoal”⁹⁸. Este princípio ressalta que mesmo quando seja necessária uma ação mutiladora o princípio da integridade física não é suspenso, pelo contrário, a mutilação se converte no caminho para que se cumpra o preceito de preservar a vida.

Já sobre o princípio da liberdade e responsabilidade é necessário ressaltar que para Sgreccia o direito à defesa da vida possui prioridade respeito àquele, porque a vida é condição necessária para o exercício da liberdade. Dessa forma, não é possível se valer do direito de dispor da própria vida em nome da liberdade. Em outras palavras, para ser livre é preciso estar vivo.

Por fim, o princípio de sociabilidade e subsidiariedade provêm da teologia moral católica. O princípio obriga a pessoa, a todas as pessoas, “a se auto realizar participando na realização do bem de seus semelhantes”⁹⁹. Este princípio de sociabilidade se completa com o de subsidiariedade, um princípio derivado da Doutrina Social da Igreja Católica¹⁰⁰. Segundo este princípio a “sociedade possui a dupla obrigação de assistir ou ajudar mais onde as necessidades são mais graves e urgentes, sem suplantando ou substituir as iniciativas livres dos cidadãos, sozinhos ou em associação”¹⁰¹.

⁹⁶ INSUA, J. T. Principialismo, bioética personalista y principios de acción en medicina y en servicios de salud. *Persona y Bioética*, v. 22, n. 2, p. 223–246, 2019. DOI: 10.5294/pebi.2018.22.2.3, p. 232.

⁹⁷ SGRECCIA, 1999, p. 160.

⁹⁸ SGRECCIA, 1999, p. 163.

⁹⁹ FERRER; ÁLVAREZ, 2008, p. 419.

¹⁰⁰ A doutrina foi originalmente proposta pelo Papa Pio XI na encíclica *Quadragesimo anno* (1931).

¹⁰¹ FERRER; ÁLVAREZ, 2008, p. 419.

1.2.1.4 O utilitarismo de Peter Singer

O utilitarismo, como nos recorda Araújo, é uma “teoria ética que nos ajuda a resolver problemas morais, por meio de tipo de ponderação (cálculo) de utilidades, que pode incidir sobre ações, regras e instituições morais”¹⁰². A influência do utilitarismo no pensamento contemporâneo não precisa de nenhuma demonstração. Sob conceito de utilitarismo, encontram-se várias teorias éticas que possuem como denominadores comuns o princípio de utilidade, como critério supremo da moralidade, e a metodologia moral consequencialista. O princípio de utilidade também é denominado como o princípio da maximização da felicidade: “segundo a doutrina do utilitarismo clássico, o princípio poderia ser formulado da seguinte maneira: as ações humanas são moralmente boas se maximizam a felicidade ou o bem-estar e evitar a dor e o sofrimento para a maior parte das pessoas afetadas por elas”¹⁰³.

Peter Singer apresenta uma versão distinta desta tradição filosófica, baseando o utilitarismo no princípio da igual consideração de interesses. Segundo esta, “alega-se que o bem-estar dos indivíduos é aumentado conforme eles conseguem realizar aquilo que desejam”¹⁰⁴. Nas palavras de Singer:

O modo de pensar que esbocei é uma forma de utilitarismo. Difere do utilitarismo clássico pelo fato de “melhores consequências” ser compreendido como o significado de algo que, examinadas todas as alternativas, favorece os interesses dos que são afetados, e não como algo que simplesmente aumenta o prazer e diminui o sofrimento.¹⁰⁵

Essa posição tem a vantagem de “fugir de um possível paternalismo moral, ou seja, a decisão sobre o que é bom para alguém não é tomada por outra pessoa”¹⁰⁶. Dessa maneira, as pessoas são livres para escolherem o que mais lhes agrada. Nesse caso, “o agente moral é obrigado a considerar os desejos e interesses dos indivíduos que são afetados pela ação que ele tomará”¹⁰⁷.

Em relação ao utilitarismo, Peter Singer afirma que

¹⁰² ARAÚJO, L. S. *Ética utilitarista: problemas e respostas*. Uberlândia: UFU, 2015. Dissertação de mestrado em Filosofia não publicada. [dx.doi.org/10.14393/ufu.di.2018.1321](https://doi.org/10.14393/ufu.di.2018.1321), p. 11.

¹⁰³ FERRER; ÁLVAREZ, 2008, p. 298.

¹⁰⁴ ARAÚJO, 2015, p. 24.

¹⁰⁵ SINGER, P. *Ética Prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2012, p. 22.

¹⁰⁶ ARAÚJO, 2015, p. 24.

¹⁰⁷ ARAÚJO, 2015, p. 24-25.

a postura utilitarista é uma posição mínima, uma base no interesse próprio. Se pretendemos pensar eticamente, não podemos nos recusar a dar esse passo. Se vamos nos deixar convencer de que devemos extrapolar o utilitarismo e aceitar princípios ou ideias morais, precisamos dispor de boas razões para dar mais esse passo. Até que tais razões sejam aduzidas, temos alguns motivos para continuar utilitaristas.¹⁰⁸

No seu livro *Ética Prática*, Singer inicia dizendo que “algumas pessoas pensam que a moralidade está agora fora de moda. Elas concebem a moralidade como um sistema de proibições puritanas e antipáticas, cujo fim principal é impedir as pessoas de se divertirem”¹⁰⁹. Por isso, Singer começa discorrendo sobre o que a ética não é.

Singer afirma que a ética não é um conjunto de proibições, sobretudo de proibições de comportamentos sexuais, nem é um sistema ideal, nobre, mas inútil. A ética também não é um sistema de normas breves e simples. Neste ponto, afirma que a inteligibilidade da ética não depende da religião: “é suficiente dizer que nossa observação cotidiana de nossos semelhantes mostra claramente que o comportamento ético não requer acreditar no céu e no inferno”¹¹⁰. Por fim, Singer aponta que a ética não é relativa ou subjetiva. Neste aspecto, Singer aprofunda a discussão afirmando que este erro requer maior atenção: “este ponto requer uma discussão mais extensa do que os outros três”¹¹¹.

Singer afirma que existe um sentido no qual é preciso admitir a relatividade das normas e princípios morais. É verdade que uma determinada conduta pode ser moralmente correta em um contexto e inaceitável em outro porque as circunstâncias e consequências da ação que se realiza são distintas em ambos os casos. Para Singer, as consequências são naturalmente decisivas para a valoração moral das ações humanas. Ao defender esta tese, Singer utiliza o exemplo do sexo casual para ilustrar que a aplicabilidade dos princípios morais específicos é relativa ao tempo e ao espaço. É evidente que isso não quer dizer que o princípio não seja válido sempre que se deem determinadas circunstâncias ou que não existam princípios mais gerais com aplicação universal, como é o caso do “faça o que aumenta a felicidade e reduz o sofrimento”¹¹².

Na seção seguinte, Singer sustenta que uma pessoa vive uma vida moral quanto está convencida de que suas ações são corretas e pode, além disso, justificar racionalmente suas opções morais. Ainda afirma que quando a pessoas não consegue justificar as suas ações, ela não está vivendo em conformidade com as exigências da moralidade, por mais que suas ações concordem externamente com os valores morais. No entanto, nem qualquer justificação é suficiente. É necessário que ela

¹⁰⁸ SINGER, 2012, p. 22.

¹⁰⁹ SINGER, P. *Practical Ethics* – second edition. New York: Cambridge University Press, 1993, p. 1.

¹¹⁰ SINGER, 1993, p. 4.

¹¹¹ SINGER, 1993, p. 4.

¹¹² SINGER, 1993, p. 5.

pertença a uma classe determinada de justificações, isto é, para que uma determinada conduta seja moral ela deve ser aceitável desde uma perspectiva universal, pois um princípio ético não pode ser justificado se favorece somente aos interesses de um grupo. No entanto, isto não significa que cada juízo moral precise ser aplicado universalmente, pois as circunstâncias precisam ser tomadas em conta. Em outras palavras:

O ponto de vista ético me obriga a tomar em consideração os interesses de todos aqueles que são afetados por minha decisão. Assim, requer que eu pese todos os interesses envolvidos em minha decisão. Devo escolher o curso de ação que maximize os interesses de todos os afetados. Em outras palavras, a moralidade me diz que devo escolher as ações cujas consequências resultem no melhor equilíbrio possível do bem (entendido como consideração de interesses) para todos os afetados.¹¹³

Singer reconhece que seu pensamento é “uma forma de utilitarismo”¹¹⁴, que não se identifica sem mais com o utilitarismo clássico. Difere deste justamente ao definir as “melhores consequências”¹¹⁵ como aquelas que, levando em consideração todos os fatores em jogo, atendem melhor aos interesses de todos os afetados. Não se trata somente de aumentar o prazer e diminuir a dor.

Singer propõe como princípio básico de igualdade o princípio de igual consideração de interesses. Quando se emite um juízo moral, se está obrigado a ir além dos próprios interesses, pois, – como se apresentou – o juízo moral exige levar em consideração o interesse de todos os afetados. O princípio enunciado exige que outorguemos o mesmo peso em nossas considerações morais aos interesses de todos aqueles afetados por nossas decisões. Assim, o sexo, a etnia, a simpatia, o quociente intelectual dos interessados são irrelevantes ao pesar os interesses das pessoas. A única característica relevante é, precisamente, possuir interesses. Nas palavras de Singer:

A essência do princípio de igual consideração de interesses é que atribuímos igual peso em nossas deliberações morais aos interesses semelhantes de todos aqueles afetados por nossas ações. Isso significa que, se apenas X e Y forem afetados por um possível ato, e se X puder perder mais do que Y ganhar, é melhor não realizar o ato. Não podemos, se aceitarmos o princípio da consideração igualitária dos interesses, dizer que praticar o ato é melhor, apesar dos fatos descritos, porque estamos mais preocupados com Y do que com X. O que o princípio realmente significa é: um interesse é um interesse, de quem quer que seja.¹¹⁶

¹¹³ FERRER; ÁLVAREZ, 2008, p. 305.

¹¹⁴ SINGER, 1993, p. 14.

¹¹⁵ SINGER, 1993, p. 14.

¹¹⁶ SINGER, 1993, p. 21.

Para Peter Singer o princípio fundamental de igualdade é o de igual consideração de interesses. Esse é o único critério moral básico que pode garantir a igualdade de todos os seres humanos, apesar das diferenças entre eles. As garantias deste princípio, no entanto, não podem ser limitadas aos seres humanos. Nosso autor expande o princípio além de nossa espécie, afirmando que não podemos ignorar os interesses de outras espécies, como os animais. Ele afirma:

O argumento para alargar o princípio de igualdade além de nossa própria espécie é simples. Não representa mais do que uma compreensão clara do princípio da consideração igualitária de interesses. Vimos que este princípio implica que nossa preocupação com os outros não deve depender de como eles são ou das habilidades que possuem (embora precisamente o que essa preocupação exige que façamos possa variar de acordo com as características daqueles afetados pelo que fazemos). É com base nisso que podemos dizer que o fato de algumas pessoas não serem membros de nossa raça não nos dá o direito de explorá-las, e o fato de algumas pessoas serem menos inteligentes do que outras não significa que seus interesses possam ser desconsiderados ou desvalorizados. O princípio também implica que o fato de os seres não serem membros da nossa espécie não nos dá o direito de explorá-los e, da mesma forma, implica que o fato de outros animais serem menos inteligentes do que nós, não significa que seus interesses possam ser desconsiderados ou desvalorizados.¹¹⁷

Na reflexão sobre “o que há de errado em matar?”¹¹⁸, Singer aponta que para o utilitarismo clássico ou hedonista “o status de ‘pessoa’ não é *diretamente* relevante para o que há de errado em matar”¹¹⁹, e considera que “há, evidentemente, algo de estranho em se opor ao homicídio, não por causa do mal feito à vítima, mas por causa do efeito que o homicídio terá nos outros”¹²⁰. Singer comenta, com ironia, sobre esta forma de entender a proibição do homicídio, fundamentada nos danos causados à sociedade ao invés dos danos para a vítima: “É preciso ser um utilitarista hedonista obstinado para não ser incomodado por essa estranheza”¹²¹.

Já o utilitarismo de preferências, a vertente de Singer, não julga as ações por sua aptidão para maximizar o prazer e minimizar a dor. Para esta vertente do utilitarismo, o que conta é que as ações estejam em harmonia com as preferências dos afetados pelas ações em questão. Assim, matar uma pessoa que deseja viver é moralmente incorreto.

De acordo com o utilitarismo de preferência, uma ação contrária à preferência de qualquer ser é errada, a menos que essa preferência seja superada por preferências contrárias. Matar uma pessoa que prefere continuar vivendo é, portanto, errado, sendo as outras coisas iguais.

¹¹⁷ SINGER, 1993, p. 56.

¹¹⁸ SINGER, 1993, p. 83-109.

¹¹⁹ SINGER, 1993, p. 91.

¹²⁰ SINGER, 1993, p. 91.

¹²¹ SINGER, 1993, p. 91.

Que as vítimas não estejam por perto depois do ato para lamentar o fato de as suas preferências terem sido desrespeitadas é irrelevante.¹²²

Por fim, vale apresentar o último parágrafo do *Ética Prática* no capítulo em que Singer se pergunta sobre a razão para viver moralmente.

'Por que agir moralmente?' não pode ser dada uma resposta que forneça a todos razões irresistíveis para agir moralmente. O comportamento eticamente indefensável nem sempre é irracional. Provavelmente precisaremos sempre das sanções da lei e da pressão social para fornecer razões adicionais contra violações graves das normas éticas. Ao mesmo tempo, aqueles que são reflexivos o suficiente para fazerem a pergunta que discutimos neste capítulo também são os que mais provavelmente apreciarão as razões que podem ser oferecidas para adotar o ponto de vista ético.¹²³

1.2.2 A insuficiência das respostas tradicionais para os problemas bioéticos globais

Na seção anterior, foram tematizadas, sumariamente, as propostas das correntes bioéticas do principialismo, do contratualismo, do personalismo e do utilitarismo. Agora, indica-se a insuficiência dessas propostas bioéticas para lidar com os problemas bioéticos de uma sociedade globalizada. Após apresentar as insuficiências, contextualizam-se alguns problemas bioéticos atuais da nossa sociedade globalizada. Por fim, verifica-se o que torna um problema uma questão global e o que torna uma questão global um problema bioético. Depois desta análise, será possível – no capítulo seguinte – postular que a bioética global é um esforço válido na clarificação e no desenvolvimento de respostas tanto aos desafios quanto aos problemas advindos da globalização.

1.2.2.1 A insuficiência das respostas tradicionais

Com a intensificação do processo de globalização após os anos 1990, segundo Cunha e Lorenzo, a bioética passou “a abordar os conflitos éticos das ciências da vida e da saúde em escala cada vez mais global”¹²⁴. Estes autores sustentam que

Os desafios decorrem de uma peculiaridade da saúde global, cuja conceituação exige reconhecer, ao menos descritivamente, as profundas desigualdades nas condições de saúde e doença entre diferentes populações do globo. Desde um ponto de vista prescritivo, impõe a reflexão sobre as responsabilidades éticas da comunidade internacional tanto na manutenção

¹²² SINGER, 1993, p. 94.

¹²³ SINGER, 1993, p. 335.

¹²⁴ CUNHA; LORENZO, 2014, p. 117.

das condições estruturais que perpetuam as desigualdades globais em saúde quanto na transformação dessas condições.¹²⁵

Na identificação da insuficiência das respostas tradicionais, apropria-se aqui de elementos da reflexão filosófica da Escola de Frankfurt – notadamente de Habermas – e dos estudos sobre colonialidade e da chamada bioética crítica a partir da perspectiva de Cunha, desenvolvida em sua tese de doutoramento no Programa de Pós-graduação em Bioética da Faculdade de Ciências da Saúde, da Universidade Federal de Brasília, defendida em 2014, intitulada *Bioética crítica, saúde global e agenda do desenvolvimento*¹²⁶. Nesta tese, o autor salienta que

a consolidação da saúde global como campo de práticas, políticas e estudos implica novos desafios para a bioética, especialmente para sua epistemologia tradicional, historicamente vocacionada à análise de microproblemas e conflitos morais biomédicos e biotecnológicos. Os desafios decorrem de uma característica da saúde global, cuja conceituação exige reconhecer, ao menos descritivamente, as profundas desigualdades nas condições de saúde e doença entre diferentes populações do planeta. Desde um ponto de vista prescritivo, impõe a reflexão acerca das responsabilidades da comunidade internacional tanto na manutenção das condições estruturais que perpetuam as desigualdades globais em saúde quanto na transformação de tais condições. Tais desafios tornam-se ainda mais prementes quando a saúde é posicionada como justificativa para a definição de uma nova pauta para o desenvolvimento mundial, tal como assinalada nos debates para a chamada Agenda do Desenvolvimento pós-2015¹²⁷.

A primeira insuficiência a ser apontada se refere ao não aprofundamento ou à inexistência, nas propostas tradicionais de bioética, da reflexão sobre o papel dos processos históricos de colonização e sua relação com os problemas transnacionais. Recordar-se que um princípio fundamental utilizado pelos autores da teoria crítica era que “o conhecimento da história deveria, incontornavelmente, ser a fonte de compreensão das estruturas e interações socioculturais que estabeleceram as relações de dominação e exclusão”¹²⁸. Dessa maneira,

sob tal ótica, ao pensar a saúde global a bioética crítica considera que o processo histórico de colonização dos continentes americano, africano e asiático, com a destrutiva exploração de suas riquezas, escravização de seus povos e estimulação de guerras étnicas, além de ter favorecido o enriquecimento da Europa foi, em grande parte, responsável pelos problemas hoje apresentados na qualidade política da governança, nas disparidades sociais e na baixa renda da maioria das ex-colônias, o que se reflete nas atuais condições de saúde da população global.¹²⁹

¹²⁵ CUNHA; LORENZO, 2014, p. 117.

¹²⁶ CUNHA, T. R. da. *Bioética crítica, saúde global e a agenda do desenvolvimento*. Brasília: Unb, 2014. Tese de doutorado em Bioética não publicada.

¹²⁷ CUNHA, 2014, p. 1.

¹²⁸ CUNHA; LORENZO, 2014, p. 121.

¹²⁹ CUNHA; LORENZO, 2014, p. 121.

Na apresentação das teorias tradicionais, realizada na seção precedente, é possível perceber que as formulações teóricas de Engelhardt, de Beauchamp e Childress, de Sgreccia e de Singer foram construídas em uma perspectiva claramente a-histórica em relação ao processo de colonização moderna. A teoria crítica propõe justamente que a ciência, e consequente a bioética, “ao investigar a natureza e as sociedades, deve estar moralmente motivada pela busca de emancipação dos grupos humanos submetidos ao sofrimento da exclusão e da exploração historicamente determinadas”¹³⁰.

Em uma sociedade caracterizada pela interconectividade global tanto a negação da possibilidade de consensos coletivos (Engelhardt) quanto a moralidade comum universal e seus princípios apriorísticos (Beauchamp e Childress) não atendem às necessidades reais e não possibilitam a resolução de conflitos. Esta é a segunda insuficiência. É necessário recordar que a compreensão da gestão compartilhada, no campo da saúde global, entre Estados e grupos corporativos dominantes sobre a produção e distribuição de conhecimentos, geração de novas tecnologias e ofertas de bens e serviços é conflituosa, visto que os grupos corporativos e empresas transnacionais são movidos por uma *racionalidade instrumental*, que não leva em consideração a moralidade das ações na execução de sua estratégia. Nesse sentido,

a *bioética crítica* refuta as considerações de Engelhardt, para uma *bioética global* baseada em contratualismo liberal radical que busca apenas acordos interpessoais, que o autor, não por coincidência, denomina como *mercado de interesses morais*. Em verdade, essa proposição apenas mascara as implicações das relações de poder que envolvem o encontro entre indivíduos, grupos ou países, e significa – *a priori* – o posicionamento em favor dos grupos historicamente privilegiados pelas relações de poder no cenário global. Do mesmo modo, embora seja louvável o esforço de Beauchamp e Childress para incorporar preocupações sociais globais em seu princípio da justiça, a defesa do direito “mínimo” à saúde reproduz a lógica de exclusão à medida que moralmente aceita que pequenos grupos de indivíduos tenham pleno acesso aos bens e serviços de saúde, enquanto a maior parte da população planetária receba apenas um pacote “mínimo” de saúde arbitrariamente definido pelos que detêm o poder. Além disso, sua justificativa baseada em pretensão realismo e a preocupação com a “eficácia” do sistema global expressam a utilização de uma racionalidade tipicamente instrumental, que toma o modo de organização econômica atual como realidade impossível de ser alterada – e portanto apenas passível de ser remediada mediante a busca da redução de gastos.¹³¹

Tendo esta realidade em vista, é necessário que a bioética – com vistas a examinar adequadamente os conflitos ligados à saúde global e sua relação com o aprofundamento das desigualdades – consiga reverter e fazer frente a essa racionalidade instrumental. Esta racionalidade

¹³⁰ CUNHA; LORENZO, 2014, p. 122.

¹³¹ CUNHA; LORENZO, 2014, p. 123.

instrumental impede de reconhecer e considerar aspectos como o racismo estruturante da modernidade, as implicações da colonialidade, a exploração do meio ambiente, a exploração das comunidades tradicionais isoladas, a concentração exacerbada de riqueza, entre outros, na sua reflexão. Para esclarecer este aspecto, vale aprofundar o conceito de racionalidade instrumental e relacioná-lo com os conceitos de colonização do mundo da vida e com o conceito de racionalidade comunicativa, isto é, a relação do mundo da vida com o sistema. A respeito destes conceitos de Habermas:

A temática da relação entre mundo da vida e sistema é nuclear no pensamento do filósofo alemão. Além disso, os efeitos e tensões entre mundo da vida e sistema são perceptíveis na nossa sociedade através da restrição progressiva da comunicação, do domínio técnico, da burocracia exacerbada, da racionalização das normas e da ideologia tecnocrática. Trata-se de algo presente na vida diária de todos nós, não expresso propriamente em termos habermasianos, mas percebido vivencialmente, por exemplo, através do aumento do custo de vida, dos impostos, dos gastos públicos, da burocratização, dos movimentos de luta por igualdade social, entre outros.¹³²

A racionalidade comunicativa se caracteriza por ser “originária do mundo da vida e constitui-se como razão essencialmente dialógica e, por isso, intersubjetiva, que se exprime na afirmação e resolução de pretensões de validade e está na base de todo processo de entendimento”¹³³. Assim, no agir comunicativo a linguagem natural é utilizada como fonte de integração social e a racionalidade comunicativa remete às múltiplas formas de satisfação discursiva das pretensões de validade. Na ação comunicativa o entendimento é o mecanismo coordenador das interações e o *télos* visando nessas interações é o entendimento mútuo.

Habermas, quando analisa os processos de modernização, formula uma hipótese global segundo a qual “um mundo da vida em vias de racionalização é paulatinamente desligado da economia e da administração do Estado, isto é, de esferas de ação organizadas formalmente e em processo de complexificação; e no decorrer desse processo ele é submetido a elas”¹³⁴. Essa dependência assume as formas patológicas de uma *colonização interna*, “à medida que os desequilíbrios que ocorrem na reprodução material já não podem ser compensados, a não ser por meio de entraves na reprodução simbólica do mundo da vida”¹³⁵.

¹³²THEISEN, T. J. *A relação entre mundo da vida e sistema em Jürgen Habermas*. Belo Horizonte: FAJE, 2018. Dissertação de mestrado em filosofia não publicada, p. 10-11.

¹³³ THEISEN, 2018, p. 23.

¹³⁴ HABERMAS, J. *Teoria do agir comunicativo: sobre a crítica da razão funcionalista*. São Paulo: WMF Martins, 2012. v. 2, p. 552.

¹³⁵ HABERMAS, TAC II, p. 552.

Assim, quando os mecanismos sistêmicos suprimem formas de integração social, mesmo nas áreas em que uma coordenação da ação dependente de consenso não pode ser substituída, isto é, onde a própria reprodução simbólica do mundo da vida está em questão, “a *mediatização* do mundo da vida se transforma em sua *colonização*”¹³⁶. Esta colonização será, então, a responsável pelo aparecimento das patologias nas sociedades modernas. Em resumo, pode se afirmar que o mundo da vida, regido pela razão comunicativa, está ameaçado em sua sobrevivência pela interferência dessa razão instrumental. A colonização do mundo da vida ocorre por parte do sistema quando este desativa as esferas regidas pela razão comunicativa e impõe-lhe a razão instrumental, tecnocrática. A interferência do subsistema estatal na esfera do mundo vivido é a burocratização, e a do subsistema econômico, a monetarização. O mundo da vida é o lugar no qual se dá a busca comunicativa de consensos através da ação comunicativa (racionalidade comunicativa). Por sua vez, o sistema, através dos subsistemas dirigidos pelo meio poder e pelo meio moeda, é o espaço no qual ocorrem as ações estratégicas.

Para se fazer frente a esta colonização, Habermas – primeiramente na *Teoria do Agir Comunicativo* – acreditava no potencial do protesto, entendido como resistência às tendências de colonização do mundo da vida pelo sistema. Habermas, no entanto, reconheceu um diagnóstico pessimista, pois diante dessa colonização o mundo da vida pode apenas resistir, mas não inverter o processo. Esse diagnóstico pessimista, defendido por Habermas é alterado com a publicação de *Direito e Democracia*. Neste, Habermas atribui ao direito o importante papel de mediar a influência, agora multidirecional, entre o mundo da vida e sistema e com isso flexibiliza as fronteiras entre as duas esferas.

Em resumo o mundo da vida e o sistema se necessitam e se complementam. O sistema na modernidade, contudo, acabou se expandindo de tal forma que passou a colonizar o mundo da vida, gerando patologias. Habermas, tendo isto em vista, tenta encontrar formas pelas quais o mundo da vida pode fazer frente às investidas do sistema. Ele as encontra nos potências de protesto, no primeiro momento, e no direito em um segundo momento.

O direito, neste segundo momento, adquire preponderância, pois a linguagem formal do direito permite que o resultado dos fluxos comunicativos seja transformado em imperativos que os códigos do poder e da moeda são capazes de entender. Portanto, Habermas concebe a possibilidade de que as esferas do sistema e do mundo da vida se influenciem mutuamente.

¹³⁶ HABERMAS, TAC II, p. 355 e 576.

As propostas bioéticas apresentadas anteriormente, como mostrado acima, não levam em consideração a complexidade das relações de uma sociedade globalizada. Dessa forma, a insuficiências dessas propostas se encontra, primeiramente, no fato de não atenderem às necessidades reais da sociedade e não possibilitarem a resolução de conflitos, inclusive não levando em consideração os processos de colonização e colonialidade. A segunda insuficiência se encontra justamente em não reconhecer o potencial destrutivo do sistema, expresso em termos de burocratização e monetarização, e de sua racionalidade instrumental. É evidente que a racionalidade instrumental é importante para a sociedade, visto que ela automatiza e sistematiza questões que seriam inviáveis serem realizadas por debate público. Na racionalidade comunicativa, ao contrário, se leva em consideração a questão da compreensibilidade e as reivindicações das pretensões de verdade para os enunciados, da veracidade ou sinceridade das intenções e da correção ou justeza das relações. A bioética global é necessária em função dos efeitos sociais, econômicos e ambientais da globalização.

É certo que a bioética continua se defrontando com problemas associados ao avanço científico e tecnológico, mas para lidar adequadamente com as questões globais em saúde, ciências da vida e pesquisa, será necessária mais do que as perspectivas tradicionais podem oferecer. Vários problemas atuais, na agenda da bioética, são consequências dos processos de globalização e da sua ideologia dominante, o neoliberalismo. Henk Ten Have lembra que “o poder do dinheiro e dos interesses comerciais, em vez do poder da ciência e da tecnologia, produz muitos dos desafios bioéticos de hoje”¹³⁷.

Foi demonstrado que as perspectivas bioéticas tradicionais não dão conta de responder aos problemas bioéticos globais. No entanto, não se mostrou o que é um problema bioético global ou como eles se apresentam na sociedade. Assim, na seção seguinte, elencam-se – de maneira suscita – alguns problemas bioéticos globais. Além disso, identifica-se quais os parâmetros para que um problema seja reconhecido como um problema bioético global.

1.2.2.2 Os problemas bioéticos globais

O professor Henk Ten Have, no *Global Bioethics – An introduction*, apresenta, no seu capítulo introdutório, alguns exemplos de problemas bioéticos globais. Nesta reflexão, faz-se referência a dois casos indicados por ele. Inicia-se a reflexão com a maternidade comercial, seguida do comércio de tecidos.

¹³⁷ TEN HAVE, 2016, p. 51.

Rhonda e Gerry Wile, do Arizona, não podiam ter filhos. A fertilização *in vitro* não era uma opção porque o útero de Rhonda era anormal. Foram para a Índia, onde um número crescente de clínicas e serviços são especializados em maternidade substituta. Eles agora têm três filhos concebidos com o esperma de Gerry com uma doadora de óvulos indiana. Duas mulheres indianas carregaram a gravidez em troca de US \$6.000 cada. A maternidade substitutiva é legal na Índia desde 2002. A indústria de barrigas de aluguel está crescendo rapidamente, com mais de 1.000 clínicas atualmente. A esmagadora maioria dos clientes vem de fora do país. A Índia se tornou o maior fornecedor de bebês a casais inférteis nos países ocidentais.¹³⁸

Este caso realça o fenômeno global do turismo médico. Os pacientes, geralmente de países ricos, viajam para clínicas privadas em países pobres para receber tratamento ou intervenção. Este fenômeno leva a novos debates e preocupações em bioética. Não é apenas a tecnologia enquanto tal que cria questões morais, mas a sua diferente utilização em todo o mundo. Os cidadãos de países nos quais é proibida a maternidade substitutiva, podem através da internet, obter serviços médicos que não são permitidos no seu próprio país. Sobre a maternidade substitutiva Ten Have afirma que

pagar às mulheres para que transportem uma criança para outras pessoas produz preocupações éticas específicas. Estima-se que todos os anos 10.000 casais estrangeiros visitam a Índia para serviços reprodutivos. A maioria das mães substitutas são muito pobres e de comunidades marginalizadas. Enfrentam os riscos de gravidez sem benefícios adequados, uma vez que a maior parte do dinheiro pago vai para clínicas e corretores.¹³⁹

Além desses fatores, é indispensável pensar em outros fatores tais como a exploração, depreciação e estigmatização das mulheres vistas como incubadoras humanas numa sociedade que já é patriarcal.

Outro problema ético global é o comércio de tecidos humanos.

Em fevereiro de 2012, a polícia da Ucrânia revistou um micro-ônibus que por acaso estava carregado com ossos e tecidos humanos. Documentos indicavam que os restos mortais de ucranianos eram destinados a uma fábrica na Alemanha que processava partes de corpos humanos para implantação em seres humanos. A fábrica pertencia à RTI Biologics, uma empresa de produtos médicos com sede na Flórida. Ossos, dentes e outras partes do corpo recuperados ilegalmente de cadáveres em necrotérios ucranianos foram vendidos no mercado internacional.¹⁴⁰

A respeito do comércio de tecidos, Henk Ten Have indica que os Estados Unidos são o maior produtor e exportador deste tipo de produtos devido às suas interconexões globais. Estes tecidos

¹³⁸ TEN HAVE, 2016, p. 3.

¹³⁹ TEN HAVE, 2016, p. 3.

¹⁴⁰ TEN HAVE, 2016, p. 4.

podem ser doados em um país, processados em outros e ainda exportados para outros. Estima-se que o mercado global de tecidos é enorme, visto que “nos Estados Unidos, 2 milhões de produtos são derivados de tecido humano e vendidos. Reciclar cadáveres é um grande negócio. Um único corpo vale entre \$ 80.000 e \$ 200.000¹⁴¹ em produtos”¹⁴². Nesse negócio global, no entanto, as famílias que doam tecidos altruisticamente não sabem que esses tecidos são processados e vendidos por empresas comerciais¹⁴³. Em alguns lugares, as famílias nem mesmo são informadas de que os tecidos são removidos do corpo de seus entes queridos e os destinatários, por outro lado, nem sempre são informados de que tecidos processados de um cadáver estão sendo implantados. Ten Have salienta que não só é impossível avaliar a segurança dos produtos, pois a falta de rastreabilidade impede as respostas da saúde pública em caso de infecções. Os especialistas afirmam que “somos mais cuidadosos com os cereais do que com os tecidos humanos, uma vez que os cereais possuem códigos de barras que permitem a recuperação, se necessário”¹⁴⁴.

Os exemplos apresentados elucidam que os temas bioéticos atuais foram além do seu escopo tradicional. Temas como o turismo médico, ajuda humanitária, tráfico e desastres ambientais não faziam parte da agenda da bioética. Ao mesmo tempo, os temas tradicionais continuam a envolver o debate bioético. Embora seja possível argumentar que fenômenos como corrupção, exploração, vulnerabilidade sempre estiveram presentes na história da humanidade e, dessa maneira, nada novo estaria acontecendo na bioética. É necessário ressaltar, no entanto, que os exemplos apresentados possuem uma característica em comum: a sua dimensão global. Tecidos humanos são traficados através de fronteiras, informações genéticas são coletadas em um país e processadas em outro, se a maternidade substitutiva for proibida em um país, pela *internet* é possível encontrar outros países nos quais essa prática é permitida. Assim, não é apenas caso de surgir novos assuntos para o debate ético, mas a dimensão global destes também tornou problemáticas as abordagens éticas existentes. A globalização ampliou de tal forma a agenda da bioética, agregando novos temas de preocupação ética, mas também proporcionou um escopo mais amplo aos temas tradicionais, chamando em questão como avaliar esses assuntos em todo o mundo. Henk Ten Have salienta que

devido aos processos de globalização, a bioética hoje se depara com uma gama mais ampla de desafios, pois a saúde e a medicina se espalharam pelo globo. A globalização não apenas

¹⁴¹ Os valores referem-se a dólares americanos.

¹⁴² TEN HAVE, 2016, p. 4.

¹⁴³ Cf. TEN HAVE, 2016, p. 4.

¹⁴⁴ TEN HAVE, 2016, p. 4.

introduz novos tópicos de debate, mas também questiona as estruturas éticas existentes da bioética. O resultado é uma nova etapa ou um novo tipo de bioética: a bioética global.¹⁴⁵

É preciso ter em consideração, não obstante, que fenômenos relacionados à globalização não são idênticos aos problemas globais. Falar sobre o tema da saúde global é diferente de expor o problema global das desigualdades em saúde. Dessa maneira, “ao discutir os problemas bioéticos globais, duas questões precisam ser diferenciadas: o que torna uma questão um problema bioético e o que torna um problema em um problema global?”¹⁴⁶.

Resumidamente, o que torna um problema um problema global é a presença das características de escala mundial¹⁴⁷, interconexão¹⁴⁸, persistência¹⁴⁹, escopo geral¹⁵⁰ e necessidade de ação global¹⁵¹. Identificar, entretanto, uma questão como global, não significa – necessariamente – que se trata de um problema global. O turismo, por exemplo, é um fenômeno global, mas não é considerado um problema. Torna-se problemático, no entanto, no caso de uma pandemia, como a COVID-19.

¹⁴⁵ TEN HAVE, 2016, p. 10.

¹⁴⁶ TEN HAVE, 2016, p. 55.

¹⁴⁷ O problema não está geograficamente localizado em um espaço ou lugar específico. Por exemplo, a migração, quando não afeta apenas um número limitado de países, tem efeitos que não são especificamente localizados (cf. TEN HAVE, 2016, p. 56).

¹⁴⁸ Um problema global geralmente está associado a outros problemas, isto é, os problemas globais se manifestam em certas áreas enquanto são causados em outras áreas. O fato de os problemas estarem interconectados significa que será difícil resolver um problema sem abordar outros problemas e, às vezes, focar em apenas um problema exacerba outro. Por exemplo, o aumento das temperaturas em todo o mundo é, principalmente, o resultado de estilos de vida poluentes no mundo desenvolvido; o aumento de temperaturas resulta no aumento do nível do mar; no risco de inundação em países distantes e coloca em risco a vida de pessoas que comumente são pobres. Os indivíduos são afetados no nível micro, enquanto os problemas globais são criados no nível macro (TEN HAVE, 2016, p. 56).

¹⁴⁹ Os problemas globais evoluíram com o tempo e não desaparecerão facilmente; muitas vezes têm um caráter sistêmico. Abordá-los requer uma perspectiva de longo prazo visto que as questões estão interconectadas e não há uma autoridade superior que possa resolvê-las. Esse tipo de problema exige cooperação real no desenvolvimento de políticas globais (TEN HAVE, 2016, p. 56).

¹⁵⁰ Um problema global não tem limites. Não é um problema para alguém ou para um número limitado de pessoas, mas para todos. Esta é uma diferença com a bioética convencional que se concentra nos desafios das novas tecnologias que são relevantes para um grupo comparativamente pequeno de médicos, pacientes e legisladores em um pequeno número de países (TEN HAVE, 2016, p. 56).

¹⁵¹ Os problemas são globais se não puderem ser resolvidos por meio de ações bilaterais separadas; um estado ou organização não pode resolver efetivamente um problema global. Existe uma necessidade de colaboração. Os problemas também vão além da potência de atores individuais; eles só podem ser enfrentados por meio da ação coletiva (TEN HAVE, 2016, p. 56).

Já o que torna uma questão um problema bioético é a presença de relevância específica para a saúde e para a vida humana¹⁵² e, também, quando representa um desafio normativo¹⁵³. Contudo, ainda não está claro o que caracteriza um problema. Os dois critérios mencionados explicam por que os problemas globais são problemas bioéticos. Eles não esclarecem o que torna essas questões e preocupações problemas em primeiro lugar. Três características dos problemas podem ajudar a esclarecer ainda mais a questão dos problemas da bioética global, a saber, o que torna uma questão em um problema é a sua ambiguidade¹⁵⁴, sua situação¹⁵⁵ e seu horizonte¹⁵⁶.

Esquemáticamente, pode-se apresentar a discussão dessa maneira:

Figura II¹⁵⁷ **Quadro ilustrativo**

¹⁵² Por muito tempo, as mudanças climáticas não foram consideradas um problema relevante para a bioética. Isso mudou quando os dados mostraram cada vez mais o impacto do aumento das temperaturas na saúde. Portanto, quando um problema global está impactando negativamente a saúde e a vida humana, torna-se problemático. Ser relevante também implica que o enfrentamento do problema requer contribuições das ciências da vida, da saúde, da pesquisa em saúde e das biotecnologias. O primeiro critério para ser um problema bioético, portanto, é que a questão esteja relacionada à saúde e à vida humana. No entanto, isso identifica principalmente a biodimensão, e não o aspecto ético (TEN HAVE, 2016, p. 58).

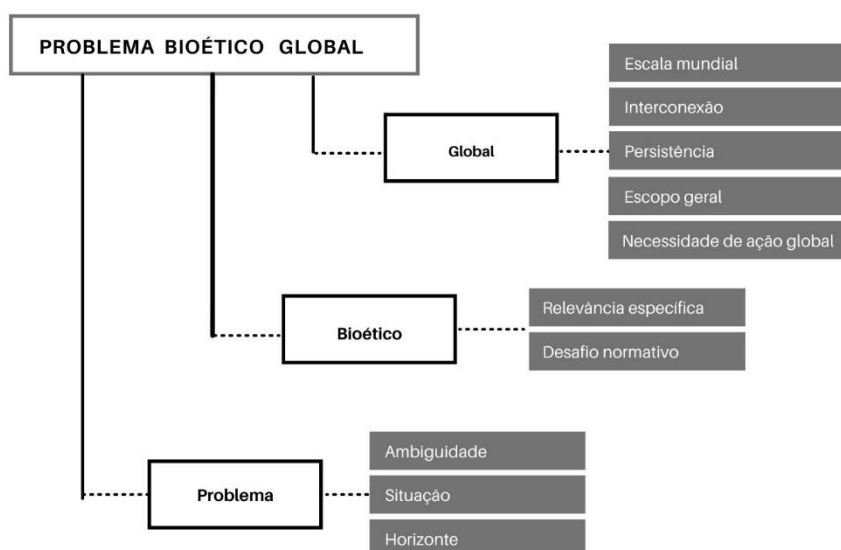
¹⁵³ Uma questão global é problemática quando evoca um sentimento moral de indignação ou é considerada uma violação de princípios, valores ou direitos morais. As questões globais não são apenas uma questão de descrição, análise e explicação, embora estes elementos sejam importantes para entender o que a questão envolve. Como problemas especificamente bioéticos, eles se referem a eventos que não são aceitáveis, pelo menos prima facie; eles exigem análises e intervenções normativas (TEN HAVE, 2016, p. 58).

¹⁵⁴ Um problema é caracterizado por dúvida, incerteza ou perplexidade. Trata-se de uma questão sobre a qual as opiniões divergem, sobre a qual as pessoas discordam ou sobre a qual não existe opinião alguma. Esta natureza ambígua e enigmática apresenta o que Aristóteles chamou de "aporia". Não está claro qual é a natureza e a causa do problema, nem que tipo de solução ou curso de ação é apropriado, uma vez que diferentes valores e interpretações estão em jogo. Mas, por causa disso, um problema é o início do raciocínio e da discussão; ele desencadeia um processo de investigação (TEN HAVE, 2016, p. 58-59).

¹⁵⁵ As pessoas não estão de acordo quanto aos problemas. Essa discordância básica indica que os problemas não são simplesmente uma realidade externa que pode ser detectada, descoberta ou percebida. Os problemas surgem dentro de um determinado contexto como resultado da interação ativa entre sujeito e objeto. O filósofo americano John Dewey usou o termo "situação" para se referir a esta característica central dos problemas. Em vez de serem objetos ou eventos singulares isolados, os problemas são sempre partes ou aspectos do que Dewey chama de "o mundo circundante". Além disso, para Dewey, um problema é voltado para o futuro; é definido por suas consequências (TEN HAVE, 2016, p. 59-60).

¹⁵⁶ O espaço temporal no qual os problemas estão situados não é apenas voltado para o futuro. Os problemas também são baseados em 'precedentes' ou 'antecedentes'. Sem conhecimentos básicos, experiências e valores, não seria possível considerar um determinado fenômeno como problemático. Filósofos fenomenológicos esclareceram este aspecto dos problemas com a noção de "horizonte". As experiências anteriores fornecem o pano de fundo que determina se certas questões em primeiro plano serão percebidas e interpretadas como problemas. Os problemas, portanto, não estão apenas ligados às consequências possíveis, mas também aos antecedentes. Devido a estas ligações à situação e ao horizonte, a identificação de problemas é um processo dinâmico. No horizonte da bioética global pode-se destacar duas características. A primeira se refere ao foco que não está apenas na pessoa individual, mas na relação das pessoas umas com as outras, com a comunidade, com a natureza, com outras formas de vida e com o meio ambiente. A segunda é que os desafios não são, em primeiro lugar, produzidos pelos avanços científicos e tecnológicos, mas são resultado dos poderes sociais, econômicos e políticos em ação na globalização. As questões bioéticas, portanto, não surgem como problemas porque há uma falta de autonomia individual (como na bioética convencional), mas porque as condições sociais são injustas, estigmatizantes, exploradoras e desumanas (TEN HAVE, 2016, p. 60-63).

¹⁵⁷ Adaptado de: TEN HAVE, 2016, p. 59.



Por fim, sobre a bioética global e sua necessidade, Henk Ten Have é enfático:

Precisa ser diferente. Deve ser capaz de expor criticamente os efeitos da globalização unilateral, não apenas na área da saúde, mas em uma escala mais ampla no que diz respeito ao meio ambiente, justiça social, igualdade, pesquisa científica e participação democrática. A bioética global deve examinar as políticas das instituições globais e empresas transnacionais que priorizam o crescimento econômico em vez da saúde e o bem-estar social, e a redução dos gastos do governo em vez da proteção das populações vulneráveis. Deve ficar do lado dos impotentes e oprimidos. A conclusão é que a globalização requer mais do que uma reorientação ou ampliação da bioética. A bioética convencional ‘renascida’ não entregará um discurso normativo satisfatório para abordar questões globais¹⁵⁸.

Neste capítulo, definiu-se a globalização e apresentaram-se as suas dimensões constitutivas. Em seguida, foram apresentados alguns paradigmas tradicionais da bioética (princípioalismo, contratualismo, personalismo e utilitarismo), que se mostraram, na nossa análise, insuficientes para lidar com os problemas e desafios de uma sociedade globalizada. Por fim, indicou-se o que se entende por problemas bioéticos globais.

Como consideração parcial deste capítulo, pode-se afirmar a necessidade e a pertinência de se pensar em termos de uma bioética global em função da insuficiência das produções hegemônicas na bioética para confrontar criticamente os conflitos e desafios da globalização.

No capítulo seguinte, tematiza-se a bioética global com maior aprofundamento – sua gênese, seus princípios e suas perspectivas – para, no capítulo final, elucidar o interesse teológico nesta temática.

¹⁵⁸ TEN HAVE, 2016, p. 51.

2 A BIOÉTICA GLOBAL

Neste capítulo, elucidam-se a gênese e o desenvolvimento da bioética global, apontando seus principais referenciais e perspectivas. Postula-se que a bioética global é um esforço válido na clarificação e no desenvolvimento de respostas tanto aos desafios quanto aos problemas advindos da globalização. Primeiramente, procura-se entender o contexto que favoreceu Van Rensselaer Potter a cunhar o termo bioética e, por isso, identificam-se os antecedentes do surgimento da bioética global em três frentes. Tendo em vista estes antecedentes, as influências e a recepção da obra de Potter, identificam-se os ambientes influenciados por seu pensamento.

Como os desdobramentos do conceito de bioética são muito diversos e significativos, tematizam-se alguns dos autores e seus respectivos caminhos hermenêuticos no campo da bioética. Ressalta-se que o nosso interesse não será a indicação exaustiva de autores, mas o discernimento de uma polifonia que ecoa e se desenvolve no campo da bioética. Nessa polifonia, por sua vez, também se percebe que a bioética global é contestada, e, portanto, o seu potencial para fornecer quaisquer respostas é posto em xeque. Diante desse horizonte, sustenta-se, ao contrário, que a bioética global é capaz de dar respostas aos problemas globais a partir de um horizonte ampliado que articula o que está faltando nas abordagens atuais.

Após afirmar que a bioética global é capaz de dar respostas aos problemas globais a partir de um novo horizonte, tecido a partir das críticas à bioética dominante e à ideologia neoliberal da globalização, caracterizam-se os aspectos desse horizonte ampliado. Por fim, são ressaltados tanto os componentes e conceitos fundamentais da bioética quanto as práticas e o discurso bioético.

2.1 Gênese e desenvolvimento da bioética global

O nascimento da bioética como disciplina sistemática se deu, segundo Alarcos, nos Estados Unidos, na década de setenta, na relação com temas controversos do momento, particularmente aqueles relacionados com o início da vida humana: aborto, estatuto do embrião. Mais tarde, na década de oitenta, os debates éticos se centraram sobre o final da vida humana, particularmente com o tema da eutanásia e o suicídio medicamente assistido. Na década de noventa se abriu o debate, como tema central para a bioética, sobre a justiça e, junto dela, se iniciou o *global* como novo paradigma¹. De

¹ Cf. ALARCOS, F. J. *Bioética global, justicia y teologia moral*. Madrid: Comillas, 2005, p. 19-83.

antemão, vale lembrar que grandes saltos no conhecimento ou em contribuições científicas são consequências de processos longos e bem articulados.

Leo Pessini indica que há dois lugares nos Estados Unidos onde se criou o neologismo “bioethics”: a cidade universitária de Madison, no meio oeste americano, na Universidade de Wisconsin, com o bioquímico Van Rensselaer Potter; e a Universidade Georgetown, em Washington, D. C., com André Hellegers².

Com a publicação da obra pioneira de Potter, *Bioética: ponte para o futuro* (1971), inaugura-se um novo momento do pensamento ético contemporâneo diante do extraordinário desenvolvimento da ciência e da tecnologia e das intervenções manipuladoras do ser humano no meio ambiente e no planeta Terra em geral. Seis meses depois, em Washington, D. C., o obstetra holandês André Hellegers, na Universidade de Georgetown, usa o termo “bioethics” para nomear o centro de estudos de ética *Joseph and Rose Kennedy Institute for the Study of Human Reproduction and Bioethics*³. Pessini comenta que

estamos diante de uma dupla paternidade, com um duplo sentido de bioética. De um lado, a perspectiva de Potter articula-se num nível de “macrobioética”, pensamento ético que vai para além do âmbito da vida humana e inclui os desafios da vida cósmico-ecológica. De outro lado, o enfoque de Hellegers são os problemas de “microbioética” ligada à ética clínica, a questões de ética biomédica, com o paradigma principialista, isto é, dos quatro princípios: respeito pelas pessoas (autonomia), beneficência, não-maleficência e justiça.⁴

No entanto, o bioeticista alemão radicado nos Estados Unidos, Hans-Martin Sass, revelou que quem primeiro teria cunhado o neologismo *bioética* não foram os norte-americanos – Potter ou Hellegers –, mas um educador e pastor luterano alemão chamado Fritz Jahr, em 1926. Infelizmente Jahr não fez história, pois toda a sua reflexão acaba sendo sepultada nas cinzas do tempo com a chegada do nacional-socialismo e da II Guerra Mundial (1939-1945).

Já o conceito de bioética global foi introduzido por Potter em sua segunda obra, *Global Bioethics: Building on the Leopold Legacy*, publicada em 1988. Sobre esta obra Pessini afirma que

o autor se apresenta com uma forte perspectiva ecológica, inspirada em seu colega na Universidade de Wisconsin (Madison, WI), Aldo Leopold, um engenheiro florestal, pioneiro nos EUA em levantar a voz para a preservação da vida selvagem e que introduziu o conceito de “ética da terra” (*land ethics*).⁵

² PESSINI, Leo. *Bioética global em tempos de incertezas, perplexidades e esperanças*. Roma: Ministros dos Infernos (Camilianos), 2019, p. 27.

³ Curiosamente, “Bioética” foi posteriormente abandonada e o nome foi alterado para *Kennedy Institute of Ethics*.

⁴ PESSINI, 2019, p. 27-28.

⁵ PESSINI, 2019, p. 29.

2.1.1 Gênese

Do exposto anteriormente, procura-se entender o contexto que favoreceu Van Rensselaer Potter a cunhar o termo bioética. Por isso, identificam-se os antecedentes do surgimento da bioética global em três frentes: A *Land Grant Ideology* e a *Wisconsin Ideia*; John Muir e os povos nativos; e a contribuição de Aldo Leopold.

Nos inícios do século XIX, nos Estados Unidos da América, ocorre a consolidação do país na direção do Oeste. Além das conquistas territoriais e o conseqüente desdobramento da agricultura, mineração e criação de gado, também são colocadas as bases das condições físicas, materiais e de recursos humanos para a consolidação desse enorme projeto de expansão. É justamente através da ideologia de concessão de terras (*land grant ideology*) que o governo separa extensões de terras públicas não reclamadas e o lucro da venda destas é destinado às novas e às já existentes faculdades em cada estado. Dessa maneira, a construção de novas universidades e o investimento em pesquisa possibilita a formação dos habitantes do local e gera, simultaneamente, inovações e progresso econômico. Essa ideia de que o progresso econômico, humano e cultural de qualquer comunidade somente será alcançado a partir da consolidação da capacidade de pesquisa, pelo rigor do método científico será importante na formação de Potter.

A filósofa americana Margaret Doris⁶ sustenta justamente que a localização adequada da bioética de Potter no contexto da *land-grant ideology*, evidenciada pelas instituições estabelecidas pela lei federal Morrill de 1862 com o encargo de democratizar o ensino superior e aplicar o conhecimento no melhor interesse público, e a *Wisconsin Ideia*, que encarnava a ideia de que o capital intelectual da Universidade deveria ser colocado ao serviço dos cidadãos do Estado, iluminam e tornam transparentes as características distintivas do pensamento de Potter. Ela ainda vai além ao afirmar que a educação de Potter, numa fazenda familiar e na tradição *Land Grant* no Colégio Estatal da Dakota do Sul influencia fortemente sua visão de ciência como uma prática com o objetivo prático de responder às necessidades sociais. Sustenta também que a experiência de Potter como estudante, debatedor, jornalista, construtor de carros alegóricos e escritor de comunicações científicas o abriu ao reconhecimento de uma variedade de modos para a transmissão eficaz de ideias.

Assim, foram as opções políticas da época, em um contexto de grandes diferenças sociais, que levam a moldar o que, em seguida, será o diferencial imenso nas pesquisas e no pensamento de Van

⁶ DORIS, M. *Land grant ideology: the Wisconsin idea and the foundations of Van Rensselaer Potter's bioethics*. 2014. 521 f. Dissertation (Doutorado em Filosofia) - Boston University, Boston, 2014

Rensselaer Potter. Almeida defende que a chamada “Ideia de Wisconsin” propiciou a esse território da nascente federação norte-americana a capacidade de “desenvolver-se utilizando tanto o material humano dos universitários liderados por seus mestres como também equalizar injustiças e diferenças entre grandes proprietários de terra e de ferrovias ao lado de pequenos agricultores”⁷. A Ideia de Wisconsin produz, ao longo das décadas seguintes, “inspirações para outros políticos, outras iniciativas. Influenciou, sem dúvida, a maneira de entender a relação entre a universidade estatal e o seu papel no desenvolvimento territorial”⁸. Além disso, Almeida sustenta que “será justamente essa realização, sua maneira de pensar bem como os frutos advindos a base que sustentará o modo de pensar de Aldo Leopold, grande influenciador de Potter e precursor do modo de pensar do criador moderno do termo ‘bioética’”⁹.

Doris, no mesmo trabalho¹⁰, defende também a envergadura intelectual de Potter não só como cientista, mas também como filósofo informal da ciência, e, ao fazê-lo, refuta as alegações de que Potter não tinha estatura ou perspicácia suficientes para entrar em tais conversas.

No serviço prestado por Potter à Universidade, que incluiu a sua participação em comitês universitários que lutavam com questões de discriminação religiosa e a obrigação da instituição para com o futuro, e como a sua crescente consciência da responsabilidade e obrigação do cientista para com a sociedade levou não só à sua escrita para uma audiência leiga, mas também à sua participação numa conferência ecumênica para discutir a ética da experimentação humana. Em ambos os esforços, Potter compreendeu a sua responsabilidade de ir além da mera teorização, fornecendo respostas práticas aos problemas identificados.

Ainda com referência ao Estado de Wisconsin¹¹ como grande berço para as ideias de Potter, “não podemos esquecer que, até os dias atuais, seus habitantes são lembrados como grandes amigos da terra. São considerados profundos admiradores da educação, compreendendo-a como direito inato”¹².

⁷ ALMEIDA, Otavio Juliano de. *Ecologia integral e bioética global: contribuições da Encíclica Laudato Si'*. São Paulo, 2019. 105 p. Tese de Doutorado em Bioética - Centro Universitário São Camilo, São Paulo, 2019, p. 14.

⁸ ALMEIDA, 2019, p. 15.

⁹ ALMEIDA, 2019, p. 15.

¹⁰ No capítulo cinco, Doris, considera o desenvolvimento do pensamento intelectual de Potter no período que antecedeu a publicação da sua *Bioethics: Bridge to the Future*, e identifica as primeiras expressões da sua palavra recém-cunhada “bioética” na celebração do primeiro Dia da Terra, em correspondência anteriormente indisponível com o editor de *Perspectiva em Biologia e Medicina*, e na reunião de 1970 da Academia Americana para o Progresso da Ciência. Doris também apresenta provas que contradizem as afirmações de que os estudiosos de Georgetown desconheciam Potter e sua utilização do termo bioética, e sugere, em vez disso, que a bioética de Potter tinha sido implantada com sucesso muito antes da utilização de Georgetown.

¹¹ Em 1853, Wisconsin se torna o primeiro Estado americano a abolir a pena de morte.

¹² ALMEIDA, 2019, p. 16.

John Muir (1838-1914)¹³, segundo Almeida, também influencia Potter, por causa de seu grande trabalho bem como pela fervorosa defesa do meio ambiente em Wisconsin, como estudante, e depois recebendo inclusive o título de doutor *honoris causa* pela Universidade de Wisconsin, em 1897. Para Almeida “ele propala uma espécie de panteísmo, pelo qual florestas, rios, animais, geleiras, o solo e a sua conservação estariam diretamente ligados à vontade de Deus e à conservação do ser humano”¹⁴.

Almeida também afirma que Potter sofre influência dos povos nativos da região de Wisconsin: ojíbuas, menominis, entre outros. Esses nativos acreditavam que quaisquer “acontecimentos, fossem bons ou ruins, no ambiente natural onde viviam, poderiam afetar sete gerações no futuro. Podemos perceber ali uma espécie de princípio de precaução, se usássemos uma linguagem mais atual”¹⁵. Inclusive o campus de Madison, onde Van Rensselaer Potter estudou, trabalhou e viveu, foi, por muitas vezes, o epicentro da luta dos nativos americanos para preservar a natureza e todos os seus bens.

Se alguém vive e trabalha por um longo período cercado por certa tradição, é de se esperar que, direta ou indiretamente, essa tradição tenha influência sobre o pensamento e o modo de viver dessa pessoa. Por conseguinte, é seguro dizer que Potter foi influenciado pela ética da terra nativa¹⁶.

Embora Potter nunca tenha encontrado pessoalmente Aldo Leopold¹⁷, inspira-se nele quando sugere que existem três estágios no desenvolvimento da ética. O subtítulo do livro “Bioética Global” já nos coloca nessa direção ao apresentar sua perspectiva de reflexão ética: “Construindo a partir do legado de Leopold”. No primeiro apêndice do livro, Potter fala da obra intitulada *Sand County Almanac*¹⁸, publicada inicialmente em 1949, de Aldo Leopold.

¹³ Foi um preservacionista, proprietário rural, explorador e escritor escocês-americano, teve papel fundamental na criação das primeiras áreas protegidas americanas e que é considerado um dos fundadores do movimento conservacionista moderno. Para ele o homem era parte da própria natureza, e como tal não pode ser dotado de direitos maiores que os animais. Além disso, profundamente influenciado pelo movimento romântico, via a natureza como algo intrinsecamente belo e carregado de valor espiritual e religioso, e que deveria ser protegido de maneira radical da influência negativa aportada pelo homem.

¹⁴ ALMEIDA, 2019, p. 16.

¹⁵ ALMEIDA, 2019, p. 16.

¹⁶ PESSINI, L.; SGANZERLA, A.; ZANELLA, D.C. Van Rensselaer Potter: um bioeticista original. São Paulo: Loyola, 2018, p. 134.

¹⁷ Aldo Leopold nasceu em Burlington, Iowa, em 11 de janeiro de 1887. Formou-se em Engenharia Florestal, pela Universidade de Yale, terminou seu mestrado em 1909 e foi trabalhar no Serviço Florestal dos Estados Unidos da América. Em 1933 assumiu a disciplina de Manejo de Caça na Universidade de Wisconsin, onde permaneceu até a sua morte. Publicou mais de 350 artigos científicos e seu texto sobre Manejo de Caça (Conservação da Vida Selvagem) tornou-se um clássico, sendo utilizado como referência até hoje. É considerado como a figura mais importante da conservação da vida selvagem dos Estados Unidos. Foi consultor da ONU nessa área.

¹⁸ LEOPOLD, A. *A Sand County Almanac, and sketches here and there*. New York: Oxford, 1987.

Para Aldo Leopold, o primeiro estágio da ética diz respeito às relações entre os indivíduos; no segundo estágio, ela enfoca as relações entre os indivíduos e a sociedade e, no terceiro a ética lidará com as relações dos seres humanos com seu meio ambiente, isto é, terra, animais e plantas. Potter se convence de que o surgimento da bioética global é um desdobramento desse terceiro estágio da visão ética de Aldo Leopold.¹⁹ Trata-se de uma nova visão ética, “mais articulada e mais equilibrada com o mundo dos ‘humanos’ e da ‘natureza’, com um objetivo ampliado, relacionando os desafios e problemas médicos com os aspectos sociais, culturais e ambientais”²⁰.

Aldo Leopold associa as palavras “land” (terra) com “ethic” (ética) e, assim, desenvolve um legado em nível ambiental e ecológico ao qual chama de “ética da terra” e explica sua necessidade. Em seu livro manifesta, assim, uma séria preocupação com o aumento populacional e sua relação com a sobrevivência na terra e as implicações de todo o manejo ambiental daqui requerido.

Sua ideia de conservação baseia-se na certeza de que os indivíduos precisam fazer parte de uma comunidade e que esta pode e deve se compreender como guardião de seu entorno, de seu ambiente. Tal comunidade precisa ser ampliada para integrar também os solos, as plantas, as águas, os animais, enfim, a terra. A ética da terra não tem em Leopold uma racionalidade, que hoje diríamos biocentrista.²¹

No capítulo *The Land Ethic*, do *A Sand County Almanac*, Leopold afirma que a primeira ética tratava da relação entre os indivíduos, cujo decálogo mosaico é um exemplo. Os acréscimos posteriores trataram da relação entre o indivíduo e a sociedade, cujo exemplo é a Regra de Ouro. Em seguida, sustenta que “ainda não existe uma ética que trate da relação do homem com a terra e os animais e plantas que nelas crescem. A terra, como as escravas de Ulisses, ainda é propriedade”²². Leopold conclui afirmando que a “relação fundiária ainda é estritamente econômica, com privilégios, mas não com obrigações”²³. Para ele, a extensão ética a este terceiro elemento no ambiente humano é uma possibilidade evolutiva e uma necessidade ecológica, sendo o terceiro passo de uma sequência, na qual as duas primeiras já foram tomadas.

Ademais para Leopold “toda a ética até agora desenvolvida repousa sobre uma única premissa: que o indivíduo é membro de uma comunidade de partes interdependentes”²⁴. Dessa maneira, “a ética

¹⁹ TEN HAVE, H. *Handbook of Global Bioethics*. v. 4. New York/London: Springer Dordrecht Heidelberg, 2014. p. 9.

²⁰ PESSINI, 2019, p. 30.

²¹ ALMEIDA, 2019, p. 19.

²² There is as yet no ethic dealing with man's relation to land and to the animals and plants which grow upon it. Land, like Odysseus' slave-girls, is still property (LEOPOLD, 1987, p. 202-203).

²³ The land-relation is still strictly economic, entailing privileges but not obligations (LEOPOLD, 1987, p. 203).

²⁴ All ethics so far evolved rest upon a single premise: that the individual is a member of a community of interdependent parts (LEOPOLD, 1987, p. 203-204).

da terra simplesmente amplia os limites da comunidade para incluir solos, águas, plantas e animais; ou coletivamente: a terra”²⁵.

Pelo que foi exposto, percebe-se que os estudiosos da obra potteriana situam as influências que levaram Potter a cunhar o termo bioética em três frentes: o ambiente político, permeado pela *Land Grant Ideology e pela Wisconsin Ideia; os trabalhos de John Muir e valorização dos povos nativos*; e, finalmente, a obra de Aldo Leopold, que, inclusive, está presente no título de uma das principais obras. Tendo em vista estes antecedentes e influências em Potter, analisar-se-á propriamente o desenvolvimento da noção de bioética em Potter.

2.1.2 Desenvolvimento

Aponta-se o desenvolvimento e evolução do conceito de Bioética em três estágios. Potter caracterizou o primeiro estágio como sendo o da Bioética Ponte, o segundo como o da Bioética Global e o terceiro como o da Bioética Profunda. Ademais, indicam-se os contextos influenciados pela proposta potteriana. Mas, antes de propriamente identificar as diferenças entre estes estágios, faz-se necessário mostrar como se deu a recepção da obra de Potter e de que maneira ela influencia a sociedade e o ambiente acadêmico.

Por um longo tempo, as ideias de Potter não ganham apreço e muito menos reconhecimento nos EUA. Suas duas publicações clássicas (*Bioethics: Bridge to the future* -1971, e *Global Bioethics*, - 1988) não são validadas pelos protagonistas da primeira hora da bioética norte-americana, embevecidos pelo paradigma da bioética principialista do instituto Kennedy de Bioética (Georgetown University, Washington, D.C.) e fechados nele.²⁶

A partir dos anos 90 do século passado, a situação de Potter começa a mudar, passando seu trabalho a ser conhecido fora dos EUA, em países como Colômbia, Brasil, Croácia, Itália e Japão. Em 1998, no *IV Congresso Mundial de Bioética*, cujo tema é justamente *Global Bioethics: North and South, East and West*, Potter é convidado como palestrante, mas não podendo participar devido à saúde frágil, ele envia um intitulado “Bioética Global e sobrevivência humana”²⁷.

²⁵ The land ethic simply enlarges the boundaries of the community to include soils, waters, plants, and animals; or collectively: the land (LEOPOLD, 1987, p. 204).

²⁶ Só para citar um exemplo desse descaso, o trabalho de Potter nem sequer é mencionado na 1ª. edição da “Encyclopedia of Bioethics”, publicada em 1978, tendo como editor-chefe Warren Thomas Reich. Somente na 2ª edição revista de 1995, o mesmo editor chefe, em uma rápida passagem da introdução, reconhece a paternidade do termo “bioethics” a Potter.

²⁷ PESSINI, 2019, p. 31-32.

A última viagem de Potter para o exterior ocorre em 1990, quando vai à Itália a convite do professor Brunetto Chiarelli, professor de Antropologia da Universidade de Florença, que leu o livro *Bioética Global* e convida o autor para falar sobre o tema. Nessa ocasião, o professor Chiarelli lança a Revista *Bioética Global*²⁸.

Não mais podendo viajar por causa de suas condições de saúde, honra os convites dos amigos de sua *Global Bioethics Network* e envia vídeos de suas palestras. Poucos dias antes de sua morte, em 6 de setembro de 2001, aos 90 anos, o autor escreve a última mensagem de sua vida, “a *global bioethics final message*”, endereçada à sua querida “rede de bioética global”, aos amigos que comungam de sua causa bioética:

Esta é minha mensagem final e agradeço a todos vocês (...) Estou um tanto fraco e com dificuldade de escrever. Espero que a memória me ajude. Por um longo tempo 1970-1990, não havia ninguém que reconhecesse meu nome ou desejasse fazer parte desta missão. Nos EUA, ocorreu uma explosão imediata do uso da palavra Bioética pelos profissionais médicos, que falharam em não mencionar meu nome, ou o título de minhas quatro publicações feitas nos anos 1970-1971. Infelizmente, essa visão de bioética atrasou o surgimento daquilo que hoje existe.²⁹

Pessini destaca a importância da UNESCO ao abraçar a causa potteriana da bioética global, através de sua unidade de Ética em Ciência e Tecnologia, e mais especialmente através do *Comitê Internacional de Bioética (IBC)*. Com a liderança dessa organização, foi aprovada em 5 de outubro de 2005 a *Declaração Universal de Bioética e Direitos Humanos*.

Trata-se de uma atualização da Declaração Universal dos Direitos Humanos da ONU, de 1948. Percebe-se nessa Declaração histórica, o legado de Potter sendo valorizado e atualizado para o século XXI, na perspectiva e visão da bioética Global. Não menos significativo em termos mundiais é também o lançamento da “*Encyclopedia of Global Bioethics*”³⁰, em 2016, que tem como editor chefe o bioeticista Henk Ten Have, tendo sido o Coordenador do Comitê Internacional de Bioética da UNESCO.³¹

²⁸ A revista *Global Bioethics* segue sendo publicada até hoje.

²⁹ This is a final message and thank you to all of you. (...) I am quite weak and write with difficulty. I hope my memory serves me. For a long time 1970-1990 there was no one who recognizes my name and wanted to be part of a mission. In the USA there was an immediate explosion of the use of the word Bioethics by Medical People who failed to mention my name or name any of my four publications 1970-1971. Unfortunately, the image of Bioethics delayed the emergence of what now exists [POTTER, Van Renssealer. The Intellectual ‘last will’ of the first global bioethicists, in: MUZZUR. A., SASS, Hans M. (Eds.) *Fritz Jahr and the Foundations of Global Bioethics*. Lit Verlag, 2012, p. 155].

³⁰ A *Enciclopédia de Bioética Global* apresenta uma visão abrangente e tratamento sistemático de todos os novos temas e questões pertinentes ao debate emergente da bioética global. Ela apresenta descrições e análise de uma vasta gama de novas questões importantes numa perspectiva verdadeiramente global, numa abordagem intercultural.

³¹ PESSINI, 2019, p. 33-34.

Sem dúvida alguma, Potter inspira, instiga e provoca para que o pensamento das realidades do mundo e o estilo de vida adotado sejam testemunhos concretos de responsabilidade, na construção de uma nova sociedade mais justa e saudável bem como de um futuro de esperança para a humanidade. Entende-se a atualidade da visão de Potter sobre a sabedoria bioética em relação ao futuro quando Peter J. Whitehouse, seu discípulo, afirma que

o futuro da bioética reside, em grande medida, no seu passado. A formulação original de bioética de Van Rensselaer Potter incluía um profundo compromisso com o futuro (Potter 1971) que o mundo precisa desesperadamente de bioeticistas para redescobrir. Nosso sistema de saúde está moral e medicamente doente. Os bioeticistas necessitam encontrar a coragem e sabedoria para liderar a revolução na mudança organizacional e não se apegarem a sistemas disfuncionais.³²

A ideia de bioética global de Potter, surgida em 1988, está refletida nos princípios da Declaração da UNESCO - Declaração Universal de Bioética e Direitos Humanos (2005) - que versa sobre os cuidados de saúde, biosfera e gerações futuras, pesquisa em seres vulneráveis e justiça social, entre outros temas. Pessini identifica as seguintes características da bioética de Potter:

- 1. Orientada para o futuro:** para se evitem desastres, tais como guerra nuclear ou catástrofes ecológicas, necessitamos desenvolver visões positivas do futuro. O objetivo último da bioética para Potter é a sobrevivência da humanidade a longo prazo.
- 2. Interdisciplinaridade:** os problemas da humanidade são multidimensionais, e enfrentá-los implica que temos de relacionar diversos tipos de conhecimento, de diferentes disciplinas, tais como biologia básica, ciências sociais e humanidades.
- 3. Os seres humanos são parte da natureza (meio-ambiente):** eles são parte do ecossistema que inclui solo, água, plantas e animais. A bioética inclui questões ambientais, e, sendo assim, o ser humano não pode e não deve mais degradar e destruir o meio ambiente.³³

Depois de apresentar como se dá a recepção da obra de Potter e identificar os ambientes influenciados por seu pensamento, verifica-se a maneira como Potter concebe propriamente a bioética. Como afirmado alhures, em Potter podemos identificar três conceitos fundamentais ou estágios da bioética em seu nascedouro: bioética como ponte, bioética global e, finalmente, bioética profunda, como sendo seu terceiro estágio. O primeiro conceito é o conceito metafórico de bioética como ponte. Além de estar presente no título da sua obra, podem ser identificados quatro significados

³² The future of bioethics lies to a considerable degree in its past. The original formulation of bioethics by Van Rensselaer Potter included a profound commitment to the future (Potter 1971) that the world desperately needs bioethicists to rediscover. Our health care systems are unhealthy medically and morally. Bioethicists need to find the courage and wisdom to lead the revolution in organizational change and not be wedded to dysfunctional systems (WHITEHOUSE, P. J. The Rebirth of Bioethics: Extending the Original Formulations of Van Rensselaer Potter, *The American Journal of Bioethics*, v. 3 n. 4, p. 26-31, 2003, DOI: 10.1162/152651603322614751, p. 26.).

³³ PESSINI, 2019, p. 16.

nessa metáfora, a saber, i) ponte entre presente e o futuro, visto que a bioética “é uma nova abordagem que evoca questões de longo prazo e com objetivos que possam garantir a sobrevivência da humanidade”³⁴; ii) ponte entre ciência e valores, dado que a bioética é “uma nova disciplina que combina conhecimento biológico e conhecimento dos sistemas de valores humanos”³⁵; iii) ponte entre a natureza e cultura, pois a bioética é responsável pelo futuro, “aplicando conhecimento científico das realidades biológicas e a natureza dos seres humanos, com o objetivo de garantir evolução cultural”³⁶ e, por fim, iv) ponte entre o ser humano e a natureza (meio ambiente), já que a bioética é uma “nova ética que leva em conta a nova ciência da ecologia e considera os seres humanos inter-relacionados com seu meio ambiente”³⁷.

Justamente no livro *Bioética: ponte para o futuro*, o autor chama a atenção para os perigos dos avanços tecno-científicos sem a devida avaliação ética. Separar a ciência do homem e do ambiente significa ameaçar a sobrevivência da espécie humana, por isso a ciência necessita de uma orientação segura. Concluiu que a sobrevivência deve ser o objetivo de nossa sabedoria. Goldim identifica, nessa primeira fase do entendimento da bioética como ponte, uma preocupação:

A proposta original da palavra Bioética, feita em 1970, pelo Prof. Van Rensselaer Potter, tinha uma grande preocupação com a interação do problema ambiental às questões de saúde. Suas idéias baseavam-se nas propostas do Prof. Aldo Leopold, especialmente na sua Ética da Terra. Atualmente, esta primeira proposta é classificada por ele próprio como Bioética Ponte, especialmente pela característica interdisciplinar que foi utilizada como base de suas idéias. Esta primeira reflexão incluía um grande questionamento sobre a repercussão da visão de progresso existente na década de 1960 (*sic*).³⁸

Para Potter, a sobrevivência humana e do planeta não são apenas apelos, mas uma realidade viva que precisa ser constantemente problematizada. A sabedoria, entendida por ele como arte do saber, “colocará o progresso moral como o mais importante diante dos demais. Eticidade e competência devem estar a serviço do que conhecemos como verdadeiro progresso, para sermos eficazes em sobreviver: planeta e habitantes”³⁹. Além disso, a visão da Biologia de Potter “determina o quanto ele se preocupa com o conhecimento e com o fato de que a educação tenha papel

³⁴ PESSINI, 2019, p. 16.

³⁵ PESSINI, 2019, p. 16.

³⁶ PESSINI, 2019, p. 16.

³⁷ PESSINI, 2019, p. 17.

³⁸ GOLDIM, J. R. *A evolução da definição de Bioética na visão de Van Rensselaer Potter 1970 a 1998*. Núcleo Interinstitucional de Bioética. Disponível em: < <https://www.ufrgs.br/bioetica/bioetev.htm#Potter> > Acesso em 04/03/2022.

³⁹ JULIANO, 2019, p. 18.

preponderante nas questões suscitadas pelas descobertas da época”⁴⁰. Ele afirma o caráter interdisciplinar deste novo conhecimento, a bioética, que inclui tanto ciências quanto humanidades:

A nova disciplina será forjada no calor dos problemas da crise de hoje, todos que exigem algum tipo de mistura entre a biologia básica, as ciências sociais e a humanidade. A biologia é mais que botânica e zoologia. Ela é a fundação sobre a qual construímos a ecologia, que é a relação entre as plantas, os animais, o homem e o ambiente físico. A biologia inclui a ciência da genética, o que tem a ver com todos os aspectos da hereditariedade e a fisiologia que lida com a função dos indivíduos⁴¹.

Resumidamente, sobre este primeiro período, podemos identificar que foi nos anos 1970-1971 que “Potter cunha a palavra ‘bioethics’, utilizando-a em dois escritos. Primeiramente, no artigo ‘Bioethics, science of survival’, publicado em *Perspectives in Biology and Medicine* (1970)⁴²; posteriormente, na obra *Bioethics: bridge to the future* (1971)”⁴³. Em 1998, ao olhar retrospectivamente esse primeiro momento da sua reflexão, Potter afirmou:

O que me interessava naquele momento, quando tinha 51 anos, era o questionamento do progresso e para onde a cultura ocidental estava levando todos os avanços materialistas próprios da ciência e da tecnologia. Expressei minhas ideias do que, segundo meu ponto de vista, se transformou na missão da bioética: uma tentativa de responder a pergunta frente à humanidade: que tipo de futuro teremos? E temos alguma opção? Por conseguinte, a bioética transformou-se numa visão que exigia uma disciplina que guiasse a humanidade como uma ponte para o futuro (...) ⁴⁴.

Quando Potter começou a falar de bioética, ele concebeu uma "ponte para o futuro", uma união da ciência e das humanidades que fomentaria o pensamento interdisciplinar em antecipação e na esperança de evitar o agravamento de uma crise ecológica e o seu conseqüente impacto negativo na saúde e bem-estar humano. A resposta às ameaças colocadas pela tecnologia - "conhecimento perigoso" - não era limitar o conhecimento, mas responder com mais conhecimento, com o tipo de visão contextual e moral que só o conhecimento transdisciplinar poderia proporcionar. Embora Potter visse originalmente este trabalho como uma obrigação específica dos cientistas, gradualmente passou a entendê-lo como uma atividade social, uma mudança nas percepções e obrigações comunitárias.

⁴⁰ JULIANO, 2019, p. 18.

⁴¹ POTTER, Van Rensselaer. *Bioética: ponte para o futuro*. São Paulo: Loyola, 2016, p. 28.

⁴² POTTER, Van Rensselaer. Bioethics, the Science of Survival. *Perspectives in Biology and Medicine*, vol. 14 n. 1, 1970, p. 127-153. *Project MUSE*, doi:10.1353/pbm.1970.0015.

⁴³ PESSINI, Leo. As origens da bioética: do credo bioético de Potter ao imperativo bioético de Fritz Jahr. *Revista Bioética*. 2013, v. 21, n. 1, p. 10.

⁴⁴ POTTER, van R. Script do vídeo elaborado e apresentado para o IV Congresso Mundial de Bioética, acontecido de 4 a 7 de novembro de 1998, em Tóquio (Cf. *Mundo Saúde*, 1998, v. 22 n. 4, p. 370-374).

O termo *bioética*, ainda durante a década de 1970, devido à crescente repercussão dos avanços na área da saúde, foi sendo utilizado em um sentido mais estrito.

Estas propostas foram feitas, especialmente, pelo Prof. Warren Reich e pelo Prof. LeRoy Walters, ambos vinculados ao Instituto Kennedy de Ética, da Universidade Georgetown/Washington DC, e Prof. David Roy, do Canadá. Estes autores restringiram esta reflexão apenas às questões de assistência e pesquisa em saúde. Outros autores, como o Prof. Guy Durant, do Canadá, também assumiram esta posição ao longo da década de 1980, mantendo a base interdisciplinar da proposta original.⁴⁵

Assim, no ano de 1988, Potter amplia a bioética em relação a outras disciplinas, não somente como ponte entre a biologia e a ética, mas com a dimensão de uma ética global. É justamente na obra *Global bioethics: building on the Leopold legacy*⁴⁶, escrita em 1988, que Potter faz essa ampliação da sua visão original de bioética ponte para bioética global. Esta nova visão de bioética engloba a dimensão cósmica e ecológica da vida de todos os seres vivos e do planeta. Nesta obra, o autor também reage fortemente contra a visão reducionista de bioética nos EUA, isto é, contra a chamada “ética biomédica”. Nessa obra se afirma que “chegou o momento de reconhecer que não podemos mais examinar opções médicas sem levar em conta a ciência ecológica e os problemas da sociedade numa escala global”⁴⁷. A bioética global, portanto, é “a unificação da bioética médica com a bioética ecológica”⁴⁸. Os dois ramos deste saber necessitam ser harmonizados e unificados para se chegar a uma “visão consensual que pode ser denominada bioética global, destacando os dois significados do termo global, a saber: um sistema de ética é global, de um lado, se ele for unificado e abrangente, e de outro, se tem como objetivo abraçar o mundo todo”⁴⁹. Pessini, sobre a reação contra a visão reducionista de bioética, afirma que Potter

preferiu a expressão “bioética médica” para demarcar a diferença com sua visão mais ampla. Sua crítica em relação ao paradigma reinante de “bioética” é a de que se trata, no fundo, de ética médica sob um novo nome, restringindo-se a aplicações médicas, com enfoque prioritário na sobrevivência individual, e se preocupa com a resolução de problemas em uma visão a curto prazo. A ênfase está na autonomia individual, e não no bem social, além de ser especializada; portanto, não apresenta uma perspectiva geral. Trata-se de uma ética aplicada,

⁴⁵ GOLDIM, J. R. *A evolução da definição de Bioética na visão de Van Rensselaer Potter 1970 a 1998*. Núcleo Interinstitucional de Bioética. Disponível em: < <https://www.ufrgs.br/bioetica/bioetev.htm#Potter> > Acesso em 04/03/2022.

⁴⁶ POTTER, van R. *Global bioethics: building on the Leopold legacy*. East Lansing: Michigan State University Press, 1988.

⁴⁷ The time has Come to recognize that we can no longer examine medical options without considering ecological science and the larger problems of society on a global scale (POTTER, 1988, p. 2).

⁴⁸ Global bioethics as a unification of medical bioethics and ecological bioethics (POTTER, 1988, p. 76).

⁴⁹ PESSINI, L. O que entender por bioética global?. *Revista de Educação*, Brasília, ano 41, n. 155, p. 12-25, jan./jun. 2018, p.14.

e não de uma nova abordagem interdisciplinar. Além disso, seu foco de preocupação liga-se aos problemas específicos dos países desenvolvidos, ignorando os problemas de saúde de outras partes do mundo marcadas pela injustiça e pobreza, não se interessando em ética social, ambiental e agrícola. Essa perspectiva de pensar a bioética assume também que o discurso bioético que nasceu, desenvolveu-se e maturou nos países mais ricos do planeta pode ser exportado como um modelo universal para ser aplicado em todos os países, o que é condenável, pois se está diante de um novo tipo de imperialismo, “o imperialismo bioético”.⁵⁰

Assim, fica evidente que ao reagir contra a visão reducionista de bioética, Potter se contrapõe à interpretação de bioética do Instituto Kennedy, da Universidade Georgetown⁵¹, que está mais para uma ética médica redefinida do que propriamente uma nova abordagem ou um novo paradigma. O entendimento reducionista do Instituto Kennedy se dá em função da aplicação das abordagens éticas tradicionais para novos problemas trazidos pelo progresso da tecnologia. Dessa maneira, ignora temas referentes à resolução de conflitos, ignora os problemas de saúde não relacionados ao avanço da tecnologia e não leva em consideração as perspectivas e análises de outros campos do saber. Potter se mostrou “inconformado com essa perspectiva de ver a bioética basicamente identificada com a ética biomédica”⁵². Vale lembrar que Potter entendia o termo global como sendo uma proposta abrangente, que englobasse todos os aspectos relativos ao viver, isto é, envolvia a saúde e a questão ecológica.

Em resumo, a bioética se desenvolveu rapidamente, desde os anos 70, primeiro nos EUA, depois em outros países, e foi institucionalizada como uma disciplina separada. Como ramo da ética aplicada, utilizou uma metodologia baseada em princípios para abordar problemas biomédicos específicos. No entanto, para Potter, a bioética, tal como se desenvolveu, é apenas uma ética médica sob outro nome. Não se trata realmente de uma abordagem nova e ampla, pois continua enfatizando preocupações médicas, individuais e de curto prazo; negligenciando as preocupações sociais e questões ambientais; além de seu âmbito e agenda serem limitados. Para ultrapassar essas limitações, em 1988, Potter introduziu a noção de bioética global, que possui duas características principais: âmbito mundial e abordagem abrangente.

Em 2001, Potter envia para o Symposium “Bioética e Ciência numa nova época” uma mensagem. Nessa, ao fazer uma retrospectiva de seu envolvimento e da evolução conceitual de sua visão de bioética, Potter afirma:

⁵⁰ PESSINI, 2018, p. 15.

⁵¹ Na Universidade Georgetown nasce o principialismo bioético.

⁵² PESSINI, 2018, p. 15.

Neste Congresso e também em outros lugares, a bioética começa a ser reconhecida não somente como uma questão médica, mas também envolvendo questões ambientais e sociais. (...) Declaro que a Bioética Global deve evoluir para uma bioética mundial politicamente energizada, preocupada socialmente: uma bioética global para o século XXI clama por cuidados com as pessoas, com a saúde, com a terra e os animais
 (...) Como bioeticistas necessitamos de uma sustentabilidade bioética: sustentabilidade para quem? Para quê? E para quanto tempo? Minha resposta é sustentabilidade para a população mundial em sua diversidade, que abraça a proteção da biosfera, e para que construamos uma sociedade decente a longo prazo. Para os próximos cem anos, necessitamos de uma bioética política, com um senso de urgência. (...) “Nunca tivemos como hoje tão pouco tempo para fazer tanto”[Rossevelt]. (...) Hoje temos um tipo diferente de urgência. Necessitamos de ação política. Precisamos exigir de nossos líderes que alcancem uma bioética global humana com o objetivo de uma sustentabilidade global a longo prazo. Dessa forma, temos duas possibilidades de enfrentar o futuro: o Terceiro milênio será o momento da bioética global ou então da anarquia. A escolha é nossa.⁵³

Com o objetivo de resgatar a sua reflexão original, Potter utiliza a ideia de bioética profunda, retomando o pensamento de Whitehouse, em 1998. A denominação bioética profunda foi utilizada pela primeira vez pelo neurologista Peter J. Whitehouse, aplicando à bioética o conceito de *ecologia profunda*, do filósofo e ecologista norueguês Arne Naess (1922-2009). Whitehouse assumiu a ideia dos avanços da biologia evolutiva, em especial o pensamento sistêmico e complexo que comporta os sistemas biológicos. Segundo Whitehouse

a expressão “profunda” introduz uma dimensão espiritual no coração da bioética. Os ecologistas profundos são aqueles que sentiram uma conexão mística com a natureza e que foram críticos em relação aos que abordaram as questões ecológicas, de uma forma reducionista, isto é, somente a partir de uma perspectiva materialista e de curto prazo.⁵⁴

A ecologia profunda foi proposta por Naess como “uma resposta à visão dominante sobre o uso dos recursos naturais. Arne Naes se inclui na tradição de pensamento ecológico-filosófico de

⁵³ At this Congress and elsewhere bioethics is beginning to be recognized not only as a medical issue but as environmental and social issues as well. (...) as I declare that Global Bioethics must evolve into a politically energized and socially concerned Bioethics Worldwide: Global Bioethics for the 21st Century Calss for Peopelcare with Healthcare and Earthcare with Animalcare. (...) as a bioethicists we see need for a bioethical sustainability: sustainability for whon, for what, and for how lon? My answer is bioethical sustainability for diverse world-wide populations and for the biosphere and a decent society for the long-term. For the next hundred years we need a political bioethics with a sense of urgency. (...) “Never before have we had so little time in which to do so much”[Rossevelt]. (...) Today we have a different kind of urgency. We need political action. We need to demand that our leadership achieve a humane Global bioethica aimed at global sustainability for the long-term. So finally I want to declare that as we face the future we have two possibilities. The Third Millenniumm will be either The Age og Global Bioethics or The Age of Anarchy. The choice is ours to make (POTTER, Van Renssealer. The Intellectual ‘last will’ of the first global bioethicis, in: MUZUR. A., SASS, Hans M. *Fritz Jahr and the Foundations of Global Bioethics*. Lit Verlag, 2012, p. 153-155).

⁵⁴ "Deep" introduces a spiritual dimension at the core of bioethics. Deep ecologists are those who feel a mystical connection to nature and who criticized those who addressed ecological issues only from materialistic and short-term perspectives (WHITEHOUSE, 2003, p. 27).

Henry Thoreau, proposto em *Walden*, e de Aldo Leopold, na sua *Ética da Terra*⁵⁵. A ecologia profunda foi assim denominada por demonstrar claramente a sua distinção frente ao paradigma dominante. A ecologia profunda visa a harmonia com a natureza, prega que toda a natureza tem valor intrínseco, postula a igualdade entre as diferentes espécies. Além disso, coloca os objetivos materiais a serviço de objetivos maiores de autorrealização, conscientiza a respeito da finitude dos recursos do planeta e da necessidade da reciclagem e de uso de tecnologia apropriada. Tematiza as biorregiões e reconhece as tradições das minorias. Em contrapartida, a visão dominante da natureza postula justamente o domínio da natureza, enxerga o ambiente natural como recurso para uso dos seres humanos, sendo estes superiores aos demais seres vivos. Visa o crescimento econômico e material. Acredita em amplas reservas de recursos além de crer no progresso e em soluções baseadas em alta tecnologia e caracteriza-se pelo consumismo⁵⁶.

Assim, a bioética profunda abrange tanto a natureza internacional do interesse de Potter, ao mesmo tempo que torna explícito que a natureza é uma fonte de valores para a bioética. Whitehouse também afirma que o conceito de biofilia, ou amor à vida, pode ser visto como consistente com a bioética profunda, pois como a bioética médica e a cultura americana tendem a concentrar-se na autonomia individual como um valor dominante se torna necessário alargar a bioética para considerar não só os valores comunitários humanos, mas também incluir comunidades de outras crenças vivas além do fato das formas de vida não humanas e de seu estatuto moral exigir uma reavaliação⁵⁷.

A bioética profunda é potencialmente um desafio ainda maior para os bioéticos seculares do que a bioética global, porque valoriza a intuição e baseia algumas das suas crenças morais na ligação espiritual à natureza. Como conceito ético, porém, é limitado pelo que se entende pela palavra "profundo". Os primeiros ecologistas profundos atribuíram igual valor a todas as formas de vida (Naess 1995).⁵⁸

Pelo exposto, percebe-se que a bioética profunda é a “qualificação da reflexão bioética levando-se em consideração grandes fatores, como o aumento populacional, a escassez de recursos naturais e a desigualdade entre as nações; uma qualificação no sentido do correto, bom, ético que

⁵⁵ GOLDIM, J. R. *A evolução da definição de Bioética na visão de Van Rensselaer Potter 1970 a 1998*. Núcleo Interinstitucional de Bioética. Disponível em: <<https://www.ufrgs.br/bioetica/bioetev.htm#Potter>> Acesso em 04/03/2022.

⁵⁶ Cf. NAESS, Arne. The shallow and the deep, long-range ecology movement. A summary. *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, v. 16, n.1-4, 1973, p. 95-100

⁵⁷ Cf. WHITEHOUSE, 2003, p. 27.

⁵⁸ Deep bioethics is potentially an even greater challenge to secular bioethicists than global bioethics because it values intuition and bases some of its moral beliefs on spiritual connection to nature. As an ethical concept, though, it is limited by what is meant by the word "deep." Early deep ecologists assigned equal value to all life forms (Naess 1995). (WHITEHOUSE, 2003, p. 27).

inspire, problematize e reafirme a saúde e sobrevivência humanas dos próximos séculos”⁵⁹. Assim, a bioética profunda pretende entender o planeta como “grandes sistemas biológicos entrelaçados e interdependentes, em que o centro já não corresponde ao homem, como em épocas anteriores, mas à própria vida; o homem é somente um pequeno elo na grande rede da vida”⁶⁰. É interessante notar como é importante para Potter, na diferenciação dos três estágios, manter as características de ampla abrangência, pluralismo, interdisciplinaridades, abertura e incorporação crítica de novos conhecimentos em todas as suas propostas de definições.

Diante do percurso percorrido, percebe-se tanto a preocupação de Potter quanto a sua insistência na diferenciação daquilo se identifica como bioética global e daquilo que é identificado como sendo apenas uma bioética médica. Depois que Potter utiliza o conceito de bioética, seus desdobramentos são muito diversos e significativos. E, por isso, ao longo do tempo, foram apresentadas várias hermenêuticas, desdobramentos no campo da bioética. Por esse motivo, apresenta-se na próxima seção alguns destes autores, além daqueles indicados no primeiro capítulo, e seus caminhos hermenêuticos no campo da bioética. Ressalta-se que o interesse não é indicar exaustivamente esses autores nem tematizar profundamente cada uma de suas propostas, mas apresentar sumariamente essa polifonia. Procura-se justamente ouvir e discernir essas vozes e reflexões que ecoam no campo da bioética e que podem nos indicar em quais perspectivas a bioética se desenvolve.

2.2 Perspectivas, críticas e horizonte da bioética global

Objetiva-se, nesta seção, identificar autores, bases epistêmicas e panos de fundo pelos quais se move o discurso bioético e, em um segundo momento, tematizar aqueles argumentos contrários à ideia de que a bioética global tem o potencial para prover respostas aos problemas bioéticos globais, isto é, pretende-se fazer frente aos argumentos que postulam que a bioética global não é uma novidade, que não é possível, que não é desejável nem necessária e que, no seu intento, é presunçosa. Além disso, elucida-se um novo horizonte para o arrazoar bioético global a partir das críticas à ideologia neoliberal e à bioética dominante.

⁵⁹ ALMEIDA, 2019, p. 35.

⁶⁰ CF. PESSINI, 2013, p.12.

2.2.1 Autores e perspectivas bioéticas

Inicialmente, indicam-se as reflexões de Anjos, Schramm e Zoboli, que tematizam questões referentes à fundamentação da bioética. Estes autores “buscarão primeiro identificar o *ethos*, *ethike* como objetos não reais, mas que requerem significação moral e simbólica para o ser humano, seu sentido de vida, seus juízos morais e até mesmo emoções”⁶¹. Eles fazem distinção entre os termos gregos *zoé*, a vida orgânica de qualquer ser vivo, e *bios*, a vida tipicamente humana que inclui a dimensão simbólico-imaginária e moral. Mas afirmam que “que tal distinção não implica necessariamente uma separação entre dois conceitos de vida, os quais podem estar em um tipo de relação que chamaremos de topológica, pois os dois subconjuntos *ethos-etica* e *bios-zoé* podem ser distintos, mas não separados; e vinculados, mas não sobrepostos”⁶².

Estes autores também consideram “obsoletas as distinções entre qualidade e sacralidade da vida, muito em voga nas discussões pós-Potter e na década de 80 do século XX”⁶³. Afirmam, no entanto:

No caso de assumirmos a definição “ética da vida”, deveríamos estar atentos para “não apagar” a distinção entre *bios* e *zoé*, visto que, em casos de conflitos entre interesses humanos (pertencentes ao *bios*) e os (supostos) interesses animais ou ambientais (pertencentes a *zoé*), o conceito geral de “vida” se revela muitas vezes uma referência que pode ser, ao mesmo tempo, abrangente demais e insuficiente para poder tomar decisões. Por outro lado, devemos também evitar a disjunção entre *bios* e *zoé*, pensando tais conceitos – e as realidades referidas por eles – de maneira complexa, pois “em nossa cultura o homem sempre foi pensado como a articulação ou conjunção de um corpo e uma alma, de um vivente e de um *logos*, de um elemento natural (ou animal) e um elemento sobrenatural, social ou divino”⁶⁴.

Já Francisco José Alarcos Martínez se pergunta a respeito de qual marco conceitual é necessário para desenvolver uma bioética global a partir da justiça. Tendo como ponto de partida a vulnerabilidade, vê a globalização como paradigma da bioética⁶⁵. Além disso, Alarcos relaciona a bioética global e a teologia moral.

Outro autor com uma contribuição significativa é o filósofo Henk Ten Have. Nas suas publicações, especialmente no *Handbook of Global Bioethics* e no *Global Bioethics: An Introduction*,

⁶¹ JULIANO, 2019, p. 39.

⁶² SCHRAM, Fermin R., ANJOS, Márcio F., ZOBOLI, Elma. A questão das tendências epistemológicas e de fundamentação, in: ANJOS, Márcio Fabri dos; SIQUEIRA, José Eduardo (Org.). *Bioética no Brasil: tendências e perspectivas*. Aparecida: Ideias e Letras; São Paulo: Sociedade Brasileira de Bioética, 2007. p. 38.

⁶³ JULIANO, 2019, p. 39.

⁶⁴ ANJOS; SCHRAMM; ZOBOLI, 2007, p. 41

⁶⁵ ALARCOS, F. J. *Bioética global, justicia y teologia moral*. Madrid: Comillas, 2005.

percebe-se uma gama considerável de assuntos tratados, sejam aqueles relacionados aos problemas bioéticos globais, aos seus princípios e até mesmo às perspectivas culturais, isto é, às perspectivas africana, árabe, latina, entre outras; além das perspectivas religiosas oriundas do budismo, do catolicismo, do taoísmo, entre outras.

Como apontado no primeiro capítulo, Tristram Engelhardt também passou a problematizar a bioética a partir da alcunha “global”. Na coletânea *Global bioethics: the collapse of consensus*, da qual foi organizador, nega a possibilidade de qualquer consenso moral universal baseado no paradigma do pensamento moderno da racionalidade discursiva e inclusive refuta a validade moral dos direitos humanos. Engelhardt funda a bioética global em uma ética procedimental mantida por acordos pacíficos entre participantes de um mercado de interesses morais, mediante restrições⁶⁶.

Ao contrário de Engelhardt, Beauchamp e Childress defenderam não apenas a possibilidade, mas a existência factual de uma “moralidade comum universal” cujo núcleo normativo não é relativo às culturas, comunidades ou indivíduos. Segundo os autores, essa moralidade universal é produto histórico da experiência humana, e não uma propriedade a-histórica ou *a priori*, tal como são compreendidas as moralidades universais em certas perspectivas metafísicas. A moralidade comum resultaria da transmissão de práticas e ensinamentos ao longo do tempo entre diversas comunidades morais constituídas por pessoas que vivem uma vida moral. Embora Beauchamp e Childress não se refiram diretamente ao termo bioética global – até porque seu foco não é a bioética, mas a ética biomédica – algumas abordagens do princípio da justiça os aproximam das discussões sobre bioética e saúde global, e igualmente no âmbito teórico-conceitual com as análises sobre a moralidade comum universal⁶⁷.

Na linha da bioética personalista, Elio Sgreccia fundamenta a tese da dignidade intrínseca da pessoa reconhecida em cada ser humano, independente da fase de desenvolvimento, condição de existência ou das propriedades que possui.

Lorenzo e Cunha elucidam que a bioética global na perspectiva crítica, isto é, a “a formulação teórica que conjuga a teoria crítica de Frankfurt e os estudos sobre colonialidade como ponto de

⁶⁶ a) jamais usar pessoas sem a permissão delas (desde que as pessoas se conformem a esta prática; por exemplo: uma pessoa pode defender-se contra o assassinato); b) jamais agir mal-intencionado; c) tentar (como elaboração posterior de “a” e “b”) agir prudentemente no sentido de buscar a realização de mais benefício que dano (e sem qualquer pretensão de acordo entre comunidades morais relativo à natureza dos danos e benefícios, ou de como eles deveriam ser comparados).

⁶⁷ Cf. BEAUCHAMP, T. L., CHILDRESS, J. F. *Principles of biomedical ethics*. New York: Oxford, 2013.

partida para a fundamentação teórico-conceitual da bioética”⁶⁸ também se faz presente no discurso bioético. Eles apontam que

então outros modelos teóricos de bioética que vêm sendo desenvolvidos na América Latina poderiam ser consideradas bioéticas críticas, em especial a bioética de proteção de Kottow e Schramm e a bioética de intervenção de Garrafa e Porto, dado que ambas se opõem aos discursos hegemônicos reducionistas em bioética e fazem a opção de analisar e propor soluções para conflitos éticos no campo da saúde e ambiente envolvendo os grupos sociais excluídos ou vulnerados no percurso da relação histórica entre ciência e capital.⁶⁹

Na bioética crítica são utilizados conceitos e componentes de autores da teoria crítica e da teoria habermasiana do agir comunicativo como base procedimental para o processo de tomada de decisão. Ela postula que

ao pensar a saúde global a bioética crítica considera que o processo histórico de colonização dos continentes americano, africano e asiático, com a destrutiva exploração de suas riquezas, escravização de seus povos e estimulação de guerras étnicas, além de ter favorecido o enriquecimento da Europa foi, em grande parte, responsável pelos problemas hoje apresentados na qualidade política da governança, nas disparidades sociais e na baixa renda da maioria das ex-colônias, o que se reflete nas atuais condições de saúde da população global.⁷⁰

Para sistematizar a reflexão diante dessa polifonia de vozes no campo da bioética agrupam-se as críticas à bioética global em cinco grandes argumentos. Apresenta-se cada um deles e, por conseguinte, apresenta-se uma contraposição a essas críticas.

2.2.2 Críticas à bioética global

A bioética global se desenvolve como resposta a processos de globalização que produzem problemas específicos e geram novos tipos de problemas. No primeiro capítulo, mostrou-se que a bioética só pode abordar adequadamente os problemas globais se tiver uma perspectiva mundial e abrangente e que para isso deve examinar a lógica neoliberal que impulsiona a vida cotidiana e a tomada de decisões políticas na nossa era global. Esta lógica funciona na base de um quadro normativo abrangente e muitas vezes implícito de concorrência, eficiência, racionalidade autointeressada, e liberdade individual face a constrangimentos sociais e culturais. Viu-se que as

⁶⁸ CUNHA, T.; LORENZO, C. Bioética global na perspectiva da bioética crítica. *Revista Bioética*, Brasília, v. 22, n. 1, p. 116-125, jan./abr. 2014. p. 121.

⁶⁹ CUNHA; LORENZO, 2014, p. 121.

⁷⁰ CUNHA; LORENZO, 2014, p. 123.

respostas globais são sempre locais, isto é, só podem ser aplicadas quando localizadas. Ao mesmo tempo, são dinâmicas; uma vez que se deslocam para outros espaços e tornam-se globalizadas.

No entanto, a bioética global é contestada, e, portanto, o seu potencial para fornecer quaisquer respostas é posto em xeque em vários ambientes, inclusive acadêmicos. Alguns autores argumentam que a bioética global é apenas um rótulo para reunir várias abordagens éticas em todo o mundo, visto que não pode e não deve fornecer respostas que sejam globais. Esta seção se dedica justamente à abordagem destas objeções. Postula-se que os argumentos contrários à bioética global pressupõem uma visão estreita ou unilateral da globalização. Argumenta-se que é possível e necessário encontrar respostas globais. Estas respostas são justamente possíveis porque a bioética global pressupõe um horizonte diferente, que coloca em foco uma perspectiva de existência para além da competição individual.

A ideia de que a bioética global tem o potencial de dar respostas aos problemas bioéticos é contestada com vários argumentos⁷¹. O primeiro afirma que a bioética global não traz nada de novo. Afirma-se que a bioética global nesta visão empírica é a “velha” bioética aplicada a uma escala mais vasta. Não há, de fato, nada de novo. Por isso, em vez de se falar de “bioética global”, dever-se-ia falar de “bioética globalizante”. Este argumento sustenta que a bioética - especificamente ocidental - apenas se espalhou por todo o mundo. Este argumento é ilustrado pelo fato de países de língua inglesa dominarem as principais revistas internacionais de bioética, de modo que a agenda do debate bioético é claramente determinada pela geografia. Esta versão da bioética global implica ou que existem respostas da bioética dominante ou que as respostas são dadas no contexto local.

O segundo argumento afirma que a bioética global não é possível, pois a condição humana é definida pela diversidade moral. O filósofo Tristram Engelhardt argumenta que existe desacordo sobre todas as questões éticas; não apenas sobre questões particulares como o aborto e a eutanásia, mas sobre as visões do mundo e a própria ética. Estas discordâncias sempre existiram; são persistentes e perenes. Além disso, não há possibilidade de resolver estas questões através de argumentos racionais, uma vez que os fundamentos da moralidade são controversos. Por esses motivos, a bioética global se torna um projeto irracional e fracassado, pois existe uma pluralidade de bioéticas. Qualquer tentativa de um consenso global seria em vão. A resposta aos problemas globais irá suscitar, como Engelhardt afirma, uma “cacofonia de respostas concorrentes”. A única forma justificada de usar o

⁷¹ Os argumentos apresentados são oriundos do livro de Henk Ten Have, *Global bioethics – an introduction*, notadamente do capítulo 6 (*Global responses*). TEN HAVE, Henk. *Global Bioethics. An introduction*. London/ New York: Routledge – Taylor & Francis Group, 2016a.

termo “bioética global” é como um quadro vazio dentro do qual abordagens particulares à bioética podem cooperar pacificamente.

O argumento da Engelhardt, de que a bioética global é impossível, é notavelmente estático. Os processos de globalização que transformaram profundamente a condição humana durante as últimas décadas não têm, surpreendentemente, qualquer influência significativa no debate moral. Há uma multiplicação de questões morais, mas nenhuma mudança de pontos de vista, ideias e argumentos morais. Face a problemas globais, os seres humanos estão de mãos atadas e são moralmente impotentes. Cada resposta será particular. Pode-se continuar a analisá-las e discuti-las, mas não para convencer os outros ou chegar a um acordo. O único objetivo é o de criar mecanismos processuais de cooperação, que permitam aos estranhos morais entabular pontos de vista de forma pacífica.

Sob outra perspectiva, argumenta-se que a bioética não pode fornecer respostas a problemas globais, posto que o discurso - dominado pelo principalismo e pelo foco nas soluções tecnológicas individuais - não pode ser reformado. Assim, já que os principais desafios se referem a processos globais de poder e desigualdade, a bioética não pode fazer a transição para a bioética global. Ela está condenada a permanecer um discurso abstrato e impotente que nunca poderá ser globalizado. Em linhas gerais, a bioética global – nesta perspectiva - não é possível, pois a diversidade moral é primordial e intransponível.

O terceiro argumento contra a bioética global é aquele que afirma que ela não é desejável. Isto porque uma visão frequentemente avançada em estudos antropológicos e sociais é a de que a globalização é, de fato, uma ocidentalização. Uma vez que os valores morais dependem sempre das culturas, só podem ser relevantes e aplicáveis num contexto cultural específico. Neste contexto, a bioética global seria uma imposição de uma forma específica de ética local. Quando a bioética global afirma ser universal, estaria de fato impondo as suas visões restritas, ocidentais, a outras partes do mundo. A crítica assevera que a ideia de conceber que alguns valores morais são “universais” e que, portanto, precisam ser reconhecidos por todos os seres racionais é uma forma mais sutil de colonização do que aquela do imperialismo tradicional. Esse imperialismo bioético seria sutil porque não opera através da dominação ou do poder que impõe valores “superiores”, mas o resultado no final das contas seria o mesmo.

O quarto argumento contrário à bioética global afirma que ela não é necessária. Trata-se de um argumento decorrente da visão pragmática, que sustenta que não é necessário chegar a um acordo sobre bioética como um conjunto comum de valores e princípios, a fim de abordar os problemas

globais. Tal como na ética clínica, pode-se chegar a um acordo sobre como tratar eticamente casos problemáticos mesmo enquanto falta um acordo sobre os princípios subjacentes. A resolução de casos poderia acontecer com base nos princípios morais acordados anteriormente sem necessidade de um acordo sobre a justificação teórica da sua aplicação. Os desacordos morais poderiam assim ser ultrapassados por abordagens pragmáticas numa base deliberativa, a semelhança daquilo que acontece nos comitês de ética médica. Dessa forma, na prática moral, as pessoas de diferentes culturas poderiam chegar a um acordo sobre questões específicas. A ética, vista dessa maneira, não seria apenas uma teoria, mas uma práxis em contextos concretos.

O quinto argumento se baseia em uma opinião cética, que duvida do potencial da bioética global. Esse argumento afirma que as aspirações da bioética global são elevadas, mas que não podem ser efetivadas, pois ela está conceitualmente sobrecarregada. Em outras palavras, a noção de bioética global se tornou tão ampla que inclui tudo, isto é, todos os problemas do mundo contemporâneo e, dessa maneira, torna-se uma ética geral, abrangendo política, ciência social, economia, cultura, filosofia, ecologia e teologia. A guerra, como exemplo, é um problema de bioética global, mas o próprio problema da guerra está fora dos âmbitos da bioética. Nessa linha de pensamento, também se critica a bioética global como sendo impotente; visto que os problemas globais são demasiado grandes e, nesse sentido, a bioética global deveria ser modesta, um diálogo acadêmico entre os bioeticistas de todo o mundo caracterizado pela discussão de questões de interesse universal com a perspectiva de consenso. Assim, seria útil distinguir entre bioética e biopolítica, deixando as questões globais para o complexo trabalho da política.

Em linhas gerais, estes cinco argumentos mostram que a bioética global é criticada por não ser capaz de dar respostas a problemas bioéticos globais: seja por ela não apresentar nada de novo, não ser possível em função da diversidade moral primordial e intransponível, não ser desejável visto o perigo de um imperialismo bioético, não ser necessária dado que os problemas podem ser tratados de forma pragmática e, por fim, que se trata de um intento presunçoso, mas que, em realidade, a bioética global é demasiada ampla e impotente.

Diante destas críticas ao intento da bioética global, sustenta-se aqui que o problema com a visão de que a bioética global não traz nada de novo, é que essa visão não reconhece o impacto fundamental da globalização. Esta visão que não leva em consideração o impacto da globalização assume que o centro e a periferia estão separados de modo a que a bioética dominante possa gradualmente disseminar-se do centro, isto é, do Ocidente. Esta suposição tornou-se obsoleta justamente devido aos processos de globalização. A dinâmica e interligação destes processos, bem

como a emergência de novos problemas globais, transformam necessariamente a bioética numa abordagem ou disciplina que transcende as suas raízes, conceitos e métodos. Não é surpreendente que as publicações nas principais revistas não reflitam tal mudança visto que o desenvolvimento de novas revistas científicas leva tempo. Recentemente, começaram a surgir várias revistas de orientação global, orientação esta que já se encontra presente no *Handbook of Global Bioethics*, na qual tem-se indicado as perspectivas culturais (africana, árabe, europeia, latino-americana e norte-americana), religiosas (budismo, catolicismo, confucionismo, judaísmo, cristianismo ortodoxo, protestantismo e taoísmo), temáticas (corrupção, pobreza, imigração, biometria, entre outras) e geográficas⁷². Além disso, “apenas 6% da população mundial são falantes nativos de inglês”⁷³ e, portanto, para avaliar o estado da bioética global, é necessário ter em conta mais parâmetros do que as publicações em inglês.

Já o problema com o ponto de vista de que a bioética global não seja necessária se encontra no fato de que a bioética possa ter desistido das abordagens globais, mas as instituições políticas, econômicas e sociais não o fizeram. Por isso, análises fragmentadas e baseadas em casos específicos podem até iluminar tendências e movimentos, mas não os afetam na sua base de consolidação. Quando se afirma que a tarefa da bioética global é demasiado ampla pode-se apontar que não se trata de uma crítica nova, visto que na bioética tradicional muitos problemas éticos tiveram origem em desenvolvimentos da ciência e da tecnologia. Por exemplo, a genética produzia questões éticas, mas ninguém argumentou que a genética deveria ser integrada na bioética. Do mesmo modo, hoje em dia os problemas de bioética são produzidos por razões econômicas, desenvolvimentos sociais e políticos. A implicação é que a bioética global deve alargar os seus conhecimentos e perícia e, assim, tornar-se mais interdisciplinar sem se expandir para um megadiscorso sobre economia ou política.

Além disso, as críticas apresentadas contra a bioética global são unilaterais, uma vez que procedem com pressupostos distintos: o horizonte do pensamento binário e estático, que separam o global e o local, enquanto os processos de globalização são marcados pela interação e interdependência; o enfoque na diversidade e no desacordo que, por sua vez, não reconhecem a interdependência dos pontos de vista e das práticas comuns; a ideia de que a ética é principalmente teórica e livre do contexto, enquanto que a ética também é caracterizada por preocupações práticas sobre os modos de vida e coexistência; a ideia de que a bioética está desvinculada da biopolítica, enquanto, na prática, as decisões individuais e políticas estão em constante interação.

⁷² São indicados 39 países, tais como Argentina, Brasil, Burkina Faso, República Democrática do Congo, Croácia, China, Egito, Etiópia, Cazaquistão, Malawi e Siri Lanka.

⁷³ Only 6 per cent of the world population are native English speakers (TEN HAVE, Henk: *Global bioethics. An Introduction*. Routledge, London and New York, 2016, p.77).

Ademais, a necessidade de uma bioética global na resolução dos problemas globais pode ser argumentada com três reivindicações. Primeiro, as questões e problemas globais não podem ser isolados, mas exigem uma resposta global. Segundo, a ética, e por sua vez a bioética, é mais do que identificar e aplicar princípios, implica também em compreender a condição humana. E, terceiro, a ética, tal como a cultura, é um diálogo entre tradição e aspiração e, portanto, concebe possibilidades para a existência humana futura. Sobre este aspecto, Ten Have afirma:

Há também a necessidade de repensar a ideia de diversidade cultural. Enfrentar problemas globais requer que a diversidade cultural não seja meramente aceita ou respeitada. A cultura é muitas vezes considerada como algo do passado: herança, costume ou tradição. É, no entanto, igualmente orientada para o futuro; concebe projetos para a vida social e expressa aspirações coletivas. Appadurai⁷⁴ caracteriza a cultura como: “um diálogo entre aspirações e tradições sedimentadas”. Ele sugere usar no discurso global a “capacidade de aspirar” inerente à cultura para engajar e dar voz às populações marginais, inserir valores na análise econômica e produzir consenso. Do que probabilidades, a possibilidade de mundos diferentes como horizonte ético dentro do qual outras capacidades humanas podem ser realizadas. Uma ética da possibilidade dará então lugar a uma política da esperança.⁷⁵

Diante do que foi apresentado, pode-se sustentar que a bioética global é capaz de dar respostas aos problemas globais a partir de um horizonte mais amplo, que articula o que está faltando nas abordagens atuais, utilizando-se das críticas à bioética dominante, bem como da crítica à ideologia neoliberal da globalização. O horizonte ampliado da bioética inclui, dessa forma, uma visão mais ampla do indivíduo, uma noção positiva de sociedade, foco no bem comum e uma ênfase na ação coletiva. Assim, as respostas da bioética global se situam em quatro áreas principais, a saber: nos quadros éticos globais, na governança global, nas práticas globais e no discurso global. Estes elementos do horizonte ampliado da bioética e das respostas globais serão tematizados na seção seguinte.

2.2.3. Um novo horizonte para a bioética global

⁷⁴ Arjun Appadurai é um antropólogo indiano conhecido pelos seus trabalhos sobre modernidade e globalização.

⁷⁵ There is also a need to reconceive the idea of cultural diversity. Addressing global problems requires that cultural diversity is not merely accepted or respected. Culture is often regarded as something of the past: heritage, custom, or tradition. It is, however, just as much orientated to the future; it conceives designs for social life, and it expresses collective aspirations. Appadurai characterizes culture as: ‘a dialogue between aspirations and sedimented traditions.’ Aspirations concerning health and happiness, the good life and dignity exist in all cultures and societies. He suggests using within global discourse the ‘capacity to aspire’ which is inherent in culture in order to engage and give voice to marginal populations, to insert values in economic analysis, and to produce consensus. For global bioethics, this implies imagining possibilities rather than probabilities, the possibility of different worlds as an ethical horizon within which other human capabilities can be realized. An ethics of possibility will then give rise to a politics of hope (TEN HAVE, 2016a, p. 84).

Na seção anterior, afirmou-se que a bioética global é capaz de dar respostas aos problemas globais a partir de um horizonte ampliado, tecido a partir das críticas à bioética dominante e à ideologia neoliberal da globalização. Elucidam-se, brevemente, estes elementos, apontando as suas razões para, em seguida, caracterizar os aspectos do horizonte ampliado da bioética global em quatro elementos. Dessa maneira, estar-se-á em condições de explicitar, na etapa seguinte, as quatro áreas principais nas quais as respostas bioéticas globais se fazem presentes.

Uma das críticas à bioética dominante se centra no fato de que ela esteve centrada na libertação do eu individual nos anos setenta e oitenta, com ênfase na autonomia pessoal e nos direitos dos pacientes, mas tornou-se unilateral e estéril, visto que negligenciou o contexto social e cultural que os seres humanos vivem. Justamente esse enfoque na pessoa individual reforça a ideologia neoliberal. Nesse sentido, como afirma Ten Have, “para alguns, a bioética dominante tornou-se uma servidora do complexo médico-industrial”⁷⁶. Vale adicionar que grande parte do financiamento da pesquisa bioética se origina de grandes programas científicos e tecnológicos, como o Projeto do Genoma Humano ou de iniciativas de nanotecnologia. Além disso, a bioética dominante reflete também a lacuna 10/90⁷⁷, isto é, a maioria das discussões bioéticas preocupam-se com questões que afetam uma pequena percentagem da população global. Assim, a bioética global não deve se preocupar apenas com problemas médicos e científicos, mas com desafios institucionais e globais e, portanto, libertar-se dos interesses do complexo médico-industrial. Outra crítica se dá em função da concepção de indivíduo como uma pessoa racional e autorrealizadora, focalizada na maximização do interesse próprio e, dessa maneira, os problemas bioéticos são tomados como questões de decisão de caráter individual, interessantes somente para os prestadores de cuidados de saúde e os decisores políticos. Dessa maneira, exclui-se e ignora-se o contexto social e econômico e, por conseguinte, questões relacionadas à pobreza, consumo de drogas, imigração ou degradação ambiental não são relevantes. Mais uma crítica se relaciona ao fato de que a bioética é mais reativa do que proativa, isto é, casos de suicídio assistido, por exemplo, chamam mais a atenção do que os efeitos a longo prazo das mudanças nos cuidados ofertados pelos seguros de saúde ou ainda, como é o caso do Brasil, de políticas públicas

⁷⁶ For some, mainstream bioethics has become a servant of the medico-industrial complex (TEN HAVE, 2016a, p. 86).

⁷⁷ A lacuna 10/90 é o termo adotado pelo Fórum Global de Investigação em Saúde para destacar a conclusão da Comissão de Investigação em Saúde para o Desenvolvimento de que menos de 10% dos recursos mundiais dedicados à investigação em saúde foram destinados à saúde nos países em desenvolvimento, onde mais de 90% de todas as mortes evitáveis a nível mundial ocorreram. Por exemplo, pneumonia, diarreia, tuberculose e malária juntas representam 20% da carga de doenças no mundo, recebem menos de 1% dos fundos públicos e privados para pesquisa em saúde. Essa disparidade é resultado de decisões econômicas e políticas. Percebe-se que não é lucrativo desenvolver novos medicamentos para populações pobres que não podem comprá-los visto que também não há urgência, uma vez que essas populações geralmente não pressionam aqueles que formulam as políticas (cf. TEN HAVE, 2016a, p. 62).

voltadas para a saúde e saneamento. Esta forma de pensamento pressupõe uma imagem reduzida de sociedade, identificada como sendo o espaço dentro do qual os indivíduos interagem. Não traz quaisquer requisitos ou compromissos normativos, a menos que sejam adotados voluntariamente pelos membros individuais. Noções como “bem comum” e “interesse público” são desprovidos de qualquer significado, a não ser de caráter retórico.

Levar em consideração estas críticas à bioética e à ideologia neoliberal oferece uma oportunidade para melhor articular o horizonte da bioética global. A ideologia neoliberal, a saber, restringe os cidadãos a consumidores e o Estado a uma organização prestadora de serviços para os clientes. Este entendimento é impulsionado pelo processo dominante de globalização. Dessa maneira, a ênfase na escolha individual, por exemplo, implica que as más condições de vida dos cidadãos são o resultado de suas más escolhas. Nesse contexto, para Ayn Rand “não existe uma entidade como ‘sociedade’, uma vez que a sociedade é apenas um número de homens individuais”⁷⁸ e, do mesmo modo, a justiça social, para Friedrich von Hayek, é uma frase vazia sem conteúdo⁷⁹.

Esse entendimento é cada vez mais criticado. Os seres humanos são mais do que simples atores do mercado. Não são apenas consumidores, comerciantes ou compradores. Eles próprios têm valor e dignidade. Ademais, eles estão inter-relacionados, conectados e dependentes. E, por sua vez, essa inter-relação, esse ser-com-os-outros-no-mundo, não é apenas uma característica que facilita o comércio, mas ela própria tem um significado fundamental para cada ser humano. Assim, os indivíduos não podem se tornar tomadores de decisões autônomos sem outras pessoas, pois eles – necessariamente – precisam de sociabilidade para florescer. Da mesma maneira, as instituições e estruturas sociais não são apenas espaços para a ação individual, mas incorporam valores como solidariedade, responsabilidade social, justiça e cooperação.

Pelo que foi exposto, percebe-se que a ideologia neoliberal é criticada em muitos aspectos. São justamente as deficiências do horizonte atual da bioética, identificadas na análise acima, e as críticas à ideologia neoliberal que levam a bioética global a expandir o seu horizonte e ampliar a sua visão. Nessa ampliação do horizonte quatro componentes são discerníveis.

O primeiro deles é que o discurso bioético deve partir de uma visão mais ampla do ser humano, indo além da insistência na primazia do indivíduo livre autorrealizador: “as aspirações fazem parte de um contexto mais amplo no qual os indivíduos convivem; eles nunca são indivíduos isolados, mas

⁷⁸ There is no entity as “society,” since society is only a number of individual men (RAND, A. *The virtue of selfishness: A new concept of egoism*. Signet/Penguin: New York, 1964. p. 14–15).

⁷⁹ Cf. HAYEK, F. *The road to serfdom*. University of Chicago Press: Chicago, 1944. p. 57.

formados em interações dentro da vida social”⁸⁰. O segundo elemento é que o discurso bioético deve partir de uma noção positiva de sociedade, visto que os seres humanos só podem crescer dentro de relacionamentos. Dessa maneira, o papel da cooperação – contraposto à noção de competição – e o da responsabilidade social – contraposto ao da responsabilidade individual - deve ser reavaliado. Vale recordar, também, ao contrário do preconceito ideológico, o papel da sociedade também é evidente para os mercados. Estes não são forças autônomas e neutras, mas são criadas, alimentadas e sustentadas por esforços humanos, por meio de políticas sociais e por decisões políticas. O terceiro elemento se refere ao foco no bem comum. Sobre este pode-se afirmar que:

Os seres humanos partilham recursos substanciais essenciais para a sobrevivência da humanidade. O futuro implica “viver juntos”. Isto implicará solidariedade e partilha de valores culturais e sociais. Além disso, requer repensar quais tipos de bens públicos (por exemplo, educação e saúde) serão básicos para a solidariedade interativa necessária para a sobrevivência humana como espécie.⁸¹

Por fim, o quarto elemento do qual o discurso bioético deve partir é a ação coletiva. Da mesma maneira que na bioética dominante, várias formas de ação foram desenvolvidas, tais como o uso de julgamentos, deliberação em comitês de ética, recomendações políticas e desenvolvimento de diretrizes assim também, na bioética global, novas formas de engajamento devem ser empregadas no contexto global visto que influenciar e mudar as condições sociais requer ação coletiva.

Os padrões de interligação global e local implicam também que as respostas devem ser desenvolvidas em vários níveis ao mesmo tempo. Os desenvolvimentos globais influenciam os sistemas nacionais de governança bioética, e vice-versa. A construção de consensos sobre princípios globais, por um lado, e a construção de infraestruturas bioéticas nacionais, por outro, não são, portanto, uma questão de dedução, mas de interação mútua. Ação global significa combinar ativismo local com redes horizontais e globais.⁸²

Os quatro elementos apresentados fornecem uma estrutura elementar para reestabelecer a bioética como um esforço global. Esse horizonte global pode ajudar a introduzir uma nova linguagem,

⁸⁰ Aspirations are part of a wider context in which individuals live together; they are never isolated individuals but formed in interactions within social life (TEN HAVE, 2016a, 88).

⁸¹ Human beings share substantial resources essential for the survival of humankind. The future entails ‘living together’. This will imply solidarity, and sharing of cultural and social values. It furthermore requires rethinking what kinds of public goods (for example, education and care) will be basic for interactive solidarity necessary for human survival as a species (TEN HAVE, 2016a, p. 88).

⁸² The interlocking patterns of global and local imply also that responses must be developed at various levels at the same time. Global developments influence national systems of bioethical governance, and vice versa. Constructing consensus on global principles on the one hand and building of national bioethics infrastructures on the other are therefore not a matter of deduction but of mutual interaction. Global action means combining local activism with horizontal, global networking (TEN HAVE, 2016a, p.88).

desconstruindo o vocabulário dominante da área da saúde e de sua visão restritiva de ética, saturado – como apresentado – de pressupostos neoliberais. A ênfase atual em noções como autogestão, autocuidado, autocontrole, empoderamento, responsabilidade individual, competição e escolha do consumidor pode ser complementada e substituída por outras imagens tais como cidadão do mundo, cooperação, solidariedade, participação, inclusão, vulnerabilidade, cuidado mútuo e responsabilidade social. Vale ressaltar que introduzir novos conceitos no debate bioético não é apenas uma questão de linguagem; também cria possibilidades para novas imagens, abordagens e visões. Isto permite escapar da visão dominante do mercado, ir além do reino do individualismo competitivo. As ameaças da globalização, manifestadas como exploração, extração, exclusão, expulsão e regressão social devem ser nomeadas e analisadas e, somente assim, a bioética global pode introduzir novas visões, como será demonstrado nos elementos que serão discutidos na etapa seguinte, que procura apresentar algumas propostas de uma bioética global.

Por fim, a tarefa da bioética global, como apresentada aqui, é melhorar também o contexto global da saúde e as estruturas sociais dentro das quais os cuidados são prestados. A ética já não é somente preocupação dos indivíduos, mas também das comunidades, populações, estados e organizações transnacionais. Uma vez que os seres humanos partilham o seu destino no mesmo planeta, a bioética não pode ser indiferente aos problemas da globalização que comprometem a sobrevivência da humanidade.

2.3 Propostas de uma bioética global

Os componentes que se tornaram visíveis no horizonte ampliado, apresentado na seção anterior, fornecem conceitos e experiências que inspiram respostas aos problemas bioéticos globais. Pretende-se, nesta seção, justamente verificar quais são essas respostas e propostas da bioética global. Argumenta-se que a bioética global é capaz de fornecer quatro tipos de respostas aos problemas bioéticos globais: um quadro ético global como alternativa ao dominante; diferentes formas de governança global; práticas globais inclusivas e um discurso crítico independente.

2.3.1 Em busca de um quadro ético global

É possível identificar ou construir um marco ético global para a bioética? Responder a essa pergunta exige um exame dos esforços para defender uma “ética mundial”. Estes esforços são

inspirados pelo ideal moral do cosmopolitismo: todas as pessoas em todos os lugares devem se entender como cidadãos do mundo. Esse ideal está associado a uma ênfase naquilo que as pessoas compartilham umas com as outras, tais como, viver em uma comunidade moral global e possuir uma herança comum. O exemplo padrão é o discurso internacional dos direitos humanos, que se baseia na ideia de que os seres humanos têm reivindicações fundamentais, sejam eles pertencentes ou não a uma determinada cultura ou sejam cidadãos de um estado específico. Pode-se afirmar que o desenvolvimento dos quadros bioéticos globais foi inspirado tanto pelo discurso dos direitos humanos quanto pelos ideais morais do cosmopolitismo. Para falar de direitos humanos é necessário recordar o Código de Nuremberg.

O Código de Nuremberg (1947) formulou princípios éticos para a investigação médica com base nos direitos humanos dos sujeitos (com consentimento voluntário como o primeiro requisito). Enfatizando os direitos dos sujeitos e não as obrigações dos profissionais médicos, demonstrou que a ética profissional das virtudes e deveres já não era suficiente para assegurar a ética na saúde. O Código é visto como o início da era moderna dos direitos humanos. Inspirou a Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH), adotada pelas Nações Unidas em 1948.⁸³

Assim, a ênfase nos direitos humanos tornou-se influente na década de 1990, quando foram estabelecidos tribunais penais internacionais, bem como criados inúmeras organizações de direitos humanos. Com o impacto crescente da globalização, mas também com as atrocidades e violações dos direitos humanos nos Balcãs, na Ruanda e na Somália, bem como o fim de *apartheid* na África do Sul e o colapso da União Soviética, os direitos humanos forneceram um quadro global adequado por duas razões. Justamente os direitos humanos são atrativos, como discurso global, por causa da universalidade e da sua força emancipatória. A principal novidade da Declaração Universal dos Direitos Humanos é sua universalidade. Todos têm direitos humanos porque pertencem à espécie humana.

Essa universalidade implica que uma pessoa é mais do que um indivíduo com características específicas, determinadas por uma cultura e tradição particulares, e expostas à injustiça, discriminação e expulsão. Para problemas globais que não podem ser resolvidos em nível local, esta é uma perspectiva útil. Além disso, é uma perspectiva que transcende a questão da diversidade cultural. Finalmente, fornece um discurso que pode efetivamente contrariar o impacto do neoliberalismo como uma ideologia global; afirma claramente que os direitos e a

⁸³ The Nuremberg Code (1947) formulated ethical principles for medical research based on the human rights of subjects (with voluntary consent as the first requirement). Emphasizing the rights of subjects rather than the obligations of medical professionals, it demonstrated that the professional ethics of virtues and duties was no longer sufficient to assure ethics in healthcare. The Code is viewed as the beginning of the modern era of human rights. It inspired the Universal Declaration of Human Rights (UDHR) adopted by the United Nations in 1948 (TEN HAVE, 2016a, p. 94)

dignidade humana são mais importantes do que o crescimento econômico e os mercados livres.⁸⁴

Sobre a força emancipatória, embora os direitos humanos tenham sido formulados por governos e organizações internacionais, sua disseminação global deve-se a movimentos sociais, lutas políticas em determinados ambientes e resistência à opressão e humilhação. Os direitos humanos inspiraram pessoas, organizações e populações a reivindicarem respeito e igualdade de tratamento e, dessa maneira, também transforma esses sujeitos vulneráveis e vítimas em pessoas com direitos que precisam ser respeitados. Isso implica mais do que proteger os direitos e liberdades individuais, pois “proporciona inspiração e empoderamento, facilitando e promovendo imagens de um futuro melhor, criando novas oportunidades para as pessoas e mudando as condições da existência humana”⁸⁵. Dessa maneira, pode-se afirmar que o discurso dos direitos humanos tem um poder transformador para além do seu âmbito legal: conecta processos institucionais com práticas existentes, iniciativas civis e ativismo; fornece uma ponte efetiva entre a linguagem moral e jurídica da humanidade comum e as ações práticas em contextos específicos. Habermas, em *Direito e Democracia*, já apontava a potencialidade do direito, que na perspectiva desse filósofo funcionava como uma dobradiça entre o mundo da vida e o sistema. Isto porque, nas palavras de Habermas,

o código do direito não mantém contato apenas com o *médium* da linguagem coloquial ordinária pelo qual passam as realizações de entendimento, socialmente integradoras, do mundo da vida; ele também traz mensagens dessa procedência para uma forma na qual o mundo da vida se torna compreensível para os códigos especiais da administração, dirigida pelo poder, e da economia, dirigida pelo dinheiro. Nessa medida, a linguagem do direito pode funcionar como um transformador na circulação da comunicação entre sistema e mundo da vida, o que não é o caso da comunicação moral, limitada à esfera do mundo da vida.⁸⁶

Na perspectiva habermasiana, o direito aparece como uma espécie de terreno comum entre o mundo da vida e o sistema. Ele permite, por conseguinte, regular e restabelecer a unidade entre as duas dimensões de integração, isto é, entre o sistema e o mundo da vida, e o que fornece a legitimidade ao direito é justamente o procedimento discursivo e democrático que se desenrola na esfera pública.

⁸⁴ This universality implies that a person is more than an individual with specific characteristics, determined by a particular culture and tradition, and exposed to injustice, discrimination and expulsion. For global problems that cannot be solved at the local level, this is a useful perspective. Moreover, it is a perspective that transcends the issue of cultural diversity. Finally, it provides a discourse that can effectively counter the impact of neoliberalism as a global ideology; it clearly states that rights and human dignity are more important than economic growth and free markets (TEN HAVE, 2016, p. 94-95).

⁸⁵ It provides inspiration and empowerment, facilitating and promoting images of a better future, creating new opportunities for people, and changing the conditions of human existence (TEN HAVE, 2016, p. 95).

⁸⁶ HABERMAS, J. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1997. v. 1. p.112.

Esse discurso dos direitos humanos se expandiu no campo da medicina, das ciências da vida e da saúde, inclusive surgiram organizações internacionais e intergovernamentais, tais como a Organização Mundial da Saúde e o Conselho da Europa. E foi justamente a procura de valores comuns na década de 1990⁸⁷, que preparou o caminho para a Declaração Universal da UNESCO sobre Bioética e Direitos Humanos, adotada em 2005.

Essa busca por valores comuns foi motivada por dois fatores. A primeira é a natureza global dos problemas bioéticos. Eles não podem ser abordados de forma fragmentada por atores separados ou de uma perspectiva específica, “local”. Como o futuro é compartilhado, a humanidade precisa de uma missão comum. A segunda motivação relacionada é a desigualdade na capacidade de lidar com problemas globais. Isso poderia produzir uma disparidade entre as práticas bioéticas, muitas vezes em desvantagem de pessoas que vivem em países sem uma forte infraestrutura bioética. O fato de que os valores morais diferem e que as práticas morais variam não podem ser aceitos como desculpas para não identificar princípios éticos fundamentais.

Já o interesse da UNESCO pela bioética remonta à década de 1970, quando as preocupações bioéticas surgiram em muitos países e a palavra “bioética” foi introduzida. A organização passou a realizar simpósios e conferências sobre bioética, relacionadas ao desenvolvimento da genética, ciências da vida e tecnologias reprodutivas. A preocupação é particularmente com a relação entre o progresso científico e tecnológico e os direitos humanos. Em junho de 1992, foi criado o Comitê Internacional de Bioética (IBC), cuja tarefa era explorar como um instrumento internacional para a proteção do genoma humano poderia ser elaborado. Esses estudos preliminares estimularam o lançamento de uma iniciativa mais ousada: o Projeto Ética Universal, em 1997⁸⁸. Vale um olhar mais atento à Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos, produzida pela UNESCO a pedido dos 193 estados membros.

Uma das questões controversas na elaboração foi o escopo da bioética. Pelo menos três pontos de vista foram avançados: a bioética tem a ver com (1) a medicina e os cuidados com a saúde; (2) o contexto social, como o acesso à saúde; e (3) o meio ambiente. Em diferentes partes do mundo, são evidentes diferentes concepções, definições e histórias da bioética. O alcance do texto adotado da Declaração é um compromisso óbvio entre essas visões,

⁸⁷ Por exemplo, a Comissão de Governança Global (1992) que em seu relatório expressou vigorosamente a visão de que todos os habitantes do mundo estão na mesma situação; que compartilham a mesma “vizinhança global”. Sem uma “ética de vizinhança”, o planeta não sobreviverá. Outro exemplo são as atividades do Parlamento das Religiões do Mundo (1993) no qual aproximadamente 200 líderes de mais de 40 tradições religiosas e espirituais assinaram a declaração Rumo a uma Ética Global. Esta declaração, redigida pelo teólogo alemão Hans Küng, declara que todas as tradições compartilham valores comuns como respeito à vida, solidariedade, tolerância, não-violência e igualdade de direitos.

⁸⁸ Outros esforços para determinar padrões comuns que podem ser identificados foram a Convenção de Oviedo, a Declaração de Helsinque, a Declaração Universal sobre o Genoma Humano e os Direitos Humanos e a Declaração Internacional sobre Dados Genéticos Humanos.

vinculando a ética da medicina, das ciências da vida e das tecnologias associadas aplicadas aos seres humanos com as dimensões social, jurídica e ambiental.⁸⁹

O núcleo da declaração é apresentado em quinze princípios éticos. Eles determinam as diferentes obrigações e responsabilidades do sujeito moral (agente moral) em relação a diferentes categorias de objetos morais (pacientes morais). Os princípios são organizados de acordo com uma ampliação gradual do leque de objetos morais: o ser humano individual, outros seres humanos, comunidades humanas, a humanidade como um todo e todos os seres vivos e seu meio ambiente⁹⁰.

Ao contrário da Convenção de Oviedo, a Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos não se constitui em um instrumento normativo vinculante no direito internacional: “ela possui mecanismos de implementação fracos e nenhum procedimento de relatório e monitoramento. Além disso, o texto é muito geral: as definições de termos cruciais não são fornecidas e a redação dos princípios não é específica”⁹¹. A interpretação e a aplicação provavelmente variam muito. No entanto, a adoção unânime do texto não é um gesto meramente simbólico. Essa declaração ilustra que a bioética se tornou um empreendimento global.

Pelo que se percebe, a bioética global nesta abordagem é um fenômeno que possui três componentes que interagem continuamente: um quadro global de princípios, contextos locais diversos de interpretação e aplicação, e práticas globais de intercâmbio, inspiração e negociação. Nestes três componentes estão subjacentes a noção do discurso dos direitos humanos e do cosmopolitismo. O discurso dos direitos humanos é atrativo para a bioética global, porque tem aspirações globais semelhantes, fornece um contexto aceitável de interpretação, amplifica a força normativa da bioética, possui aplicações práticas e facilita novas modalidades de ação, tais como a *advocacy*⁹². Já o cosmopolitismo proporciona ideais globais que inspiram a bioética global. Os indivíduos redefinem-se a si próprios como "cidadãos do mundo". Este cosmopolitismo cresce em

⁸⁹ One of the contentious issues in the elaboration was the scope of bioethics. At least three views were advanced: bioethics has to do with (1) medicine and health care; (2) the social context, such as access to health; and (3) the environment. In different parts of the world, different conceptions, definitions and histories of bioethics are evident. The scope of the adopted text of the Declaration is an obvious compromise between these views, linking the ethics of medicine, life sciences and associated technologies as applied to human beings with social, legal and environmental dimensions (TEN HAVE, 2016a, p. 99).

⁹⁰ Cf. TEN HAVE, 2016a, p. 99.

⁹¹ It has weak mechanisms of implementation, and no reporting and monitoring procedures. It is equally true that the text is very general. Definitions of crucial terms are not provided and the wording of principles is not specific (TEN HAVE, 2016a, p. 100).

⁹² *Advocacy* é utilizado como sinônimo de defesa e argumentação em favor de uma causa. É um processo de reivindicação de direitos que tem por objetivo influir na formulação e implementação de políticas públicas que atendam às necessidades da população. Diferencia-se do *lobby* por vários fatores, entre elas a estratégia utilizada para influenciar o tomador de decisões, mobilizando a opinião pública.

três níveis: o nível subjetivo (aumento da consciência global); o nível objetivo (expansão da jurisprudência global; multiplicação de organizações globais); e o nível político (soberania limitada das nações; importância crescente da sociedade civil).

O discurso dos direitos humanos e o cosmopolitismo inspiram o discurso ético global. Eles o fazem porque compartilham noções comuns tais como comunidade global⁹³, patrimônio comum e bens comuns. A bioética global aumentou o interesse pela noção de *comunidade* e expandiu a ideia de *comunidade moral*, incluindo todas as formas de vida, bem como as gerações futuras. Ampliar a noção de patrimônio comum pode contribuir no desenvolvimento da ideia de comunidade moral global, porque a noção de patrimônio comum da humanidade está fora do quadro da propriedade privada e pública, é transmitido de geração em geração. Além disso, possui características específicas como as de não apropriação, gestão comum, repartição de benefícios; uso pacífico e preservação para as gerações futuras. Essa compreensão faz uma ponte entre o local e o global, criando uma comunidade moral global com seus próprios valores e símbolos. Outra noção pertinente é a de bem comum. Enquanto a noção de patrimônio comum se refere mais ao passado, a de bem comum é orientada para o futuro. Ambas as noções vão além da perspectiva do indivíduo, elas enfatizam aquilo que os seres humanos partilham e que precisam respeitar e preservar. Enfatizam a importância da transmissão e evocam o contexto da perda, da finitude e as preocupações sobre a sobrevivência.

Pode-se destacar diferentes tipos de bens comuns: bens comuns naturais (áreas de pesca, florestas e água), sociais (arranjos de cuidados, espaços públicos, sistemas de irrigação), intelectuais e culturais (conhecimento e produtos culturais), digitais (internet e a rede mundial de computadores) e globais (oceanos e outros espaços exteriores). Estes bens comuns são caracterizados pela propriedade coletiva, são essenciais para a sobrevivência, requerem ação coletiva e cooperação e, por fim, induzem sociabilidade e partilha.

Diante desse cenário, a bioética global pode usar a noção de bem comum como uma crítica geral ao neoliberalismo, ao regime internacional de direitos de propriedade (*copyrights, trademarks* e patentes) que reforçam as desigualdades globais e como argumento para reconectar o ser humano ao meio ambiente e a biosfera. Justamente a noção de bem comum enfatiza a partilha social em

⁹³ Esta visão mais ampla é especialmente articulada em perspectivas não ocidentais como a visão africana do mundo do Ubuntu. Em línguas bantu, o Ubuntu descreve uma visão particular do mundo africano. Exprime que uma pessoa se torna uma pessoa através de outras pessoas: "eu sou porque nós somos". É a comunidade que faz e define o indivíduo. Ser uma pessoa não é um dado, mas o resultado de um processo, de integração numa comunidade através de rituais e da aprendizagem de regras sociais. Isto porque o indivíduo é sempre um nó num lenço de papel, o bem da comunidade tem prioridade. A tônica é colocada na uniformidade e interdependência dos membros da comunidade. Os indivíduos têm, portanto, deveres e responsabilidades uns para com os outros, em vez de meros direitos (Cf. TUMAINI CHUWA, L. *African indigenous ethics in global bioethics: Interpreting Ubuntu*. Springer: Dordrecht, 2014).

contrapartida à propriedade privada, o interesse comum em vez do interesse individual e colaboração em vez de competição.

Atualmente, o interesse na noção de bem comum possui diversos impactos no debate da bioética global. Entre estes impactos, podem-se enumerar os pedidos para i) abolir ou reduzir as práticas de patenteamento visto que não há evidência de que a proteção de patentes é necessária para promover a pesquisa e desenvolvimento em países emergentes ainda mais quando a implementação do sistema de patentes, nos países desenvolvidos, desde a década de 1990, afetou negativamente a acessibilidade aos medicamentos por exemplo; ii) restringir os “objetos” que podem ser patenteáveis e iii) aumentar o acesso a medicamentos. Outras áreas em que a noção de bem comum é usada para redefinir o domínio público é o compartilhamento de dados e publicação de ciência de modo aberto. Nas últimas décadas a ciência passou de empreendimento acadêmico para um empreendimento corporativo e isso acabou afetando as normas tradicionais da comunidade científica.⁹⁴ O ambiente escolar, por exemplo, ao invés de um “espaço público de aprendizagem da convivência humana, tornou-se, predominantemente, um lugar de aquisição de habilidades e de informações técnicas necessárias para a inserção do indivíduo no sistema do poder e do dinheiro”⁹⁵.

Pelo exposto, percebe que as noções de patrimônio comum e bem comum são úteis para a bioética global, especialmente em função de suas implicações normativas. Estas implicações são também restritivas e normativas. Restritivas uma vez que o patrimônio comum está fora da esfera do comércio e requer a partilha de benefícios. Estes, como afirmado anteriormente, são vitais para a continuação da vida humana. É, portanto, necessário protegê-los contra a exploração por indivíduos, estados ou empresas. Estas limitações constroem a ideologia neoliberal, visto que aquilo que é considerado patrimônio comum não deve ser transformado em mercadorias. Além disso, as duas noções centram sua atenção no que deve ser feito. Dessa maneira, fornecem uma lógica subjacente aos princípios da bioética global e podem, portanto, reorientar o debate bioético promovendo princípios éticos específicos relacionados à repartição de benefícios, vulnerabilidade, gerações futuras, justiça, solidariedade, responsabilidade social, meio ambiente e biosfera.

Considerando o contexto neoliberal atual, os bens comuns, no entanto, estão sempre em risco de serem privatizados e transformados em bens privados. Por esse motivo, faz-se necessário tratar do tema da governança.

⁹⁴ Cf. TEN HAVE, 2016a, p. 128-132.

⁹⁵ MÜHL, E. H. Habermas e a educação: racionalidade comunicativa, diagnóstico crítico e emancipação. *Educação & Sociedade*, v. 32, n. 117, out.-dez. 2011. p. 1040.

2.3.2 Em busca de uma governança global

O cosmopolitismo não é apenas um ideal moral, mas também um projeto político. Assim, cabe a pergunta: como podem ser criadas e reforçadas instituições de governança global em bioética? Como podem ser instituídos arranjos globais que respeitem o ser humano e reduzam a desigualdade social? É evidente que já existem instrumentos internacionais que podem ser aplicados na cooperação entre países, organizações e indivíduos. Mas estabelecer padrões não é o mesmo que implementá-los e aplicá-los. Da mesma maneira determinar os princípios da bioética global é uma coisa, e outra é a sua aplicação. Nos níveis local e nacional, os problemas bioéticos são abordados com os mecanismos usuais de governo: legislação, tomada de decisão política, regulação profissional, debate público, recomendações de especialistas e diretrizes práticas. No entanto, como verificou-se anteriormente, a globalização criou desafios para essas abordagens de governo. No nível global, não há autoridade responsável pela aplicação dos princípios. A natureza global dos problemas torna as abordagens nacionais inadequadas. Práticas que são eticamente rejeitadas em um país e, às vezes, são permitidas em outro país ou, até mesmo, em outro estado do mesmo país. Mesmo quando todos os países concordam sobre a importância dos valores e princípios morais, ainda é um desafio implementar esses valores nas práticas de saúde em todo o mundo.

Diante desse contexto, esta seção tematizará a noção de “governança” e examinará o papel dela na bioética global, explicitando-se alguns mecanismos, atividades e problemas de governança global. Defende-se que são necessárias novas formas de governança, principalmente devido à natureza global dos problemas, visto que não só há uma variedade de maneiras de lidar com os desafios globais, mas a maioria das abordagens são provisórias, desorganizadas e não muito eficazes. Assim, entende-se a bioética como uma reflexão crítica sobre os mecanismos, direções e resultados de governança global, e – em um segundo momento – como um mecanismo privilegiado de governança. Além disso, será feita uma distinção entre dois tipos de governança da bioética: governança *pela* bioética e governança *da* bioética. Sobre o conceito de governança global:

O conceito de governança global ficou conhecido após sua utilização no relatório da Comissão de Governança Global (1995). Não é o mesmo que ‘governo’, que está ligado ao poder e autoridade dos Estados. O novo termo “governança” é introduzido porque o papel dos Estados na resolução de problemas globais é diminuído devido à globalização. No entanto, o conceito é contestado como vago e não eficaz. Para alguns estudiosos, só funcionará quando houver um governo mundial, o que é uma ideia utópica. Outros estudiosos duvidam que a globalização possa ser controlada, regulada ou gerenciada. No entanto, tornou-se cada vez mais claro que problemas globais como mudanças climáticas, pandemias,

migração, alívio a desastres e pobreza não podem ser adequadamente tratados apenas pelos estados e pela cooperação interestadual.⁹⁶

De acordo com a perspectiva de Henk Ten Have, o conceito de governança global é bastante amplo, mas possui pelo menos cinco facetas. A primeira dessas facetas é o foco em problemas globais já que “as ameaças contemporâneas não são mais locais ou direcionadas a países individuais, mas globais e interconectadas”⁹⁷. A segunda faceta é a necessidade de ação coletiva, pois esta é requerida para criar princípio, normas, instituições e procedimento de tomada de decisão. A terceira se refere à variedade de atores, visto que a abordagem de problemas globais envolve não apenas governos, mas outros organismos intergovernamentais, organizações não governamentais, instituições econômicas multilaterais, movimentos sociais, organizações profissionais, agências filantrópicas, organizações religiosas, universidades, corporações multinacionais e meios de comunicação. A quarta faceta, por sua vez, está relacionada aos vários níveis de atividade, dado que ela precisa ocorrer tanto nos âmbitos globais e nacionais quanto nos regionais e subnacionais⁹⁸. Por fim, a quinta faceta identifica os objetivos divergentes:

Embora a governança global esteja focada em preocupações comuns, não há acordo sobre o que a governança visa alcançar. Os objetivos podem diferir da promoção da ordem, estabilidade, direitos humanos, paz, democracia, igualdade e justiça na vida internacional. Essa divergência depende de diferentes entendimentos da governança global. É principalmente uma abordagem tecnocrática preocupada com a gestão de problemas? Ou é uma abordagem normativa e política que visa eliminar as causas dos problemas e criticar o sistema global que os produz? Na primeira visão, são necessários conhecimento, tecnologia e expertise. Na segunda visão, há uma necessidade de normas, ideias e ações globais.⁹⁹

⁹⁶ The concept of global governance became known after its use in the report of the Commission on Global Governance (1995). It is not the same as ‘government’, which is linked to the power and authority of states. The new term ‘governance’ is introduced because the role of states in addressing global problems is diminished due to globalization. However, the concept is contested as vague and not effective. For some scholars it will only work when there is a world government, which is a utopian idea. Other scholars doubt whether globalization can be controlled, regulated or managed at all. Nonetheless, it has become increasingly clear that global problems such as climate change, pandemics, migration, disaster relief and poverty cannot be adequately addressed by states and interstate cooperation alone (TEN HAVE, 2016a, p. 139).

⁹⁷ Contemporary threats are no longer local or directed at individual countries but global and interconnected. They are too complex for one state or actor (TEN HAVE, 2016a, p. 140).

⁹⁸ Cf. TEN HAVE, 2016a, p. 140.

⁹⁹ While global governance is focused on common concerns, there is no agreement on what governance aims to accomplish. Objectives can differ from promotion of order, stability, human rights, peace, democracy, equality, and justice in international life. This divergence depends on different understandings of global governance. Is it primarily a technocratic approach concerned with managing problems? Or is it a normative and political approach that aims to eliminate the causes of problems and to criticize the global system that produces them? In the first view, knowledge, technology and expertise are required. In the second view there is a need for global norms, ideas and actions (TEN HAVE, 2016a, p. 140).

Ten Have identifica a preocupação com a saúde como sendo um dos objetivos mais antigos da governança global¹⁰⁰. A cooperação internacional, no campo da saúde, já pode ser identificada no episódio da epidemia de cólera nos finais da década de 1980 na Índia e na Europa. No entanto, somente no início do século XX, a cooperação internacional, para fins de saúde, se consolidou com o primeiro acordo internacional de saúde¹⁰¹ e as primeiras instituições formais de saúde global¹⁰². Desde então, a governança global entrou em uma nova fase de crescimento e interesse em saúde global, com o aumento de ajuda, parcerias e financiamento¹⁰³. Este interesse se deve, primeiramente, a vários desenvolvimentos como o surgimento de novas doenças, especialmente infecções, e ressurgimento de doenças devido à resistência destas aos medicamentos¹⁰⁴. O segundo motivo é a conexão entre comércio e doenças. Embora essa conexão seja antiga, a globalização multiplicou os efeitos. Patógenos podem viajar em horas para outra parte do globo, a *internet* e a mídia podem divulgar informações sobre surtos instantaneamente e o mesmo vale para a contaminação dos alimentos, visto que os alimentos produzidos industrialmente são exportados para muitos países¹⁰⁵. O terceiro motivo é o impacto crescente das políticas neoliberais. As políticas neoliberais, nas décadas de 1980 e 1990, causaram deterioração da saúde pública, especialmente nos países em desenvolvimento a tal ponto que instituições como o Banco Mundial passaram a enfatizar a relação entre saúde e desenvolvimento¹⁰⁶. Por fim, o interesse pela saúde global se reflete no crescimento exponencial das parcerias. Muitos novos atores entraram no campo da saúde global: organizações intergovernamentais e humanitárias, ONGs, empresas privadas e fundações filantrópicas.

Em resumo, pode-se afirmar que governança global se refere aos esforços coletivos de atores estatais e não estatais para gerenciar problemas globais. No que se refere à saúde global, pode-se elucidar algumas lacunas que ilustram os problemas de governança diante da miríade de atores: conhecimento insuficiente das situações dos diversos atores ao redor do globo, perspectivas normativas divergentes em função da adoção de conceitos amplos ou restritos de saúde, políticas divergentes ora focadas em doenças ou sistemas de saúde específicos, instituições fracas ou inadequadas em função de problemas de capacidade e responsabilidade e, por fim falta de

¹⁰⁰ Cf. TEN HAVE, 2016a, p. 140.

¹⁰¹ *International Sanitary Regulations*, em 1903.

¹⁰² *International Sanitary Bureau of the Americas* (1902) e *Office International d'Hygiène Publique* (1907). A *Organização Mundial da Saúde* (OMS) foi criada em 1948.

¹⁰³ Cf. TEN HAVE, 2016a, p. 140.

¹⁰⁴ Cf. TEN HAVE, 2016a, p. 141.

¹⁰⁵ Cf. TEN HAVE, 2016a, p. 141.

¹⁰⁶ Cf. TEN HAVE, 2016a, p. 142.

cumprimento¹⁰⁷. Os problemas de capacidade e de responsabilidade se referem ao escopo e ao caráter das instituições que não são suficientes para lidar com o risco global:

A governança é informal, difusa e não hierárquica (...); há uma série de atores com problemas de cooperação e coordenação, mas ninguém é responsável. Não há autoridade e falta capacidade de execução. Não existe uma divisão clara do trabalho entre agências e organizações preocupadas com a saúde. (...) Uma vez que a governança global da saúde através das instituições existentes se baseia principalmente nos Estados, existe uma falta de apropriação dos problemas globais. As soluções coletivas de resolução de problemas emergem se os interesses domésticos coincidirem. Até lá, nenhum estado se sentirá responsável por ameaças à saúde em outros estados. As diferenças de poder entre os estados desempenham um papel importante; excluem muitos países dos processos de tomada de decisão. Além disso, a agenda das organizações internacionais é muitas vezes impulsionada pelos interesses de um grupo limitado de países. Por fim, há falta de responsabilização.¹⁰⁸

Pelo exposto, compreende-se que são necessárias novas formas de governança. A bioética global contribui oferecendo uma visão mais ampla de governança, que reconhece as novas formas de viver, o senso de um mundo compartilhado e, principalmente, a necessidade de uma “rede normativa”, uma rede de princípios, valores e normas que podem fornecer estrutura às atividades sociais. Dentro dessa teia, atores específicos podem operar, se relacionar e cooperar. Outra contribuição é a defesa da inclusão e participação de mais atores e partes interessadas, pois a atual governança global da saúde ainda é dominada pelos estados. Por fim, defende a adoção de novas práticas inspiradas em diferentes formas de liderança, visto que a liderança é essencial para direcionar a governança global da saúde. Os novos tipos de ativismo local e global podem dar origem à governança em rede. Por fim, a governança global da saúde exige uma análise crítica de objetivos e métodos. Em vez de ser um instrumento tecnocrático, levanta questões éticas, tais como o valor da saúde comparado ao comércio, crescimento econômico e segurança¹⁰⁹.

Sabe-se que a governança em bioética se desenvolveu, primeiramente, em níveis nacionais. Em seguida, as mesmas abordagens e métodos foram aplicados em nível internacional e global. A “governança” se desenvolveu em conexão com a globalização. Tradicionalmente, a prática de cuidados de saúde era regulada pela própria profissão médica. A ênfase estava na pessoa do praticante

¹⁰⁷ Cf. TEN HAVE, 2016a, p. 142-149.

¹⁰⁸ Governance is informal, diffuse and not hierarchical (...); there is a range of actors with problems of cooperation and coordination but no one is in charge. There is no authority and a lack of enforcement capability. A clear division of labour among agencies and organizations concerned with health does not exist. (...). Since global health governance through existing institutions is primarily based on states, there is a lack of ownership of global problems. Collective problem-solving solutions emerge if domestic interests concur. Until that time no state will feel responsible for health threats in other states. Power differences among states play a major role; they exclude many countries from decision-making processes. Also, the agenda of international organizations is often driven by the interests of a limited group of countries. Finally, there is lack of accountability (TEN HAVE, 2016^a, p. 149-150).

¹⁰⁹ Cf. TEN HAVE, 2016a, p. 151-155.

individual. Normas e códigos foram desenvolvidos e implementados por associações profissionais. Esse “governo de profissão” tornou-se cada vez mais problemático quando o progresso da ciência e da tecnologia gerou preocupações morais. Assim, um novo sistema de “governança” surgiu, primeiro nos Estados Unidos, e depois replicado em outros países. Neste sistema os especialistas médicos já não desempenhavam um papel dominante. Além disso, uma grande variedade de atores foi envolvida. No entanto, a principal força motriz era o governo nacional. É o Estado que legisla, emite diretrizes, estabelece comitês, patrocina pesquisas e promove o ensino da ética. Ao mesmo tempo, os esforços dos Estados só podem ser bem-sucedidos se forem promovidos por outros atores, especialmente bioeticistas, e aceitos pelo público em geral. Este modelo de governança nacional foi estendido ao nível internacional especialmente desde a década de 1990. No nível nacional, o avanço da ciência e da tecnologia demonstrou que as perspectivas e interesses da ciência, da indústria e da sociedade civil são diferentes. Nesse contexto, a bioética proporcionou aos formuladores de políticas novas possibilidades de governança, visto que as formas tecnocráticas, enfatizando a autoridade e o conhecimento científico, não eram transparentes. Por conseguinte, “as atividades e instituições internacionais em geral reproduziram os elementos básicos da bioética de nível nacional, enfatizando a cooperação e coordenação internacional”¹¹⁰.

A governança da bioética em nível internacional enfrenta um tipo diferente de problema. Embora preocupações sociais e morais semelhantes possam surgir em vários países, esses problemas não podem ser contidos dentro das fronteiras, mas estão afetando as relações entre os Estados visto que as ciências da vida e a biotecnologia são empreendimentos internacionais. O problema no nível internacional, portanto, é a necessidade de harmonização de políticas.

Vale ressaltar, contudo, que a natureza dos problemas e as principais preocupações são diferentes em cada um dos níveis, sejam eles nacionais, internacionais ou globais. No nível nacional o problema se encontra nas controvérsias de debate e a principal preocupação é a pacificação. No nível internacional o problema reside na diversidade de abordagens existentes e a principal preocupação é a harmonização das políticas. Já em nível global, o problema enfrentado é a desigualdade e a principal preocupação se dá em relação com a justiça global¹¹¹.

A bioética global é cada vez mais desafiada a fazer contribuições para enfrentar os problemas globais. Atualmente, a governança é, portanto, mais frequentemente feita por meio da bioética. Aqui recorda-se a distinção entre governança *pela* bioética e governança *da* bioética proposta por Henk

¹¹⁰ International activities and institutions generally reproduced the basic elements of bioethics at the national level, emphasizing international cooperation and coordination (TEN HAVE, 2016a, p. 157-158).

¹¹¹ Cf. TEN HAVE, 2016a, p. 157-162.

Ten Have. A governança *pela* bioética refere-se ao uso da bioética nos esforços de governança para desenvolver e gerenciar políticas e práticas em pesquisa, saúde e medicina. Assim, possui as funções de regulação, fiscalização, deliberação e interação. Os problemas se relacionam às temáticas da diversidade e variedade, da representação e expertise e da participação pública. A governança pela bioética adquire duas formas específicas, a saber, governança administrativa e política. Ambas as formas de governança foram criticadas com o argumento de que a bioética se tornou uma biopolítica, isto é, a governança da bioética ao equilibrar interesses científicos e econômicos com preocupações sociais e morais, facilita os avanços científicos e tecnológicos, bem como o comércio em detrimento das preocupações sociais. Nesse contexto, surgem questionamentos sobre o papel adequado da bioética. Se muitos dos desafios bioéticos de hoje surgem devido ao domínio da ideologia neoliberal do mercado, e a própria bioética foi incorporada a novos mecanismos de governança que facilitam essa ideologia, então a bioética se tornou parte do problema básico¹¹². Em vez de esquadrihar o contexto em que os problemas bioéticos são produzidos, a bioética tornou-se “o meio político para a criação de uma economia moral global onde o comércio e a troca de valores são normalizados e legitimados”¹¹³.

Já a governança *da* bioética refere-se aos esforços para desenvolver e gerenciar a própria bioética para que ela possa abordar melhor os problemas éticos. A incorporação da bioética na governança global convida a questões básicas sobre a identidade da própria bioética: bioética como um campo, disciplina ou profissão? Outra preocupação particularmente para a governança global é se a bioética pode ser considerada como tendo uma comunidade epistêmica.

Diante desse contexto global, os esforços para fortalecer a bioética para que ela possa desempenhar um papel mais forte na governança global estão menos focados na profissionalização de seus praticantes e mais na criação de instituições e no reforço das infraestruturas necessárias para o florescimento da bioética. Nesse sentido, tanto as instituições (comitês de ética, programas educacionais, associações profissionais e redes globais), quanto as infraestruturas (partilha de informação, experiências e boas práticas) que operam em nível global podem fortalecer a bioética e, assim, valorizar e reforçar o papel das organizações internacionais na bioética global, redefinindo-as para possibilitar maior envolvimento de atores não estatais¹¹⁴

¹¹² Cf. TEN HAVE, 2016a, p. 162-174.

¹¹³ Bioethics has become the political means for the creation of a global moral economy where the trading and exchange of values is normalized and legitimated (SALTER, B.; SALTER, C. Bioethics and the Global Moral Economy: The Cultural Politics of Human Embryonic Stem Cell Science. *Science, Technology, & Human Values*, v. 32, n. 5, p. 554–581, Set. 2007, p. 554).

¹¹⁴ Cf. TEN HAVE, 2016a, p. 174-183.

2.3.1 Em busca de práticas globais inclusivas

Esta seção procura descrever como as práticas globais são constituídas e transformadas. Não se trata simplesmente de aplicar estruturas éticas ou implementar mecanismos de governança. As práticas são formadas e transformadas por meio da interação entre determinantes globais e locais. As principais forças motrizes dessa dialética são os movimentos sociais, as ONGs, as sociedades civis e a mídia. A bioética global direciona essas forças não para atores individuais, mas para questões do sistema, apelando para princípios como solidariedade, justiça, vulnerabilidade e proteção das gerações futuras. A prática é

é um conjunto de atividades regidas por regras coletivamente compartilhadas. Combina visões normativas, conhecimentos teóricos e atividades. Essa noção de prática não se opõe à teoria (...) As práticas surgem porque se concentram em problemas particulares e os especificam com conceitos particulares; esta especificação recomenda o que fazer. Os procedimentos e atos são guiados pelos valores embutidos na prática. Por exemplo, quando o risco de exploração de sujeitos de pesquisa, especialmente em países em desenvolvimento, é problemático, o conceito de vulnerabilidade ajuda a esclarecer o problema e a indicar uma solução.¹¹⁵

Assim, a prática é entendida como uma “forma de vida” que conecta conhecimento teórico, atividades e valores. Trata-se de uma noção útil para a bioética global: valores e ideais morais são incorporados em uma prática. A ética não é acrescentada a partir do exterior visto que os aspectos normativos são indissociáveis das dimensões cognitiva e operacional das práticas. Em outras palavras, o que é feito é influenciado pelo que se conhece e se considera valioso, e o que é valorizado é determinado pela forma como os problemas são conceituados e abordados. Além disso,

as práticas são coletivas e compartilhadas. Um indivíduo não faz uma prática. As práticas não são criações individuais, mas atividades comuns e cooperativas; são públicas por natureza. Embora influenciem valores individuais, são antes de tudo a expressão de valores compartilhados. Finalmente, as práticas não são isoladas; eles estão sempre conectados e confrontados com outras práticas. Eles mudam continuamente em resposta às mudanças no “mundo” circundante. Mas as mudanças podem ocorrer de diversas formas, por meio de conceitos, ações e valores.¹¹⁶

¹¹⁵ A practice is a set of activities governed by collectively shared rules. It combines normative views, theoretical knowledge and activities. This notion of practice is not opposed to theory (...) Practices emerge because they focus on particular problems, and specify them with particular concepts; this specification commends what to do. Procedures and acts are guided by the values embedded in the practice. For example, when the risk of exploitation of research subjects, especially in developing countries, is problematic, the concept of vulnerability helps to clarify the problem and to indicate a solution (TEN HAVE, 2016a, p. 184).

¹¹⁶ Practices are furthermore collective and shared. One individual does not make a practice. Practices are not individual creations but common and cooperative activities; they are public by nature. Although they influence individual values, they are first of all the expression of shared values. Finally, practices are not isolated; they are always connected and

Assim, as respostas aos problemas bioéticos globais não são simplesmente produzidas por princípios globais ou arranjos institucionais; eles devem ser construídos e aperfeiçoados em cooperação e ação. As práticas globais não resultam da imposição de uma estrutura ética. Pelo contrário, as práticas são “formadas em interações dialéticas entre o cenário global e as manifestações locais, bem como no engajamento comum a partir de valores compartilhados”¹¹⁷. Esses mesmos dois processos são vitais para sua transformação. As práticas globais mudam na interação dialética entre os princípios globais e as atividades locais.

Pelo que foi exposto, considera-se a bioética global não como um produto acabado que pode ser aplicado em várias circunstâncias, mas como um processo, uma atividade contínua, visando a convergência entre princípios globais e práticas locais. Essa visão implica que a bioética global requer tanto trabalho intelectual quanto prático: é um contínuo escrutínio, análise, debate, troca, interpretação, aplicação, modificação, transformação, negociação e interação entre o global e o local. Esse trabalho contínuo é possível quando a diversidade moral e a universalidade são reconhecidas e levadas a sério¹¹⁸.

A bioética global como um processo intercultural não é apenas o trabalho de organizações e agências internacionais, mas requer o envolvimento e engajamento de muitos atores em vários níveis. A implementação de princípios globais nas práticas não é uma questão de conformidade, mas de “domesticação”: a integração e internalização de princípios em sistemas de valores locais. Desta forma, os princípios globais são “localizados”. Mas, por outro lado, esses processos locais retroalimentam a estrutura global para que as respostas globais possam ser formuladas para problemas.¹¹⁹

Para Henk Ten Have, a implementação de princípios globais significa “domesticação”, isto é, os princípios globais e práticas locais estão alinhados em um processo dinâmico de construção de convergência. Essa implementação é, portanto, um processo de longo prazo com três fases: A fase de interação na qual os princípios são declarados, debatidos, negociados; a fase de interpretação na qual os princípios são interpretados e especificados; e a fase de internalização, na qual os princípios são

confronted with other practices. They continuously change in response to changes in the surrounding ‘world’. But changes can take place in various ways, through concepts, actions and values (TEN HAVE, 2016a, p. 185).

¹¹⁷ Practices are formed in dialectic interactions between global setting and local manifestations, as well as in common engagement on the basis of shared values (TEN HAVE, 2016a, p. 186).

¹¹⁸ Cf. TEN HAVE, 2016a, p. 186-205.

¹¹⁹ Global bioethics as an intercultural process is not only the work of international organizations and agencies but it requires the involvement and engagement of many actors at various levels. Implementation of global principles in practices is not a matter of compliance but of ‘domestication’: the integration and internalization of principles in local value systems. In this way, global principles are ‘localized’. But on the other hand, these local processes feed back into the global framework so that global responses can be formulated to problems (TEN HAVE, 2016a, p. 206).

incorporados em sistemas de valores locais. Desta forma, os princípios globais são “localizados”. Por outro lado, esses processos locais retroalimentam a estrutura global para que as respostas globais possam ser formuladas. Nesse contexto de “domesticação”, visões e argumentos normativos desempenham um papel-chave em todas as fases. Os princípios globais podem ser traduzidos em configurações locais por meio de movimentos sociais e ONGs, pela sociedade civil e pelos meios de comunicação. Além disso, Ten Have afirma que “a influência das considerações normativas nas práticas é facilitada pelo enquadramento. Quadros definem problemas, diagnosticam causas, sugerem soluções e motivam ações”¹²⁰.

Para que esses quadros sejam bem-sucedidos, é necessário haver ressonância, apelar para preocupações morais comuns e promover uma abordagem sistêmica. Os quadros aproximam as pessoas e as motivam a agir. Os quadros dominantes nas sociedades contemporâneas são derivados da ideologia neoliberal. Esses enquadramentos são muitas vezes refletidos na bioética convencional. A bioética global, no entanto, opera com um horizonte diferente. Ele enfatiza a interdependência, interconectividade, valores compartilhados e perspectivas comuns. Portanto, pode fornecer estruturas alternativas baseadas em argumentos que focam na transformação sistêmica em vez de interesses individuais.

Princípios globais como solidariedade, justiça, vulnerabilidade, responsabilidade social e proteção das gerações futuras têm inspirado práticas discursivas que promovem uma forma diferente de globalização, não baseada na ideologia de mercado e no crescimento econômico, mas no respeito à interação e comunicação humana, e na necessidade de criar um ambiente social, cultural e material que possibilite o florescimento de todos os seres humanos.¹²¹

Na próxima seção, examina-se, com mais atenção, as características desse discurso moral global. Vale recordar, no entanto, que a ação individual pode inspirar e energizar a mudança de práticas por meio de (re)enquadramento, mas a mudança só acontecerá por meio da ação coletiva orientada para condições estruturais.

2.3.4 Em busca de um discurso global

¹²⁰ The influence of normative considerations on practices is facilitated by framing. Frames define problems, diagnose causes, suggest solutions and motivate action (TEN HAVE, 2016a, p. 208).

¹²¹ Global principles such as solidarity, justice, vulnerability, social responsibility and protecting future generations have inspired discursive practices that promote a different way of globalization, not based on market ideology and economic growth but on respect for human interaction and communication, and on the need to create a social, cultural and material environment that makes flourishing possible for all human beings (TEN HAVE, 2016a, p. 207).

Para abordar os problemas da humanidade, a bioética global promove um discurso moral que enfatiza visões e perspectivas que diferem da bioética convencional ou dominante. Esta seção examina o discurso global. Primeiro, apresenta a necessidade de um discurso diferente. Em seguida, identifica os vários princípios éticos que são cruciais para esse discurso. Por fim, discute a relação entre ética e política, visto que a bioética global é frequentemente acusada de ser política e não ética. Defende-se que essa é precisamente a vantagem da bioética global: ela conecta ética e política dentro de um discurso amplo e crítico da globalização.

O discurso da bioética global opera a partir de um horizonte que apresenta perspectivas e princípios diferentes dos utilizados na bioética convencional, visto que a bioética dominante está muito alinhada ao discurso neoliberal.

A razão básica pela qual há necessidade de um discurso bioético diferente do convencional é que os problemas bioéticos de hoje não estão apenas associados ao fenômeno da globalização. Seria um diagnóstico muito superficial. Os problemas éticos são de fato produzidos por um tipo específico de globalização que é dominado pela ideologia neoliberal. A bioética é muitas vezes capturada dentro do quadro ético dessa ideologia. Portanto, não pode abordar adequadamente os problemas globais atuais, uma vez que não examina criticamente sua origem. Assim como o neoliberalismo, a bioética convencional tem um foco prático: pretende promover o bem-estar individual.¹²²

Além disso, um novo discurso é necessário porque o discurso dos direitos humanos não é suficiente para criticar a globalização neoliberal. O argumento é que, em teoria, os direitos humanos oferecem uma perspectiva diferente, mas, na prática, muitas vezes são incluídos na abordagem neoliberal. Teoricamente, os direitos humanos são baseados em uma estrutura ética distinta: não pressupõem um indivíduo isolado e interessado em si mesmo; não separam os direitos de liberdade individual dos direitos de subsistência. Inclusive, a Declaração Universal dos Direitos Humanos refere-se à “família humana”, um “espírito de fraternidade” e “deveres para com a comunidade”¹²³.

Na prática, o discurso dos direitos humanos entra em conflito com a globalização neoliberal. A introdução de taxas de uso, por exemplo, transforma a saúde em uma mercadoria e não em um direito independente da capacidade de pagamento. Nesse caso, percebe-se que as políticas neoliberais possuem prioridade sobre os direitos humanos. Além disso, vale ressaltar que quando os direitos

¹²² The basic reason why there is a need for a bioethical discourse that is different from the mainstream one is that today’s bioethical problems are not merely associated with the phenomenon of globalization. That would be a too superficial diagnosis. Ethical problems are in fact produced by a specific kind of globalization that is dominated by neoliberal ideology. Bioethics is often captured within the ethical framework of this ideology. Therefore, it cannot adequately address current global problems since it does not critically examine their source. Like neoliberalism, mainstream bioethics has a practical focus: it intends to promote individual well-being (TEN HAVE, 2016a, p. 211).

¹²³ Cf. TEN HAVE, 2016a, p. 212.

humanos são reconhecidos, frequentemente são os direitos civis e políticos que recebem atenção, e não os direitos sociais e econômicos que são especialmente importantes para os países em desenvolvimento.¹²⁴

Para o discurso da bioética global, é indispensável articular também os direitos humanos, pois estes se referem ao que é necessário para uma existência digna dos seres humanos. Mas, para aplicar esses requisitos na prática, é necessário um discurso ético ampliado. Abordar as fontes ou causas profundas dos problemas bioéticos globais requer mais do que articular direitos: “o discurso bioético não é simplesmente a linguagem que evoca direitos ou valoriza o mundo. Pelo contrário, abre o mundo, cria comunidade e dá acesso ao que nos torna diferentes e comuns”¹²⁵.

Por fim, uma razão prática para mostrar a necessidade de um novo discurso: o neoliberalismo não é um fato da natureza, mas uma construção política. Dessa maneira, essa ideologia pode ser mudada dado que ela é deliberadamente fabricada e promovida por decisões e ações políticas. Além disso, como afirmado na seção anterior, os direitos e princípios não são aplicados “de cima”, mas internalizados. Esse processo demanda trabalho coletivo e diálogo. No entanto, também pressupõe que um discurso esteja disponível para inspirar e motivar a ação.

Um novo discurso que por um lado rejeita a linguagem da lucratividade, privatização e mercantilização em áreas básicas como educação, saúde, água e seguridade social e, por outro lado, assume o ponto de vista dos vulneráveis e marginalizados, critica a desigualdade e a exclusão, e destaca a solidariedade e a sustentabilidade ecológica, mostrando que existem outras perspectivas.¹²⁶

Pelo que já foi afirmando alhures, percebe-se que bioética global é inspirada no discurso dos direitos humanos, bem como nos ideais morais do cosmopolitismo. Esses ideais postulam que todas as pessoas pertencem à comunidade global, partilham da mesma dignidade e igualdade. Mas, como cidadãos globais, os seres humanos têm responsabilidades uns com os outros, e não apenas com aqueles com quem compartilham a cidadania nacional. O foco nas responsabilidades indica que o discurso ético vai além da linguagem dos direitos. Não é suficiente formular e reivindicar direitos, é indispensável especificar responsabilidades.

¹²⁴ Cf. TEN HAVE, 2016a, p. 213.

¹²⁵ Bioethical discourse is not simply language that evokes rights or appraises the world. On the contrary, it opens the world, it creates community, and it provides access to what makes us different as well as common (TEN HAVE, 2016a, p. 212).

¹²⁶ A new discourse that on the one hand rejects the language of profitability, privatization and commodification in basic areas as education, health, water and social security, and on the other hand takes the viewpoint of the vulnerable and marginalized, criticizes inequality and exclusion, and highlights solidarity and ecological sustainability, shows that other perspectives exist (TEN HAVE, 2016a, p. 212-213).

Assim, um dos princípios fundamentais éticos do discurso ético global é a noção de responsabilidades globais. A bioética global, como ética social, enfatiza, portanto, o respeito da vulnerabilidade humana, a solidariedade global, a cooperação, a justiça global, a responsabilidade social, a partilha de benefícios, a proteção das futuras gerações e a proteção do meio ambiente, da biosfera e da biodiversidade.

É evidente que não se pode analisar cada um desses princípios da bioética global nesta seção. Além disso, vale lembrar que, para nosso intento, isto é, inserir a Teologia, especialmente a partir das contribuições do magistério do Papa Francisco, nas discussões a respeito da bioética global, a indicação da gênese, desenvolvimento, perspectivas e propostas da bioética global se fazem suficientes e apropriadas. No entanto, seguem-se algumas indicações desses princípios.

Sobre o fenômeno complexo da vulnerabilidade, cabe destacar que a globalização a aumentou significativamente. Embora a globalização permeada pela ideologia neoliberal tenha melhorado a existência de alguns poucos, tornou a vida humana mais precária para muitos outros. São justamente as políticas neoliberais que estão associadas ao aumento da desigualdade. Ademais, fenômenos globais como desastres e pandemias também contribuíram para o aumento da vulnerabilidade. Outro aspecto que cabe destacar é que é mais difícil lidar com as questões de vulnerabilidade, uma vez que os mecanismos de proteção e enfrentamento foram erodidos. As políticas neoliberais enfatizaram a inovação, a lucratividade, a privatização e a proteção dos direitos de propriedade em detrimento do bem-estar público e dos serviços públicos de saúde. Dessa maneira, para promover o mercado global, as regras e regulamentos que protegem a sociedade e o meio ambiente foram enfraquecidos e, conseqüentemente, a vulnerabilidade aumentou¹²⁷.

Os princípios elencados acima, servem como “indicadores” para destacar como as responsabilidades globais devem ser materializadas e operacionalizadas. Por serem formulados em termos gerais, mostram uma direção particular sem especificar ações e políticas. Pelo que foi exposto, percebe-se que a bioética e a biopolítica não podem ser separadas. A bioética se expande e se exprime como bioética global porque os problemas globais não podem mais ser abordados por estados e organizações separados. Essa expansão reflete o crescente reconhecimento de que os seres humanos são cidadãos do mundo, pertencentes a uma comunidade global com valores comuns, bens comuns e responsabilidades. A bioética global, portanto, não é um produto pronto, mas em processo. É, antes de tudo, uma ética social que vai além da visão de que a ética é principalmente uma questão de compromisso pessoal e estilo de vida individual. A bioética global apresenta um horizonte de

¹²⁷ Cf. TEN HAVE, 2016a, p. 214-216.

reflexão, análise e ação que traz para o debate da globalização princípios éticos associados ao bem comum, cooperação, gerações futuras, justiça, proteção do meio ambiente, responsabilidade social e vulnerabilidade.

A questão que se coloca é como essa bioética global e uma biopolítica diferente podem ser desenvolvidas para além do espectro da ideologia neoliberal. A bioética global defende que este movimento é possível a partir de quatro elementos. O primeiro é o reconhecimento de que a ética e a política não podem ser separadas. A bioética não é apenas um exercício acadêmico. Não se trata de questões abstratas, mas diz respeito à vida humana real e a seu desenvolvimento. Além disso, a bioética é um esforço normativo que começa com a insatisfação moral. Certas situações e práticas são inaceitáveis e precisam mudar, convidando, assim, ao ativismo. O segundo elemento é o que a bioética global quer articular: uma biopolítica diferente, isto é, com uma visão mais ampla da pessoa humana, com uma noção positiva de sociedade, com o foco no bem comum e a ênfase na ação coletiva. Essa visão se justifica porque não existe ser humano abstrato e descontextualizado. Ele interage com os outros na esfera pública e a ação individual, embora importante, não pode trazer transformação social. Outras formas de engajamento coletivo serão necessárias para influenciar as condições sistêmicas que produzem problemas globais. É precisamente isso que a lógica do neoliberalismo tenta impedir.

O terceiro elemento se refere ao fato de a bioética global desenvolver um repertório mais amplo de atividades teóricas e práticas, sejam elas de pesquisa global¹²⁸, iniciativas de educação e comunicação pública, construção de redes e coalizões, *advocacy* e ativismo, e capacitação¹²⁹. Estes âmbitos ajudam a transformar a insatisfação moral em movimentos e organizações que desafiam estruturalmente as práticas existentes. Por fim, o quarto elemento é a consciência de que a bioética global corre o risco de se transformar também, do ponto de vista crítico, em uma ferramenta prática da biopolítica neoliberal.

Como consideração parcial deste capítulo, afirma-se que a bioética global é capaz de fornecer respostas aos problemas globais. Quando os grandes problemas bioéticos de hoje são produzidos pelo domínio da ideologia neoliberal de mercado, a bioética deve se redefinir como discurso global crítico.

¹²⁸ Há uma base de informações crescente que é mais ampla do que os relatórios oficiais.

¹²⁹ Essa ideia não deve ser entendida como empoderamento. Isto porque o empoderamento coloca ênfase no indivíduo como agente de mudança. Isso apenas reflete a visão neoliberal de que, por exemplo, os pobres devem ser encorajados a encontrar soluções por si mesmos. A suposição subjacente é que a pobreza é o resultado da irresponsabilidade e que encontrar a solução é uma questão de capacidades individuais. Na perspectiva da bioética global, um problema global como a pobreza só pode ser resolvido abordando as causas profundas. É uma questão de injustiça global que requer “ajuste estrutural moral” e não empoderamento individual. A capacitação deve, portanto, basear-se na promoção do bem comum, muito mais do que no aprimoramento das capacidades individuais (Cf. TEN HAVE, 2016a, p. 236).

Concentrar a atenção no contexto social, político e econômico será um primeiro passo, mas não será suficiente. A bioética deve defender uma inversão de prioridades na política e na sociedade: as considerações econômicas e financeiras devem servir a princípios éticos como dignidade humana e justiça social, e não mais serem fins em si mesmas. Ressaltou-se a importância e a necessidade de vários atores na edificação da bioética global.

Por isso, no próximo capítulo, analisar-se-á a contribuição de uma vertente religiosa, de caráter teológico e prático específica, com o intuito de apontar as contribuições que este ator pode aportar à bioética global.

3 CONTRIBUIÇÕES DO PAPA FRANCISCO PARA UMA BIOÉTICA GLOBAL

Este capítulo divide-se em três partes. Na primeira, mostra-se porque a globalização é também um problema teológico. Para tanto, apontam-se as principais razões teológicas para se considerar a globalização como um problema teológico e mostra-se como Francisco entende esse fenômeno.

Na segunda parte, apresentam-se as contribuições do Papa para a elaboração de uma bioética global. Trata-se da tese central desta pesquisa, que intenta inserir a Teologia na discussão bioética global. Nesse sentido, procura-se construir a *ponte* com a contribuição da Teologia.

Por fim, na terceira, verifica-se se as contribuições apresentadas se encontram intimamente ligadas às linhas-guia do pontificado de Francisco, isto é, se são preocupações genuínas ou são apenas um aceno parcial. Além disso, tematiza-se o papel da Teologia na discussão bioética atual.

3.1 A globalização: também um problema teológico

Nesta seção, mostra-se que a globalização é um problema teológico e identifica-se como esse fenômeno é compreendido por Francisco. Defende-se que as principais razões teológicas de preocupação com a globalização são as ameaças à criação e os riscos à dignidade humana. Nesse contexto, Francisco critica a “globalização da indiferença” (LS, n. 52).

3.1.1 Teologia e globalização

A globalização pode ser considerada um problema teológico por várias razões: sociológicas, eclesiais e teológicas. No campo sociológico, um dos problemas é a globalização religiosa.

Para Baptista, “o mercado transformou a religião em grande negócio e a religião descobriu no mercado uma maneira de sobreviver e se expandir”¹. Surge, dessa maneira, uma nova configuração da religião na sociedade, pois a religião passa a ser sem fronteiras e sem território. Ela depende das forças mercantis da oferta e da procura e se adapta às novas situações e demandas, inclusive reagindo aos concorrentes, valendo-se da propaganda e do marketing. Nesse processo, segundo Baptista, acontece uma “simplificação da linguagem em função da eficácia e da atração dos neodevotos. Assim,

¹ BAPTISTA, P. A. N. Globalização e as teologias da Libertação e do Pluralismo Religioso. *Horizonte - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, v. 5, n. 9, p. 62, dez. 2006.

ela se fragmenta, perde sua origem, que deve ser refeita a cada nova demanda para ganhar espaços e mercado”². Nesse sentido, Baptista afirma que um dos principais fatores para a proliferação dos novos movimentos religiosos é justamente o contexto da globalização e a conseqüente perda de identidade cultural religiosa.

Rodrigues, por sua vez, considera a mobilidade religiosa um fenômeno importante. Nesta mobilidade, os crentes ao se depararem com alternativas religiosas, abandonam a sua confissão religiosa original e mudam de confissão religiosa³. Para Fernandes “as pessoas, com o alargamento do mercado religioso, transformado em self-service, tendem [...] a flutuar ao sabor das suas disposições ou necessidades de momento”⁴.

Já o professor Boaventura de Souza Santos afirma que paralelamente à globalização neoliberal⁵ e a do Fórum Social Mundial, uma terceira globalização concorrente estaria a acontecer: a das religiões. Essa globalização da teologia política afirma-se como um terceiro tipo de globalização, pois ela não pode ser integrada facilmente nem à globalização neoliberal capitalista, porque possui formulações anticapitalistas, nem à globalização contra hegemônica do Fórum Social Mundial, porque “a globalização da teologia política é, normalmente, a globalização de certo fundamentalismo religioso com um pensamento único, com uma estrutura mais ou menos hierárquica de pensamento, e que não admite a diversidade, nem cultiva a tolerância, ao procurar manter o monopólio da ‘verdade revelada’”⁶. Esta terceira forma de globalização teria como princípio básico

evacuar ou ocultar a gravidade dos problemas sociais que nós vivemos: a desigualdade, a discriminação, a exclusão, a marginalização... Substituindo tudo por uma relação direta com Deus, o qual, por ser fiel, resolverá todos os nossos problemas, e nunca nos deixará ficar mal. Ora, esse discurso tem o propósito de ocultar a gravidade dos problemas sociais, jogando a favor da reprodução do capitalismo, e da globalização neoliberal. Por isso, ela é uma terceira forma de globalização que tem o perfil ideológico próprio do fundamentalismo religioso, mas que obviamente [é] a favor da reprodução do modelo econômico, político e social que vivemos hoje, aprofundando as desigualdades sociais. Ao difundir a idéia de que não há como lutar contra elas, e que basta acreditar em Deus – como se essa crença pudesse resolver todos os problemas sociais –, essa terceira globalização acaba por legitimar o neoliberalismo.⁷

² Cf. BAPTISTA, 2006, p. 62.

³ Cf. RODRIGUES, D. Novos movimentos religiosos: realidade e perspectiva religiosa. *Anthropológicas*, v. 19, n.1, p. 17-42, 2008.

⁴ FERNANDES, A.T. Formas de vida religiosa nas sociedades contemporâneas. Oeiras: Celta, 2001, p. 132.

⁵ Para o autor, o prefixo “neo” antes de liberal é questionável, pois, para ele, não existe nada de novo nesse liberalismo que aí se faz presente.

⁶ SOUSA SANTOS, B. de. A globalização religiosa. Entrevista concedida a Orivaldo Pimentel Lopes Jr. *Cronos: R. Pós-Grad. Ci. Soc. UFRN*, Natal, v. 12, n.1, p. 158, jan./jun. 2011.

⁷ SOUSA SANTOS, 2011, p. 158.

No campo eclesial, Pires argumenta que “a preocupação com o postulado da “imortalidade” (crença na continuidade da vida depois do túmulo) não é mais o que move o “senso da fé” no cotidiano laico do homem religioso inserido no contexto da globalização”⁸, pois “a realidade do cotidiano laico se transformou em um problema para o homem de fé à medida que sua agenda de responsabilidade produziu um senso de ‘mundanização comprometida’ que tornou sua preocupação com a vida depois da morte uma realidade ausente de suas ocupações ordinárias”⁹. Nesse contexto, Pires defende que existem duas variáveis axiológicas que se tornaram emblemáticas do ponto de vista de uma análise socioetológica da sociedade globalizada: a competitividade e a impulsão aquisitiva.

No cristianismo a máxima “ama o teu próximo como a ti mesmo” propõe uma disposição ética de renúncia em favor do outro numa ordem social e, nesse contexto, a competitividade se torna um contravalor capaz de inoperacionalizar sua consecução: “Quando o Outro se torna um rival potencial a ser eliminado, o efeito moral pretendido pela ‘antropologia da cruz’ é completamente ‘neutralizado’”¹⁰. Assim, a globalização, por conta do acirramento de uma política de competitividade, inviabiliza a moral da renúncia e, nesse sentido, o *ethos* da sociedade globalizada justamente prega uma moral de conquista¹¹.

Outra variável se encontra no fato de que “a recuperação do ideal hedônico intramundano ventilou a possibilidade de se produzir um cenário religioso impregnado por um senso ético desescatologizado”¹². Em outras palavras:

O desejo de usufruir os benefícios do progresso material, como é preconizado na espiritualidade evangélica brasileira atual, aut centrada (sélfica) em sua política antropológica, mobiliza a atenção do homem contemporâneo a não ter, no horizonte da esperança escatológica, sua pretensão de autorrealização psicomoral.¹³

Para Pires, a globalização inclusive produziu uma linguagem religiosa unívoca: “quando os limites da felicidade intramundana se tornam ‘transconfessionais’ e o acesso a eles é veiculado por uma ‘ética de consumismo’, sem nenhum ‘sentimento de culpa’ autoimputado, isso significa dizer que a fé cristã chegou, finalmente, à estação de sua autoafirmação pós-escatológica”¹⁴. Em outras

⁸ PIRES, A. C. Globalização, desconfessionalização e espiritualidade evangélica no Brasil. *Estudos de Religião*, v. 24, n. 38, p. 29, jan./jun. 2010.

⁹ PIRES, 2010, p. 29.

¹⁰ PIRES, 2010, p. 30-31.

¹¹ Cf. PIRES, 2010, p. 31-32.

¹² PIRES, 2010, p. 32.

¹³ PIRES, 2010, p. 32.

¹⁴ PIRES, 2010, p. 33.

palavras, nessa sociedade globalizada passou-se de uma preocupação escatológica marcada pela felicidade no além para uma vivência na qual tudo é possível ao que crê¹⁵.

Pessini e Barchifontaine destacam que a globalização é o novo rosto de um projeto de dominação, “baseada na apropriação privada dos recursos e da terra, na exploração da força de trabalho, na expansão de um sistema de mercado integrador e homogeneizador”¹⁶. Destacam ainda que o conceito globalização está manchado pela face escura da modernidade, por sua “racionalidade instrumental e eficácia funcionalista, e pela face antissocial do capitalismo em sua forma tardia de neoliberalismo. Seu produto final é o sofrimento e exclusão econômica em função da maximização dos lucros”¹⁷. Inclusive para estes autores o desenvolvimento sustentável é outro engano.

Como o próprio termo sugere, a primeira preocupação não é com o meio ambiente, mas com o desenvolvimento e, conseqüentemente, com as possibilidades de exploração dos recursos naturais existentes, exaurindo-lhes toda a capacidade de produzir capital. Dessa forma, a sustentabilidade almejada é a do sistema econômico, e não de seres humanos e toda a vida existente no planeta.¹⁸

Assim compreendida, a globalização é uma tragédia para a maioria da humanidade, pois tanto a economia mundialmente integrada quanto o mercado se regem pela competição e não pela cooperação.

Keenan, por sua vez, ressalta que frequentemente se afirma que a globalização em si não é boa nem ruim, atribuindo certa neutralidade moral a ela. Mas, segundo esse autor, “quando se considera que a globalização é artificial, que atrás das decisões e elaboração das políticas da globalização há agente humanos, então a responsabilidade daqueles agentes da globalização não pode ser facilmente descartada”¹⁹. Dessa maneira, pondera Keenan, “esta compreensão de que ela é artificial dá-nos a esperança de que os processos de globalização podem ser regulados e guiados por agentes humanos para maximizar os benefícios e para minimizar as cargas”²⁰. Em outras palavras, esses processos podem ser regulados e guiados para atravessar a distância da desigualdade injusta.

Teólogos e cientistas da religião se preocupam com os efeitos da globalização na cultura e na identidade das comunidades locais e, principalmente, nas comunidades de fé. Meincke alertava que

¹⁵ Afirmação que sempre aparece nas prédicas dos pastores e bispos evangélicos da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) e da Sara Nossa Terra na mídia televisiva, por exemplo.

¹⁶ PESSINI, L; BARCHIFONTAINE, C. de P. *Problemas atuais de bioética*. São Paulo, São Camilo-Loyola, 2014, p. 172.

¹⁷ PESSINI; BARCHIFONTAINE, 2014, p. 172.

¹⁸ PESSINI; BARCHIFONTAINE, 2014, p. 172.

¹⁹ KEENAN, J. (org) *Ética teológica católica no contexto mundial*. Aparecida: Santuário, 2010, p. 436.

²⁰ KEENAN, 2010, p. 436.

as Igrejas, diante desse cenário, já promovem debates sobre as consequências desumanizadoras da globalização neoliberal e se engajam pelos direitos das pessoas que são excluídas pela dinâmica do mercado. Para ele, as igrejas “constatavam que a economia neoliberal despreza os direitos humanos, desconhece os valores comunitários, ignora a cultura de comunidades nativas e destrói as riquezas ambientais em função da obsessão por um conceito de desenvolvimento baseado no crescimento acelerado e no lucro”²¹

A globalização é, dessa maneira, um problema teológico porque afeta as comunidades religiosas, suas preocupações pastorais, sua missão, promove a exclusão social, a homogeneização cultural e ameaça o meio ambiente. Por isso, a teologia deve se envolver ativamente no diálogo sobre os impactos da globalização para encontrar soluções justas e sustentáveis que levem em consideração as necessidades das pessoas e do planeta. Uma das principais preocupações do cristianismo em relação à globalização tem sido o impacto do capitalismo global na justiça social e na desigualdade econômica. Muitos cristãos veem a globalização como uma força que beneficia os ricos e poderosos em detrimento dos pobres e marginalizados.

Para Rodrigues, a “globalização banaliza as diferenças fundamentais entre as religiões/igrejas históricas, levando os ‘consumidores’ das mensagens religiosas a perceberem cada vez menos os limites simbólicos entre os diferentes sistemas de crença religiosa”²². Neste cenário, segundo Campos, a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) é a “que mais se adapta a um contexto de globalização e internacionalização da cultura e da economia, apresentando-se como um empreendimento que busca oferecer os melhores serviços de bens simbólicos”²³. Para Campos e Batista, a construção identitária da IURD reside na sua vocação “bélica” em relação a outras expressões religiosas ao mesmo tempo em que sincretiza crenças de outras expressões religiosas fazendo uma tradução criativa para compor sua fé. Criando assim, essa cosmovisão altamente exclusivista sectária²⁴.

Em linhas gerais a reação do cristianismo à globalização foi complexa e variada e, por isso, é possível perceber diferentes posturas do cristianismo diante da globalização. Algumas correntes cristãs abraçaram a globalização como uma oportunidade para espalhar sua mensagem e se engajar

²¹ MEINCKE, S. Globalização neoliberal – desafio para igrejas e cristãos. *Estudos teológico*, v. 47, n.1, p.136, 2007.

²² RODRIGUES, D. Novos movimentos religiosos: Realidade e perspectiva sociológica. *Antropológicas*, v. 19, n. 12, p. 42, 2008.

²³ CAMPOS, L. S. As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro. *Revista USP*, São Paulo, n. 67, p. 113, 2005.

²⁴ Cf. BATISTA, S. T. C.; CAMPOS, S. M. Identidade iurdiana em tempos líquidos: questões sobre a diferença e tradução na formação identitária da IURD. *Revista de Teologia e Ciências da Religião*, v. 3. n. 1, p. 33-62, dez. 2013.

em missões internacionais, como é o caso da IURD, enquanto outras foram críticas da globalização por seus impactos sociais, culturais e econômicos²⁵. O Papa Francisco, por exemplo na *Laudato Si'*, critica abertamente a globalização em seus discursos, apontando para os impactos negativos do capitalismo global na vida das pessoas e no meio ambiente. Já o cristianismo fundamentalista conservador, como demonstra Gasda, é uma das principais bases da extrema direita global²⁶.

Aquino demonstra que “os efeitos da globalização dominante não podem ser os mesmos para todas as pessoas”²⁷ e afirma que, de fato, “estudos recentes revelam que as mulheres e as crianças são os que continuam a ocupar posições de desvantagem sistêmica, que as expõem mais imediatamente à exploração e à violência em todas as suas formas”²⁸. Na opinião da pesquisadora:

No atual contexto, em que a globalização dominante exclui e desumaniza, nós, teólogos e teólogas, professores de religião, temos a responsabilidade ética de, deliberadamente, por um fim à nossa contribuição para a reprodução do conhecimento quiriarcial²⁹. Mulheres e homens podemos e devemos optar entre continuar multiplicando esta dominação ou transformá-la radicalmente em função de novas realidades democrático-emancipadoras, a partir do âmbito em que podemos influir: a universidade.³⁰

Sobre o tema da globalização, João Paulo II já afirmava que “a globalização alimenta novas esperanças, mas também suscita interrogações inquietantes”³¹. Em outra ocasião afirma que é verdade

²⁵ Um exemplo é a assembleia geral, em Harare, em 1998, em que o Conselho Mundial de Igrejas impôs-se uma pergunta e uma tarefa: Como podemos viver a nossa fé no contexto da globalização neoliberal? Ao mesmo tempo, convocou as igrejas filiadas a desenvolverem alternativas ao sistema econômico vigente. Com isso, criou um processo sob o slogan AGAPE, a palavra grega para amor, em que as cinco letras são as iniciais do nome do programa: *Alternative Globalisation Addressing People and Earth*. Em parceria com a Federação Luterana Mundial, a Aliança das Igrejas Reformadas e a Conferência das Igrejas da Europa, o sistema econômico atual foi amplamente analisado, em mais de 20 conferências, nos cinco continentes. As conclusões, resumidas no caderninho *Wirtschaft(en) im Dienste des Lebens*, foram apresentadas na Assembleia Geral realizada em Porto Alegre, em janeiro de 2006. O Processo AGAPE vê-se colocado diante de duplo desafio: 1) resistir a um sistema econômico que gera um fosso cada vez mais largo entre ricos e pobres, cria a miséria de milhões de pessoas e promove a destruição da natureza; 2) desenvolver alternativas de desenvolvimento sustentável.

²⁶ Cf. GASDA, E. E. Afinidades eletivas: Sintonia entre neoliberalismo, pentecostalismo evangélico, catolicismo reacionário e extrema direita. In: *XVII Simpósio Internacional Filosofia-Teologia*, 2022, Belo Horizonte. Filosofia e Teologia no Brasil, hoje: Questões, desafios e tarefas. Belo Horizonte, 2022. v. 1. p. 1-11.

²⁷ AQUINO, M. P. As dinâmicas da globalização e a universidade: para uma transformação feminista, democrático-emancipadora radical. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 34, p. 37-62, 2002, p. 43.

²⁸ AQUINO, 2002, p. 43.

²⁹ *Quiriarcial* e seus correlatos são neologismos formados a partir do vocábulo grego *kyrios* – senhor –, para se referir à primazia e dominação do homem e do masculino na sociedade e na Igreja.

³⁰ AQUINO, 2002, p. 60.

³¹ Cf. JOÃO PAULO II, Papa. *Exort. apost. Ecclesia in America*, 20. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_22011999_ecclesia-in-america.html. Acesso em: 10/07/2023. Também presente no PONTIFÍCIO CONSELHO JUSTIÇA E PAZ. *Compendio da Doutrina Social da Igreja*, n. 362. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_po.html. Acesso em 10/07/2023.

que a globalização, *a priori*, não é nem boa nem má em si, mas depende do uso que dela faz o homem³².

Outro fator que merece destaque é o das migrações, pois é um dos fenômenos sociais mais impactantes da globalização. Esse fenômeno nos obriga a repensar muitos conceitos tradicionais considerados intocáveis, sendo um dos mais importantes o de cidadania³³. Sobre as migrações Gasda aponta que:

O capitalismo global converteu o direito de emigrar em um dever para milhares de seres humanos. As migrações aparecem como a última tentativa de escapar da violência e da morte. Tomando por base o referencial demográfico, tem-se que os deslocamentos migratórios fazem parte da natureza humana, mas forçados, nos dias de hoje, nesta lógica inversa de sua preponderância em relação ao ser humano.³⁴

Em resumo, o cristianismo reage à globalização de várias maneiras, incluindo a condenação³⁵, o desinteresse, o diálogo e como estratégia de expansão. Essas posições são moldadas pelas circunstâncias sociais, políticas e econômicas em que essas comunidades estão inseridas. O Compêndio da Doutrina Social da Igreja, por sua vez, ao tratar do tema da globalização o apresenta como um dos maiores desafios da humanidade.

O primeiro dentre os maiores desafios, frente aos quais a humanidade se encontra, é o *da verdade mesma do ser-homem*. O conflito e a relação entre natureza, técnica e moral são questões que interpelam decisivamente a responsabilidade pessoal e coletiva em vista dos comportamentos que se devem ter, em face daquilo que o homem é, do que pode fazer e do que deve ser. Um segundo desafio é posto *pela compreensão e pela gestão do pluralismo e das diferenças* em todos os níveis: de pensamento, de opção moral, de cultura, de adesão religiosa, de filosofia do progresso humano e social. O terceiro desafio é a *globalização*, que tem um significado mais amplo e profundo do que o simplesmente econômico, pois que se abriu na história uma nova época, que concerne ao destino da humanidade.³⁶

Para Borghesi, “após a queda do Muro de Berlim, em 1989, a Igreja aceitou o modelo da globalização, sem contestar o seu paradigma tecnocrático e suas derivas sociais. Reage apenas às

³² Cf. JOÃO PAULO II, Papa. *Discurso à Pontifícia Academia das Ciências Sociais* (27 de abril de 2001): *L'Osservatore Romano*, ed. em português, 5 de maio de 2001, p. 5.

³³ Cf. GASDA, E. E. Globalização e migração: implicações ético-teológicas. *Perspectiva Teológica*, v. 41, n. 114, p. 191, 2009.

³⁴ GASDA, 2009, p. 195.

³⁵ A denominação pentecostal Congregação Cristã do Brasil com mais de 03 milhões de membros no Brasil condena a influência midiática na vida dos crentes e restringe, inclusive, o consumo televisivo (BUDKE, S. O advento da cibercultura: globalização, crescimento tecnológico e midiatização religiosa, Anais do Salão de Pesquisa da Faculdade EST. São Leopoldo: EST, v.12, 2013, p.28-49, p. 42)

³⁶ DSI, 16.

consequências éticas no que dizem respeito às esferas da vida e da família”³⁷. O Documento de Aparecida (DA) também aborda a questão da globalização. Nesse documento, a globalização é vista como um fenômeno complexo e multifacetado³⁸, que apresenta tanto desafios³⁹ quanto oportunidades⁴⁰ para a evangelização e para a construção de uma sociedade mais justa e solidária. O documento reconhece que a globalização tem potencial para promover a integração econômica e cultural, mas alerta para os perigos da concentração de poder econômico e da homogeneização cultural⁴¹. Além disso, enfatiza a importância da participação ativa da Igreja e dos cristãos na busca por soluções justas e sustentáveis para os desafios impostos pela globalização⁴².

Na opinião de Ivereigh, Aparecida “foi fruto do mais sofisticado discernimento dos sinais dos tempos já acontecido na Igreja em qualquer parte do mundo”⁴³. Isto porque:

Como se sabe, a Conferência de Aparecida não falou de uma era de mudança, e sim de uma mudança de era – *un cambio de época*, e não *una época de cambio* – em que uma nova turbulência engendrada por uma nova fase da modernidade marcada pela informação e não pela indústria, pelo digital e não pelo mecânico, estava apresentando desafios inteiramente novos. Essa mudança de era exigia uma nova evangelização. Ela não poderia ser

³⁷ BORGHESI, M. O pensamento de Jorge Mario Bergoglio: Os desafios da Igreja no mundo contemporâneo. *Cadernos de Teologia Pública*, v. 15, n. 132, p. 11, 2018.

³⁸ “Essa nova escala mundial do fenômeno humano traz consequências em todos os campos de atividade da vida social, impactando a cultura, a economia, a política, as ciências, a educação, o esporte, as artes e também, naturalmente, a religião. Interessamos-nos, como pastores da Igreja, saber como esse fenômeno afeta a vida de nossos povos e o sentido religioso e ético de nossos irmãos que buscam infatigavelmente o rosto de Deus, e que, no entanto, devem fazê-lo agora desafiados por novas linguagens do domínio técnico, que nem sempre revelam, mas que também ocultam o sentido divino da vida humana redimida em Cristo. Sem uma clara percepção do mistério de Deus, torna-se opaco também o desígnio amoroso e paternal de uma vida digna para todos os seres humanos” (DA, n. 35).

³⁹ “Portanto, a realidade social que em sua dinâmica atual descrevemos com a palavra globalização, antes que qualquer outra dimensão, impacta a nossa cultura e o modo como nos inserimos e nos apropriamos dela” (DA, n. 43).

⁴⁰ “A globalização é um fenômeno complexo que possui diversas dimensões (econômicas, políticas, culturais, comunicacionais, etc.). Para sua justa valorização, é necessária uma compreensão analítica e diferenciada que permita detectar tanto seus aspectos positivos quanto os negativos. Lamentavelmente, a face mais difundida e de êxito da globalização é sua dimensão econômica, que se sobrepõe e condiciona as outras dimensões da vida humana. Na globalização, a dinâmica do mercado absolutiza com facilidade a eficácia e a produtividade como valores reguladores de todas as relações humanas. Esse caráter peculiar faz da globalização um processo promotor de iniquidades e injustiças múltiplas. A globalização, tal como está configurada atualmente, não é capaz de interpretar e reagir em função de valores objetivos que se encontram além do mercado e que constituem o mais importante da vida humana: a verdade, a justiça, o amor, e muito especialmente a dignidade e os direitos de todos, inclusive daqueles que vivem à margem do próprio mercado” (DA, n. 61).

⁴¹ “Conduzida por uma tendência que privilegia o lucro e estimula a concorrência, a globalização segue uma dinâmica de concentração de poder e de riqueza em mãos de poucos. Concentração não só dos recursos físicos e monetários, mas sobretudo da informação e dos recursos humanos, o que produz a exclusão de todos aqueles não suficientemente capacitados e informados, aumentando as desigualdades que marcam tristemente nosso continente e que mantêm na pobreza uma multidão de pessoas. O que existe hoje é a pobreza de conhecimento e do uso e acesso a novas tecnologias. Por isso, é necessário que os empresários assumam sua responsabilidade de criar mais fontes de trabalho e de investir na superação dessa nova pobreza” (DA, n. 62).

⁴² “Por isso, frente a essa forma de globalização, sentimos forte chamado para promover uma globalização diferente, que esteja marcada pela solidariedade, pela justiça e pelo respeito aos direitos humanos, fazendo da América Latina e do Caribe não só o Continente da esperança, mas também o Continente do amor” (DA, n. 64).

⁴³ IVEREIGH, A. A opção de Francisco: como evangelizar um mundo em mudança?. *Cadernos de Teologia Pública*, v. 15, n. 139, p. 5, 2018.

primordialmente intelectual, porque a racionalidade ocidental estava em crise. Tampouco poderia se basear em estruturas e alianças de poder que mantinham a Igreja distante das pessoas comuns.⁴⁴

Diante dessa realidade, a fé cristã impactada por essa realidade procura discernir o que acolher e o que transformar. Nesse círculo hermenêutico, ela se questiona sobre o impacto da realidade social e como responder a ela discernindo a face positiva e negativa. Esse processo é constante e acontece geralmente em dois níveis: a compreensão teórica e a práxis. A teologia é responsável pela compreensão e intelecção (*fides quaerens intellectum*), enquanto a *práxis* é realizada através da pastoral, procurando atuar diante da situação que se apresenta. Nas palavras de Libanio:

A fé cristã é estruturalmente hermenêutica. Quer dizer que ela tem um dado tradicional, anterior ao encontro com a realidade cambiante que se reinterpreta num processo interminável. Cada vez surge um dado novo da fé, fruto de uma síntese entre o dado tradicional anterior e a realidade. A fé move-se para sempre novas sínteses diante de fatos novos a serem processados.⁴⁵

Para Pessini, perante a globalização da indiferença, é necessário redescobrir o valor da hospitalidade.

A indiferença em relação ao outro simplesmente mata! Ela é uma marca terrível de nossa sociedade urbana em vias de globalização excludente, que, mais do que globalizar a solidariedade, acaba globalizando a indiferença. Para nos contrapor a essa cultura de morte temos de descobrir o valor da acolhida e da hospitalidade.⁴⁶

Sobre os impactos da globalização na fé podem-se enumerar vários aspectos no nível da compreensão da fé. Nesse contexto, corre-se o risco de “pensar a fé como arranjo de crenças segundo as necessidades imediatas e tópicas. O sujeito constitui-se como pólo de organização de sua própria fé, sem nenhuma vinculação eclesial. E quanto mais crescer a globalização, mais se acentuará tal tendência”⁴⁷. Miranda também pondera que a globalização é um desafio⁴⁸ para a fé em função do “fato de que a ação missionária da Igreja que sempre se entendeu como universal, não poderá

⁴⁴ IVEREIGH, 2018, p. 5.

⁴⁵ LIBANIO, J. B. Globalização na perspectiva da fé. *Perspectiva Teológica*, v. 35, n. 95, p. 97, 2003.

⁴⁶ PESSINI, L. *et al.* *Bioética em tempos de globalização*. São Paulo: Loyola, 2015. p. 149.

⁴⁷ LIBANIO, 2003, p. 98.

⁴⁸ “Naturalmente trata-se de um desafio altamente complexo. Primeiramente por se encontrar ainda em curso, por ser um processo ainda inacabado. Também por acontecer bastante diversamente nas várias partes do mundo. E, sobretudo, por ser em si próprio profundamente ambíguo, já que a globalização cultural abriga tanto elementos positivos como negativos, nem sempre facilmente discerníveis” (MIRANDA, M. de F. A Igreja entre a inculturação e a globalização. *Kairós Revista Acadêmica da Prainha*, v. 4, p. 11, jan./jun. 2008.

simplesmente dispensar a mediação de uma cultura globalizada, mesmo que caracterizada pela ambigüidade e em dependência constante do poder econômico”⁴⁹.

Já no nível da prática da fé, a globalização propicia o fenômeno da migração contínua de uma religião para outra. Além disso, por sua característica tecnológica, a globalização pode gerar, de um lado, um individualismo virtual, desagregado de toda vida comunitária real, e – por outro lado – permite uma facilidade em termos de nível de informação religiosa. Assim, a globalização pode apresentar a criação de uma consciência planetária que permite uma vivência eclesial da fé mais ampla e, por outro, pode gerar uma série de problemas, como o problema da guerra de narrativas, da colonização do discurso eclesial por uma ideologia específica de fé, do problema da identidade e tantos outros. Pelo exposto, é possível concordar que a globalização também é um problema teológico ou, pelo menos, que esta realidade desafia a teologia.

Pelo que foi exposto a respeito da globalização, a principal razão teológica que se discerne nesse contexto são as ameaças à criação, os riscos à dignidade humana, que para a tradição cristã é entendida a partir da imagem e semelhança⁵⁰ de Deus. No cristianismo, a eminente dignidade do ser humano é consequência de sua filiação divina, como criatura imagem e semelhança de Deus.⁵¹

Corrêa Lima destaca que o texto de Gn 1,26-28, embora aparentado com o de outras culturas de seu tempo, contrasta, no entanto com elas: “pois não somente o rei, mas toda a humanidade é imagem de Deus. Como imagem de Deus, o homem é mediador entre Deus e o cosmo, representa Deus no mundo e deve governá-lo sob a luz de Deus”⁵².

Apresentados os motivos que apontam que a globalização é também um problema teológico, pode-se agora analisar como o Papa Francisco compreende esse fenômeno.

3.1.2 Franciso e a globalização

Após mostrar que a globalização é um problema teológico, verifica-se como o Papa Francisco compreende esse fenômeno. Para tanto, visitam-se documentos nucleares do pontificado de

⁴⁹ MIRANDA, 2008, p. 11.

⁵⁰ Nos relatos de Gn aparece o tema do ser humano criado para a relação com Deus e totalmente dependente dele. Gn 1,26 mostra a deliberação de Deus ao criar o homem, ele é imagem e semelhança de Deus – mostra-se sua condição criatural, é distinto de Deus e está em relação com Ele. Paulo também trabalha o tema da imagem: Cristo é a imagem à qual fomos criados e para a qual devemos convergir (1Cor 15,49). Cristo é a imagem do Adão verdadeiro, Espírito vivificante (Rm 5,12). Cristo é imagem do Deus invisível para a qual devemos convergir (Cl). Em Cristo recebemos a adoção filial (Gl 4,4-7).

⁵¹ Cf. O grito da terra e grito dos pobres (LS, 49) e a teologia da criação (GS, cap. 2 - Evangelho da Criação).

⁵² CORRÊA LIMA, M. de L. Fundamentos bíblicos da antropologia: elementos norteadores In SANCHES, M. A. *et al.* (Orgs). *O Evangelho da Vida: diálogo entre teologia e bioética*. Curitiba: CRV, 2016, p.10.

Francisco, a saber, *Fratelli Tutti*, *Laudato Si'*, *Evangelii Gaudium* e *Querida Amazônia* e a homilia em Lampedusa que, tomados em conjunto, exprimem a globalização da indiferença.

O primeiro aspecto que se pode destacar a respeito da temática desta seção é a que se encontra na homilia proferida pelo Papa ao visitar a Ilha de Lampedusa na Itália, em 08 de Julho de 2013. Nesta citação se encontra a referência à globalização da indiferença, que será uma constante nos pronunciamentos e escritos de Francisco. Na ocasião o pontífice declarou que:

A cultura do bem-estar, que nos leva a pensar em nós mesmos, torna-nos insensíveis aos gritos dos outros, faz-nos viver como se fôssemos bolas de sabão: estas são bonitas mas não são nada, são pura ilusão do fútil, do provisório. Esta cultura do bem-estar leva à indiferença a respeito dos outros; antes, leva à globalização da indiferença. Neste mundo da globalização, caímos na globalização da indiferença. Habitamo-nos ao sofrimento do outro, não nos diz respeito, não nos interessa, não é responsabilidade nossa!⁵³

Na *Fratelli Tutti*, percebe-se que Francisco não ignora os avanços positivos que se encontram na sociedade de hoje. No entanto, ele ressalta que “juntamente com tais progressos históricos, grandes e apreciados, se verifica uma deterioração da ética, que condiciona a atividade internacional, e um enfraquecimento dos valores espirituais e do sentido de responsabilidade”⁵⁴, contribuindo na disseminação de uma sensação de frustração, solidão, desespero, decepção e medo do futuro. Nesse contexto, “vemos como reina uma indiferença acomodada, fria e globalizada, filha duma profunda desilusão que se esconde por detrás desta ilusão enganadora: considerar que podemos ser onnipotentes e esquecer que nos encontramos todos no mesmo barco”⁵⁵.

É evidente que Francisco não propõe uma espécie de universalismo autoritário e abstrato que homogeneiza e planifica a vida. Pelo contrário, ele acredita que a diversidade é um dom.

Se uma globalização pretende fazer a todos iguais, como se fosse uma esfera, tal globalização destrói a riqueza e a singularidade de cada pessoa e de cada povo. Este falso sonho universalista acaba por privar o mundo da variedade das suas cores, da sua beleza e, em última análise, da sua humanidade. Com efeito, o futuro não é “monocromático”, mas – se tivermos coragem para isso – podemos contemplá-lo na variedade e na diversidade das contribuições que cada um pode dar. Como precisa a nossa família humana de aprender a viver conjuntamente em harmonia e paz, sem necessidade de sermos todos iguais!⁵⁶

⁵³. FRANCISCO, Papa. Homilia da missa pelas vítimas dos naufrágios. Segunda-feira, 8 de julho de 2013. Texto disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130708_omelia-lampedusa.html. Acesso em 15/02/2023.

⁵⁴ FT, n. 29.

⁵⁵ FT, n. 30.

⁵⁶ FT, n. 100.

Inclusive o Papa considera importante ressaltar que, diante de um mundo globalizado, o que pode aparecer como uma solução prática para uma região geográfica, pode desencadear uma corrente de fatores violentos que podem atingir todo o planeta e levar à guerra, em outra. Ele evidencia que “no nosso mundo, já não existem só pedaços de guerra num país ou noutro, mas vive-se uma guerra mundial aos pedaços, porque os destinos dos países estão intensamente ligados entre si no cenário mundial”⁵⁷.

Por isso, para Francisco é preciso revigorar a consciência de que somos uma única família humana: “não há fronteiras nem barreiras políticas ou sociais que permitam isolar-nos e, por isso mesmo, também não há espaço para a globalização da indiferença”⁵⁸.

Na *Laudato Si'*, o Papa apresenta a globalização a partir do paradigma tecnocrático, homogêneo e unidimensional no qual o indivíduo compreende e se apropria de algo que se encontra fora de si e do qual pode dispor indiscriminadamente. Esse paradigma é constatado, por exemplo, na degradação do meio ambiente, mas não se resume a ela⁵⁹. Além disso, Francisco reconhece que este paradigma é tão enraizado culturalmente, economicamente e politicamente que não se consegue pensar que seja possível sustentar outro paradigma cultural porque “o paradigma tecnocrático tornou-se tão dominante que é muito difícil prescindir dos seus recursos, e mais difícil ainda é utilizar os seus recursos sem ser dominados pela sua lógica”⁶⁰.

Esse modelo tecnocrático também influencia a educação e a academia. Isto porque a especialização, própria da tecnologia, dificulta um olhar de conjunto e impede “de individuar caminhos adequados para resolver os problemas mais complexos do mundo atual, sobretudo os do meio ambiente e dos pobres, que não se podem enfrentar a partir duma única perspectiva nem dum único tipo de interesses”⁶¹.

Na *Evangelii Gaudium* Francisco critica a opinião infundada de que o crescimento econômico, favorecido pelo livre mercado, consegue produzir equidade e inclusão social no mundo: “esta opinião, que nunca foi confirmada pelos factos, exprime uma confiança vaga e ingénuo na bondade daqueles que detêm o poder económico e nos mecanismos sacralizados do sistema económico reinante. Entretanto, os excluídos continuam a esperar”⁶².

⁵⁷ FT, n. 259.

⁵⁸ LS, n. 52.

⁵⁹ Cf. LS, n. 106-107.

⁶⁰ LS, n. 108.

⁶¹ LS, n. 111.

⁶² EG, n. 54.

Para o Papa, a cultura do bem-estar anestesia o ser humano “a ponto de perdermos a serenidade se o mercado oferece algo que ainda não compramos”⁶³ enquanto as mortes das pessoas parecem um espetáculo que não incomoda. Nesse contexto, o real cede lugar à aparência. Para Francisco essa globalização também deteriora as raízes culturais de muitos países porque estes são invadidos, através dos *mass media*, por “tendências pertencentes a outras culturas, economicamente desenvolvidas mas eticamente debilitadas”⁶⁴.

Francisco também aponta algumas saídas. Na *Evangelii Gaudium* sugere que “é preciso prestar atenção à dimensão global para não cair numa mesquinha quotidianidade. Ao mesmo tempo convém não perder de vista o que é local, que nos faz caminhar com os pés por terra”⁶⁵ e na *Querida Amazônia* reconhece que “não podemos permitir que a globalização se transforme num novo tipo de colonialismo”⁶⁶ e que “o desafio é assegurar uma globalização na solidariedade, uma globalização sem marginalização”⁶⁷.

Evidenciado o que Francisco entende pelo paradigma da globalização, pode-se apresentar agora as contribuições que ele fornece para lidar com os problemas da globalização sob a ótica de uma discussão bioética global.

3.2 As contribuições de Francisco à bioética global

Nesta seção defende-se a tese central desta pesquisa, a saber, que no pontificado de Francisco encontram-se elementos e contribuições teológicas relevantes na formulação de uma bioética global. O interesse dessa tese reside na tentativa de inserir a teologia novamente, a partir dessas intuições na discussão da bioética global. Trata-se de construir uma *ponte* com a contribuição da teologia. Em última análise, trata-se de um esforço de elaboração de uma Teologia Pública.

O primeiro elemento que se pode destacar é o fato de que até recentemente Francisco, ao contrário de seus predecessores⁶⁸, não utilizou o termo "bioética" em sua argumentação ética, embora trate de questões bioéticas em seus discursos. Por isso, é bastante emblemática e extraordinária a *Carta Encíclica Laudato Si'*, dada na Solenidade de Pentecostes em 2015, que é considerada na

⁶³ EG, n. 54.

⁶⁴ EG, n. 62.

⁶⁵ EG, n. 234.

⁶⁶ QA, n. 14.

⁶⁷ QA, n. 17.

⁶⁸ Cf. PESSINI, Leo. *Bioética global em tempos de incertezas, perplexidades e esperanças*. Roma: Ministros dos Infermos (Camilianos), 2019.

essência um documento bioético pelas mais diferentes associações de nosso planeta⁶⁹. Nesta carta encíclica, o Papa Francisco denuncia os efeitos negativos da tecnocracia, propõe uma conversão ecológica e enfatiza a necessidade de uma ecologia integral. Ele reconhece a importância da ciência e da tecnologia, mas ressalta que elas não são suficientes para responder a todas as questões éticas. Por isso, destaca a importância de buscar sabedoria nas tradições religiosas, na literatura, nas artes, na filosofia e na teologia.

A carta encíclica *Laudato Si* (2015), que problematiza questões do universo da bioética, ao tratar principalmente da vulnerabilidade do ser humano e da natureza frente o poder desmedido do mundo globalizado, que age sem levar em conta os valores humanos e da natureza, é um bom exemplo para mostrar o pouco espaço que a bioética tinha no pensamento de Francisco, visto que, embora a encíclica trate, em sua essência, de questões de bioética, em nenhum momento a palavra ‘bioética’ foi usada na encíclica. As razões para tanto não são tão evidentes.⁷⁰

É hora, segundo o Papa, de nos interrogarmos sobre o modo como a humanidade assumiu a tecnologia como um paradigma homogêneo e unidimensional, em que sobressai uma concepção do sujeito que progressivamente compreende e se apropria do objeto que se encontra fora⁷¹. A perspectiva ecológica assim, por muito tempo foi entendida como relacionada a animais, plantas, minerais, mas não ao ser humano. Nas palavras da *Laudato Si*, “tudo está interligado”⁷². Dessa maneira, não é possível isolar o ser humano da reflexão ecológica⁷³. O Papa Francisco ainda deixa explícito que “o ambiente humano e o ambiente natural degradam-se em conjunto; e não podemos enfrentar adequadamente a degradação ambiental, se não prestarmos atenção às causas que têm a ver com a degradação humana e social”⁷⁴.

O pontífice enfatiza que o atual modelo de globalização tende a agravar as desigualdades, revelando que a miséria, a pobreza e a violação da dignidade humana são consideradas normais em certas localidades. Diante dessa visão, é crucial estar alerta e responder a essa concepção, evidenciando que a qualidade de vida e a dignidade das pessoas estão diretamente ligadas às condições globais, sejam elas sociais, econômicas, culturais ou ambientais, conforme afirmado pelo pontífice.

⁶⁹ PESSINI, 2019, p. 18.

⁷⁰ SGANZERLA, A.; PESSINI, L.; ZANELLA, D. C. A bioética de Francisco: elementos para a construção de uma bioética global cristã. *Horizonte*, v. 18, n. 56, p. 675-702, maio/ago. 2020.

⁷¹ Cf. LS, n. 106.

⁷² LS, n. 11, 16, 42, 117, 138, 240.

⁷³ Cf. LS, n. 25, 46, 49, 110, 138, 160 e 174.

⁷⁴ LS, n. 48.

Em 2017, vale mencionar o discurso do Papa aos participantes da Assembleia Plenária do Pontifício Conselho da Cultura, que se reunia para discutir “o futuro da humanidade – novos desafios para a antropologia”. Neste evento, diante da pergunta a respeito dos desafios que a revolução tecnocientífica (medicina genética, neurociências, inteligência artificial) propõe à vida humana, Francisco afirma:

A ciência e a tecnologia ajudaram-nos a aprofundar os confins do conhecimento da natureza e, em particular, do ser humano. Mas elas sozinhas não são suficientes para dar todas as respostas. Hoje compreendemos cada vez mais que é necessário haurir dos tesouros de sabedoria conservados nas tradições religiosas do saber popular, da literatura e nas artes, que tocam profundamente o mistério da existência humana, sem esquecer, aliás voltando a descobrir, os tesouros contidos na filosofia e na teologia.⁷⁵

No entanto, em 2018 o silêncio em relação ao termo “bioética” foi encerrado. Isto porque Francisco, num discurso aos participantes da assembleia plenária da Pontifícia Academia para a Vida, tratou diretamente do tema Bioética Global.⁷⁶ Nesse pronunciamento o Papa reconhece a existência e a necessidade de uma bioética global, apontando uma agenda clara.

A visão global da bioética, que vos apressastes a relançar no campo da ética social e do humanismo planetário, fortalecidos pela inspiração cristã, comprometer-se-á com mais seriedade e rigor a desativar a cumplicidade com o trabalho sujo da morte, apoiado pelo pecado. (...) Esta bioética não se moverá a partir da doença e da morte para decidir o sentido da vida e definir o valor da pessoa. Ao contrário, mover-se-á a partir da profunda convicção da irrevogável dignidade da pessoa humana, assim como Deus a ama, dignidade de cada pessoa, em cada fase e condição da sua existência, na busca das formas do amor e do cuidado que devem ser dedicados à sua vulnerabilidade e fragilidade.⁷⁷

Diante desse contexto, pode-se identificar em Francisco contribuições relevantes para a bioética global, a saber, o conceito de ecologia integral aliado à denúncia da crise ecológica, a insistência no diálogo e, por fim, a importância da educação e das iniciativas pessoais.

⁷⁵ FRANCISCO, Papa. Discurso aos participantes na Plenária do Pontifício Conselho para a Cultura. Sala do Consistório. Sábado, 18 de novembro de 2017. Texto disponível em: http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2017/november/documents/papa-francesco_20171118_plenaria-cultura.html. Acesso em: 12/03/2023.

⁷⁶ FRANCISCO, Papa, Discurso dirigido aos participantes na Assembleia da Pontifícia Academia para a Vida. Sala Clementina. Segunda-feira, 25 de junho de 2018. Texto disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2018/june/documents/papa-francesco_20180625_accademia-provita.html. Acesso em 15/02/2023.

⁷⁷ FRANCISCO, Papa, Discurso dirigido aos participantes na Assembleia da Pontifícia Academia para a Vida. Sala Clementina. Segunda-feira, 25 de junho de 2018. Texto disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2018/june/documents/papa-francesco_20180625_accademia-provita.html. Acesso em 15/02/2023.

3.2.1 Primeira contribuição: o conceito de ecologia integral

O Papa Francisco ao propor uma ecologia integral, tendo consciência dos dissensos, admite que é necessário “alcançar consenso entre os vários atores sociais, que podem trazer diferentes perspectivas, soluções e alternativas⁷⁸”. A ecologia integral é, de fato, uma abordagem que envolve uma mudança de paradigma e tem implicações hermenêuticas significativas. Ela busca não apenas compreender e lidar com os desafios ambientais, mas também reconhecer a interconexão fundamental entre os sistemas ecológicos, sociais, econômicos e culturais. Essa abordagem reconhece que a crise ambiental não pode ser abordada isoladamente, mas requer uma compreensão mais ampla das interações complexas entre os seres humanos e o meio ambiente. Isso implica em repensar o lugar e o papel da humanidade na Terra, abandonando a visão antropocêntrica que coloca os seres humanos como superiores e separados do restante da natureza.

Aqui se faz necessário notar que Francisco usa o termo “ecologia” não no significado genérico, romântico e superficial. Ele foge do conceito comum que trata do “verde”, “meio ambiente” e desenvolve o termo “ecologia integral”, dando um sentido mais amplo e dinâmico e profundo de entendimento. Ele chega a afirmar que “o que está acontecendo com nossa casa”⁷⁹ e “basta olhar a realidade com sinceridade para ver que há uma grande deterioração da nossa casa comum”⁸⁰.

Diante dessas citações, percebe-se que *ecologia integral* significa pensar a ecologia a partir de uma visão que considera o mundo como uma casa comum. Pelo exposto, percebe-se que Francisco retoma e se apropria de uma longa discussão.

Em 1869, Ernest Haeckel já apontava para o estudo científico das interações entre organismo e meio ambiente. Já em 1972, o então ecólogo Charles Joseph Krebs complementa o termo ecologia afirmando que se trata do estudo científico das interações que determinam a distribuição e abundância dos organismos. Em 1973, o filósofo norueguês Arne Næss cunha a expressão *ecologia profunda*. Esta expressão identifica o convívio em harmonia com a natureza e entende que os recursos naturais são limitados, afirmando também que todos somos parte de um único sistema, inseridos nos processos da natureza.⁸¹

⁷⁸ LS, n. 183.

⁷⁹ Cf. LS n. 17-61.

⁸⁰ LS, n. 61.

⁸¹ Cf. JAKSIC, F.; CAMUS, P.; CASTRO, S. *Ecología y Ciencias Naturales: Historia del conocimiento del patrimonio biológico de Chile*. Ediciones CASEB/DIBAM, Santiago, 2012.

Recorda-se também de Aldo Leopold, identificado e discutido no segundo capítulo⁸², para o qual o indivíduo é membro de uma comunidade de partes interdependentes e, dessa maneira, uma ética da terra simplesmente amplia os limites da comunidade para incluir solos, águas, plantas e animais; ou coletivamente: a terra.

Na discussão ecológica, as propostas são muito diversas. Ela se dá, em termos gerais, em quatro vertentes: a ecologia ambiental⁸³, a ecologia social⁸⁴, a ecologia mental (ou profunda)⁸⁵ e a ecologia integral⁸⁶. Interessa-se, na discussão apresentada aqui, pela última.

Para Francisco a ecologia integral busca superar a polarização e promover o diálogo construtivo entre diferentes atores sociais, incluindo cientistas, formuladores de políticas, comunidades locais e setores empresariais. Ela reconhece a importância da conscientização pública e da educação ética como ferramentas para promover uma compreensão mais profunda dos desafios ecológicos e para mobilizar ações coletivas.

O itinerário temático da reflexão sobre questões de ecologia também já possui uma trajetória. Essa trajetória inicia-se com uma discussão sobre a importância e legado histórico da Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento, realizada no Rio de Janeiro em 1992⁸⁷, conhecida como ECO-92⁸⁸. Paralelamente ao evento oficial, ocorreu o Fórum Global, organizado pelas ONGs⁸⁹.

⁸² Cf. 2.1.1 Gênese (p. 61-65).

⁸³ Preocupa-se com o meio ambiente para que não sofra excessiva desfiguração, com qualidade de vida e com a preservação das espécies em extinção. Ela vê a natureza fora do ser humano e da sociedade. Procura tecnologias novas, menos poluentes, privilegiando soluções técnicas (PESSINI; BARCHIFONTAINE, 2014, p. 101-102).

⁸⁴ Esta vertente insere o ser humano e a sociedade na natureza. Preocupa-se não apenas com o embelezamento da cidade (...), mas prioriza o saneamento básico, uma boa rede escolar e um serviço de saúde decente. A injustiça social significa uma violência contra o ser mais complexo e singular da criação que é o ser humano, homem e mulher. Ele é parte e parcela da natureza. A ecologia social propugna por um desenvolvimento sustentável. É aquele em que se atendem as carências básicas dos seres humanos hoje sem sacrificar o capital natural da Terra e se consideram também as necessidades das gerações futuras, que têm direito à sua satisfação e a herdar uma terra habitável com relações humanas minimamente justas (PESSINI; BARCHIFONTAINE, 2014, p. 102).

⁸⁵ Sustenta que as causas do déficit da terra não se encontram apenas no tipo de sociedade que atualmente temos, mas também no tipo de mentalidade que vigora, cujas raízes alcançam épocas anteriores à nossa história moderna, incluindo a profundidade da vida psíquica humana consciente e inconsciente, pessoal e arquetípica (PESSINI; BARCHIFONTAINE, 2014, p. 103.)

⁸⁶ Para conhecer a evolução do conceito de ecologia na Igreja Católica sugere-se: BRIGHENTI, A. A evolução do conceito de ecologia no Ensino Social da Igreja. Da *Rerum Novarum à Laudato Si'*. In. MURAD, A.; TAVARES, S. S. (Orgs). *Cuidar da Casa Comum*: chaves de leitura teológicas e pastorais da Laudato Si'. São Paulo: Paulinas, 2016.

⁸⁷ Embora possa-se destacar que o marco inicial seja a realização da Conferência de Estocolmo, realizada em 1972, na Suécia, que abriu caminho para as conferências ambientais que ocorreram posteriormente.

⁸⁸ Essa conferência marcou uma mudança nos valores sociais. A partir dela, o meio ambiente foi reconhecido como um dos pilares do desenvolvimento sustentável, ao lado do social e do econômico. Esse evento reuniu 108 chefes de Estado, 187 representantes estrangeiros, 17 agências especializadas da ONU, 35 organizações intergovernamentais e um expressivo número de ONGs.

⁸⁹ Cf. HOSSNE, W. S. PESSINI, L.; BARCHIFONTAINE, C. de P. de (Org.). *Bioética no século XXI*: Anseios, receios e devaneios. São Paulo: Loyola, 2017.

Na ECO-92 também foi adotada uma agenda para o meio ambiente no século XXI (Agenda 21⁹⁰) e a inclusão da sociedade civil nas discussões. Em 2002, houve a Rio+10, em Johannesburgo, na África do Sul. Já em 2012 no Rio de Janeiro aconteceu a Rio+20, que tratou dois temas principais: economia verde dentro da erradicação da pobreza e a estrutura institucional para o desenvolvimento sustentável⁹¹.

Os marcos fundamentais no processo da evolução da consciência ecológica contemporânea foram, em termos gerais, a *Agenda 21* – aludida acima – e o *Nosso Futuro Comum*, posteriormente conhecido por *Relatório Brundland*⁹². Outras iniciativas que merecem destaque são a *Iniciativa Economia Verde*⁹³, do Programa das Nações Unidas para o meio Ambiente (PNUMA), a *COP21*⁹⁴ e a *Carta da Terra*⁹⁵.

A *Laudato Si'*, sem dúvida, se insere nesse processo de formação da consciência ecológica contemporânea. Uma das principais metas da ecologia integral, para a *Laudato Si'*, é construir modelos de solidariedade e respeito pelas condições de vida que nos sustentam. Isso implica em repensar nossos sistemas econômicos e sociais, de modo a promover a sustentabilidade e o bem-estar de todas as formas de vida. Envolve também adotar práticas mais conscientes em relação ao consumo, a conservação dos recursos naturais e a redução dos impactos ambientais.

Leonardo Boff reconhece que com esse documento “o magistério pontifício aborda de forma tão cabal e extensa a questão ecológica”⁹⁶ e “move uma vigorosa crítica ao mero ambientalismo, mesmo reconhecendo seu valor, pois ele é reducionista e antropocêntrico”⁹⁷.

Sobre a ecologia integral, Almeida, em sua tese de doutorado em bioética sobre a temática *Ecologia integral e bioética global: contribuições da Laudato Si'*, reconhece que a

⁹⁰ Consiste em um acordo para a elaboração de estratégias de desenvolvimento sustentável. Esse documento tem um papel fundamental, pois passa a ser utilizado como roteiro para países, estados e cidades de como crescer e ao mesmo tempo resolver problemas socioambientais.

⁹¹ HOSSNE; PESSINI; BARCHIFONTAINE, 2017, p.177-216.

⁹² Definiu o desenvolvimento sustentável como o desenvolvimento que satisfaz as necessidades do presente sem comprometer a capacidade de as futuras gerações satisfazerem suas próprias necessidades. Apresenta uma série de medidas a serem tomadas em âmbito nacional e internacional ao chamar a atenção para uma nova postura ética, caracterizada pela responsabilidade tanto entre as gerações, quanto entre os membros contemporâneos da sociedade atual.

⁹³ Concebe a Economia Verde como aquela que resulta em melhoria do bem-estar humano e da igualdade social, ao mesmo tempo em que reduz significativamente os riscos ambientais e a escassez ecológica.

⁹⁴ A COP21 é a designação abreviada da conferência da ONU sobre o clima, realizada de 30 de novembro a 11 de dezembro, em Paris. Um dos seus objetivos centrais foi o de chegar a um acordo climático que permitisse manter o aumento das temperaturas médias globais abaixo de 2°C.

⁹⁵ Teve sua origem no início de 1997 com a Comissão da Carta da Terra. Ela é resultado de uma série de debates interculturais sobre objetivos comuns e valores compartilhados realizado em todo o mundo por mais de uma década.

⁹⁶ BOFF, L. A encíclica do Papa Francisco não é “verde”, é integral. In MURAD, A.; TAVARES, S. S. (Orgs). *Cuidar da Casa Comum: chaves de leitura teológicas e pastorais da Laudato Si'*. São Paulo: Paulinas, 2016, p.15.

⁹⁷ MURDAD; TAVARES, 2016, p. 19.

ecologia integral é também mudança de paradigma, com toda implicação hermenêutica que carrega. Trata-se de inaugurar uma nova maneira de pensar o lugar e o papel de ser humanidade. Uma postura que longe de ser justamente polarizada, busca pelo diálogo e conscientização pública, via educação ética, construir modelos de solidariedade e respeito pelas condições de vida que nos sustentam.⁹⁸

Rivas salienta que a “convicção de que tudo está interligado no mundo é um eixo que atravessa toda a encíclica”⁹⁹. A criação, desde essa interligação, aparece como uma “fraternidade e sororidade” e essa “interdependência de todos os sistemas se opõe à globalização do paradigma tecnocrático, qualificado de homogêneo e unidimensional, o qual coloniza os sistemas econômico e político”¹⁰⁰.

Bertachini ressalta que o “integral” no termo “ecologia integral” é a novidade, pois “essas crises [disparidade econômica extrema, aumento da competição por recursos, um mundo natural severamente degradado, Estados-nação falidos e uma clima à beira de sair de controle], não são independentes, mas que estão intimamente entrelaçadas”¹⁰¹.

Em resumo, a ecologia integral é uma abordagem transdisciplinar que reconhece a interconexão e a interdependência entre os seres humanos e o meio ambiente. Ela busca promover uma mudança de paradigma em relação ao nosso papel na Terra, incentivando o diálogo, a conscientização pública e a construção de modelos de solidariedade e respeito mútuo.

Nessa perspectiva, o Papa, na Encíclica *Laudato Si'* afirma que se torna “atual a necessidade imperiosa do humanismo, que faz apelo aos distintos saberes [...] para uma visão mais integral e integradora”¹⁰², de maneira a superar a trágica divisão entre as duas culturas, a humanista-literária-teológica e a científica, que leva a um empobrecimento recíproco, e a encorajar um diálogo mais profundo também entre a Igreja, a comunidade de crentes e a comunidade científica”.

Tanto na *Laudato Si'* quanto em seus diversos discursos, o Papa não fala propriamente em bioética, mas lembra três princípios da tradição e do ensino social da Igreja para afrontar esta complexa realidade: a centralidade da pessoa e sua dignidade inalienável, o destino universal dos bens, incluindo o conhecimento e a tecnologia, e o fato de que nem tudo que é tecnicamente possível é eticamente aceitável. Estes elementos que foram apontados a respeito da *Laudato Si'*, a denúncia dos efeitos prejudiciais da tecnocracia, a necessidade da superação do antropocentrismo e a

⁹⁸ ALMEIDA, Otávio Juliano de. *Ecologia integral e bioética global: contribuições da Encíclica Laudato Si'*. 2019. 106 f. Tese (Doutorado) - Curso de Bioética, Centro Universitário São Camilo, São Paulo, 2019. p. 98.

⁹⁹ RIVAS, E. Direitos da Terra na perspectiva da *Laudato Si'* In: MURAD, A.; REIS, E. V. B., ROCHA, M. A. (Orgs). *Direitos humanos e justiça ambiental: múltiplos olhares*. São Paulo: Paulinas, 2021, p. 131.

¹⁰⁰ RIVAS, 2021, p. 135.

¹⁰¹ BERTACHINI, L. et al. *Bioética em tempos de globalização*. São Paulo: Loyola, 2015, p. 122.

¹⁰² LS, n. 141.

necessidade de uma ‘conversão ecológica’ para se chegar a ‘uma ecologia integral’, mostram claramente que se está diante de uma questão e argumentação de atualidade bioética, embora não se utilize propriamente o termo bioética.

No já mencionado discurso aos participantes da assembleia plenária da Pontifícia Academia para a Vida, o Papa aponta que “em primeiro lugar, esta bioética global será uma modalidade específica para desenvolver a perspectiva da *ecologia integral*”¹⁰³. E continua afirmando que “em segundo lugar, numa *visão holística da pessoa*, trata-se de estruturar com clareza cada vez maior todas as ligações e as diferenças concretas nas quais habita a condição humana universal e que nos envolvem *a partir do nosso corpo*”¹⁰⁴. Por fim, Francisco afirma que a bioética

chama-nos à sabedoria de um discernimento profundo e objetivo do *valor da vida pessoal e comunitária*, que deve ser preservado e promovido *até nas condições mais difíceis*. Além disso devemos afirmar com vigor que, sem o adequado apoio de uma *proximidade humana responsável*, regulação puramente jurídica e auxílio técnico algum poderão, sozinhos, garantir condições e contextos relacionais correspondentes à dignidade da pessoa. A perspectiva de uma globalização que, deixada apenas à sua dinâmica espontânea, tende a aumentar e aprofundar as desigualdades, exige uma resposta ética a favor da justiça.¹⁰⁵

Nesse contexto, a bioética global estaria aberta, para Francisco, a uma dimensão transcendente de uma cultura da vida. Trata-se de olhar para a questão séria do destino último do ser humano e da vida. A vida humana ultrapassa a si própria para além da morte, existe um horizonte infinito e misterioso a ser levado em conta. E, nesse sentido, os maiores desafios que a bioética global atualmente tem diante de si relacionam-se às injustiças estruturais e às iniquidades sociais no âmbito da saúde e da assistência aos vulneráveis nas suas doenças. Nesse sentido, percebe-se que

as alternativas aos problemas ambientais e sociais de nossos tempos, não podem ser encontradas independentes do contexto global, pois os sistemas naturais estão interligados aos problemas sociais. Para mostrar essa interdependência, o pontífice afirma: “não há duas crises separadas: uma ambiental e outra social; mas uma complexa crise socioambiental”, o que faz com que o cuidado com a natureza ocorra de modo simultâneo com o combate á

¹⁰³ FRANCISCO, Papa, Discurso dirigido aos participantes na Assembleia da Pontifícia Academia para a Vida. Sala Clementina. Segunda-feira, 25 de junho de 2018. Texto disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2018/june/documents/papa-francesco_20180625_accademia-provita.html. Acesso em 15/02/2023.

¹⁰⁴ FRANCISCO, Papa, Discurso dirigido aos participantes na Assembleia da Pontifícia Academia para a Vida. Sala Clementina. Segunda-feira, 25 de junho de 2018. Texto disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2018/june/documents/papa-francesco_20180625_accademia-provita.html. Acesso em 15/02/2023.

¹⁰⁵ FRANCISCO, Papa, Discurso dirigido aos participantes na Assembleia da Pontifícia Academia para a Vida. Sala Clementina. Segunda-feira, 25 de junho de 2018. Texto disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2018/june/documents/papa-francesco_20180625_accademia-provita.html. Acesso em 15/02/2023.

pobreza e a defesa da dignidade humana, principalmente dos mais pobres e vulneráveis. Esse é o sentido da bioética global defendida por Francisco.¹⁰⁶

Além disso, para Francisco na raiz da crise ecológica encontra-se o paradigma tecnocrático dominante e o ser humano. É necessário mencionar que Francisco não deixa de reconhecer os avanços da técnica e da tecnociência, mas dirige a elas um olhar mais atento. Ele afirma que “não podemos, porém, ignorar que a energia nuclear, a biotecnologia (...) nos dão um poder tremendo. Ou melhor: dão àqueles que detêm o conhecimento (...) um domínio impressionante sobre o conjunto do gênero humano e do mundo inteiro”¹⁰⁷. Ele chega a postular que o ser humano não foi educado para o reto uso do poder, visto que o crescimento tecnológico não foi acompanhado de um desenvolvimento do próprio ser humano quanto à responsabilidade, aos valores e à consciência: “ele está nu e exposto diante do seu próprio poder, que continua a crescer, sem ter os instrumentos para controlá-lo”¹⁰⁸.

Por conseguinte, Francisco defende que este nem é o problema fundamental, mas justamente a noção de que o sujeito moderno, fruto desse paradigma tecnológico homogêneo e dimensional, toma a realidade como algo totalmente disponível para sua manipulação e apropriação. Para Francisco “não se consegue pensar que seja possível sustentar outro paradigma cultural e servir-se da técnica como mero instrumento, porque hoje o paradigma tecnocrático tornou-se tão dominante que é muito difícil prescindir dos seus recursos, e mais difícil ainda utilizar os seus recursos sem ser dominados pela sua lógica”¹⁰⁹. Nesse sentido, apropriando-se do pensamento de Habermas, já apresentado em partes no primeiro capítulo, pode-se afirmar que há uma colonização da economia, da política e da vida social pelo paradigma tecnocrático, controlado pelos meios do poder e do dinheiro, imbuídos de sua racionalidade estratégica¹¹⁰.

Diante desse cenário, o Papa lucidamente reconhece que a chamada cultura ecológica não pode ser reduzida a uma série de respostas parciais mesmo que urgentes, mas deveria ser “um olhar diferente, um pensamento, uma política, um programa educativo, um estilo de vida e uma espiritualidade”¹¹¹. Aqui se encontra uma das mais surpreendentes contribuições de Francisco alinhada à formulação de uma bioética global: “a urgência de avançar numa corajosa revolução cultural”¹¹². E, portanto, não haverá uma nova ecologia sem uma adequada antropologia. Nesse sentido, diante

¹⁰⁶ SGANZERLA; PESSINI; ZANELLA, 2020, p. 685.

¹⁰⁷ LS, n. 104.

¹⁰⁸ LS, n. 104.

¹⁰⁹ LS, n. 108.

¹¹⁰ Cf. BARCHIFONTAINE, C. de P.de; TRINDADE, M. A. (Org.). *A bioética social e suas implicações filosóficas*. 1ed. São Paulo: Gênio Criador, 2019.

¹¹¹ LS, n. 111.

¹¹² LS, n. 114.

desse cenário a ecologia integral, que não exclui o ser humano ou o torna apenas uma parte sem responsabilidade da realidade, também deverá incluir o valor do trabalho visto que “qualquer forma de trabalho pressupõe uma concepção sobre a relação que o ser humano pode ou deve estabelecer com o outro diverso de si mesmo”¹¹³.

Para Araújo Júnior, a *Laudato Si'* “traz uma aproximação muito importante tanto para a compreensão da questão ecológica quanto para a Bioética, entendida como globalidade da reflexão de uma ética da vida”¹¹⁴. Evidência também que há uma relação entre o grito da terra e o grito dos pobres que clamam por justiça¹¹⁵. Essa relação é evidente na encíclica.

Não podemos deixar de reconhecer que uma verdadeira abordagem ecológica sempre se torna uma abordagem social, que deve integrar a justiça nos debates sobre o meio ambiente, para ouvir tanto o clamor da terra como o clamor dos pobres.¹¹⁶

E continua em outra local:

Não há duas crises separadas: uma ambiental e outra social; mas uma única e complexa crise socioambiental. As diretrizes para a solução requerem uma abordagem integral para combater a pobreza, devolver a dignidade aos excluídos e, simultaneamente, cuidar da natureza.¹¹⁷

Outra discussão que merece ser apontada é aquela que diz respeito à ecoteologia. Para Murad, a ecoteologia pensa a fé no horizonte da consciência planetária, isto é, “ela se caracteriza como a (re)descoberta de que o mundo torna-se um todo, o ser humano é membro da Terra e deve assumir a responsabilidade pelo futuro do planeta habitável”¹¹⁸. Ela não se reduz a uma teologia do genitivo, isto é, que se limita a tomar temas ambientais como objeto de reflexão, nem pode ser reduzida a uma disciplina teológica da área da moral, pois a ecoteologia toca a totalidade do sujeito e o desafia a ampliar sua autocompreensão e sua relação com as outras formas de vida. Os conceitos básicos da ecoteologia podem ser identificados com a sustentabilidade, consciência planetária e Bem viver.

Murad também destaca os eixos que perpassam todo o documento da *Laudato Si'*:

¹¹³ LS, n. 125.

¹¹⁴ ARAÚJO JÚNIOR, O. da S. Bioética e ecologia integral: ouvir o grito da terra e o grito dos pobres. In TRINDADE, M. A.; BARCHIFONTAINE, C. de, P. de (Orgs). *A bioética global e suas implicações filosóficas*. São Paulo, O gênio criador, 2019, p. 31

¹¹⁵ Para aprofundar essa temática sugere-se: FERRARO, B. *Laudato Si'* e a opção pelos pobres. In: MURAD, A.; TAVARES, S. S. (Orgs). *Cuidar da Casa Comum: chaves de leitura teológicas e pastorais da Laudato Si'*. São Paulo: Paulinas, 2016.

¹¹⁶ LS, n. 49.

¹¹⁷ LS, n. 139.

¹¹⁸ MURAD, A. *Ecoteologia: uma mosaico*. São Paulo, Paulus, 2016, p. 211.

A relação íntima entre os pobres e a fragilidade do planeta, a convicção de que tudo está estreitamente interligado no mundo, a crítica às formas de poder que derivam da tecnologia, o convite a procurar outras maneiras de entender a economia e o progresso, o valor próprio de cada criatura, o sentido humano da ecologia, a necessidade de debates sinceros e honestos, a grave responsabilidade da política internacional e local, a crítica à cultura do descarte, a proposta de uma novo estilo de vida a partir da nossa fé.¹¹⁹

O adjetivo “integral”, incorporado à “ecologia” na *Laudato Si'*, segundo Murad, traduz “o esforço constante de pensar e atuar de maneira articulada, e não segmentada, para o bem da humanidade e da comunidade de vida do planeta”¹²⁰, não se restringindo ao aspecto ambiental, mas implicando o ser humano em suas múltiplas relações. Assim, o “integral” também se refere à maneira pela qual os problemas são abordados, isto é, conjugando teoria e prática no único e complexo âmbito socioambiental. Inclusive propõe o reencontro da estética com a ética, que é fundamental para superar a visão utilitarista, que reduziu os seres humanos a meros objetos.¹²¹

É fundamental buscar soluções integrais que considerem as interações dos sistemas naturais entre si e com os sistemas sociais. Não há duas crises separadas: uma ambiental e outra social; mas uma única e complexa crise socioambiental. As diretrizes para a solução requerem uma abordagem integral para combater a pobreza, devolver a dignidade aos excluídos e, simultaneamente, cuidar da natureza (LS, n. 139).

A qualificação “integral”, dessa maneira, comporta uma série de significados distintos e complementares¹²². Em linhas gerais, pode-se concluir que a noção de ecologia integral e a denúncia da raiz humana na crise ecológica é, sem dúvida, uma das contribuições relevantes que Francisco tem a oferecer na discussão da necessidade uma bioética global. Para ele, a técnica separada da ética dificilmente será capaz de autolimitar o seu poder. A outra contribuição é, por conseguinte, a insistência na promoção do diálogo.

3.2.2 Segunda contribuição: a insistência no diálogo

¹¹⁹ MURAD, A. *Janelas abertas: fé cristã e ecologia integral*. São Paulo: Paulinas, 2022, p.110.

¹²⁰ MURAD, 2022, p. 113.

¹²¹ CF. MURAD, 2022, p. 113-117.

¹²² Murad os sintetiza: “inteireza, articulação sem reduzir as diferenças, união da estética com a ética, diálogo da fé com a ciência, abrangência de múltiplos fatores (ambiental, econômico, social, cultural), unificação da perspectiva ambiental com a social, superação do pragmatismo utilitarista, simultaneidade de ações pessoais e coletivas, e uma espiritualidade unificadora” (MURAD, 2022, p. 116-117).

Para Francisco “um mundo interdependente não significa unicamente compreender que as consequências danosas dos estilos de vida, produção e consumo afetam a todos, mas principalmente procurar que as soluções sejam propostas a partir de uma perspectiva global, e não apenas para defesa dos interesses de alguns países”¹²³. Nesse sentido, o Papa afirma que a interdependência obriga a pensar num único mundo, num projeto comum. No entanto, ele reconhece que a mesma inteligência que foi utilizada para o desenvolvimento tecnológico não encontra formas eficazes de gestão internacional para resolver as graves dificuldades ambientais e sociais.

Para enfrentar os problemas de fundo, que não se podem resolver com ações de países isolados, torna-se indispensável um consenso mundial que leve, por exemplo, a programar uma agricultura sustentável e diversificada, desenvolver formas de energia renováveis e pouco poluidoras, fomentar uma maior eficiência energética, promover uma gestão mais adequada dos recursos florestais e marinhos, garantir a todos o acesso a água potável¹²⁴.

Assim, a ecologia integral, para Francisco, pressupõe a integração dos diferentes saberes, pois se os problemas estão interligados globalmente, não há respostas isoladas que possam ser eficazes. O filósofo Jürgen Habermas, sob outros termos, também afirma que é necessário se fazer frente àquilo que chama de colonização do mundo da vida pela racionalidade estratégica. Para tanto, ele postula a racionalidade comunicativa, o protesto e, por fim, a via do direito. Dado o potencial do pensamento habermasiano, vale a pena um olhar mais demorado para sua tese.

Habermas mostra como o mundo da vida, enquanto horizonte no qual aqueles que agem comunicativamente, se encontra desde sempre, se relaciona com o sistema, enquanto dirigido pelos meios poder e moeda. Ele procura desenvolver uma nova teoria da sociedade e apresenta um novo conceito de razão, a racionalidade comunicativa. Este novo conceito não tem nada em comum com a visão instrumental que modernidade conferiu à razão. Este novo conceito implica uma mudança de paradigma no qual a razão passa a ser implantada de maneira dialógica. Este conceito precisa ser compreendido a partir da virada linguístico-pragmática, que busca superar o paradigma da consciência.

Habermas constrói, assim, um conceito de racionalidade que encontra seus fundamentos nos processos de comunicação intersubjetiva com vistas a alcançar o entendimento. Este supera a razão monológica defendida pela filosofia da consciência. Este novo conceito de razão retoma o problema

¹²³ LS, n. 164.

¹²⁴ LS, n. 164.

colocado pela Escola de Frankfurt¹²⁵. Na reformulação que Habermas efetua, os conceitos *mundo da vida* e *sistema* são centrais. O *mundo da vida* é o lugar no qual se dá a busca comunicativa de consensos através das satisfações de pretensões de validade mutuamente reconhecidas; e o *sistema*, através dos meios poder e moeda, é o espaço no qual ocorrem as ações estratégicas. Alguns autores defendem que a modernidade se encontra em crise, pois sua gênese foi marcada pela razão tecnocrática. Já Habermas pensa a crise a partir de processos de racionalização e dissociação do mundo da vida. Esses processos conduziram a modernidade, de acordo com Habermas, a patologias.

Na análise de Habermas, os imperativos sistêmicos extrapolam o seu domínio e invadem o mundo da vida e, dessa maneira, o colonizam. Habermas identifica esse processo de penetração da racionalidade instrumental e dos mecanismos de integração como o dinheiro e o poder no interior da cultura como colonização do mundo da vida. Ela é possível, pois a racionalização do mundo da vida e sua diferenciação possibilita a passagem de uma integração social para uma integração sistêmica. No entanto, quando os mecanismos da integração sistêmica extrapolam o seu espaço, têm-se a colonização do mundo da vida¹²⁶.

Essa passagem da integração social para a integração sistêmica, segundo Habermas, assume a figura de processos de juridificação. Habermas enumera quatro desses processos que marcaram época, a saber, o impulso que culminou no Estado burguês da Europa Ocidental; o impulso que conduziu ao Estado de direito democrático; o que deu origem ao Estado de direito que difundiu na Europa e na América do Norte como consequência da Revolução Francesa e o estado de direito democrático e social.¹²⁷

Quando se parte do fato de que o crescimento do sistema desencadeia processos de erosão do mundo da vida, é de esperar que surjam conflitos. Habermas também procura superar a aparente dicotomia na representação da sociedade como sendo simplesmente o mundo da vida ou sendo somente o sistema. Para ele, compreendendo a sociedade apenas a partir de uma das perspectivas seremos incapazes de compreender realmente o que se passa, pois nossa análise seria deficitária.

O filósofo alemão assinala que o sistema tem sua origem vinculada ao mundo da vida e surge como um mecanismo redutor de carga que pesa sobre o agir comunicativo diante do esgotamento de

¹²⁵ Cf. HABERMAS, J. *Teoria do agir comunicativo: racionalidade da ação e racionalização social*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. v. 1.

¹²⁶ Cf. THEISEN, T. J. *A relação entre mundo da vida e sistema em Jürgen Habermas*. Belo Horizonte: FAJE, 2018. Dissertação de mestrado em filosofia. Disponível em: <https://faculdadejesuita.edu.br/wp-content/uploads/2022/06/A-RELACAO-ENTRE-MUNDO-DA-VIDA-E-SISTEMA-EM-JURGEN-HABERMAS.pdf>.

¹²⁷ Cf. HABERMAS, Jürgen. *Teoria do agir comunicativo: sobre a crítica da razão funcionalista*. São Paulo: WMF Martins, 2012. v. 2, p. 641-645.

outros mecanismos de controle. Como o mundo da vida continua sendo o subsistema definidor, os mecanismos sistêmicos precisam de uma ancoragem institucional no mundo da vida. A racionalidade estratégica mostra-se atuante no sistema. Ela se caracteriza pelo cálculo do êxito, é utilitarista.¹²⁸

Assim, Habermas afirma que quanto mais os sistemas sociais se tornarem complexos, mais os mundos da vida se tornam provinciais. É necessário recordar, no entanto, que para Habermas, a existência de ações racionais orientadas ao sucesso no interior da sociedade não se constitui em patologias sociais, pois estas surgem quando os imperativos sistêmicos que organizam a reprodução material da sociedade extrapolam o domínio dos subsistemas e invadem o mundo da vida. Dessa forma, para Habermas, as patologias da modernidade são causadas por interferências sistêmicas que prejudicam e colocam em risco a forma comunicativa de interação no mundo da vida. As formas sistêmicas, portanto, não deveriam ultrapassar seus limites, mas se restringir às esferas da economia e da burocracia estatal.¹²⁹

Diante desse cenário, Habermas defende, na Teoria do Agir Comunicativo, que quando acontecem essas interferências, cabe ao mundo da vida resistir a elas, mesmo que não tenha como inverter o processo. Os chamados novos movimentos sociais, gerados por questões relativas à qualidade de vida, à preservação do meio ambiente, à garantia dos direitos humanos, são exemplos desse tipo de resistência e se voltam contra a intervenção do sistema no mundo da vida. Estes conflitos surgem, segundo Habermas, nas costuras entre o sistema e o mundo da vida. No entanto, Habermas reconhece que os protestos não são suficientes para se fazer frente à crescente colonização do mundo da vida. Dado essa incapacidade dos processos e a partir de uma reconstrução dos processos jurídico-democráticos das sociedades modernas, Habermas passa a identificar no direito um meio de influenciar e limitar o funcionamento do sistema. A linguagem formal do direito permite, segundo Habermas, que o resultado dos fluxos comunicativos seja transformado em imperativos que os códigos do poder e da moeda são capazes de entender¹³⁰.

O direito para Habermas, então, apresentaria duas características: fator de limitação e de deslimitação, isto é, atua como fator de limitação, uma vez que estabiliza expectativas de comportamento generalizáveis, podendo, para isso, fazer uso de sanções; e como fator de deslimitação, já que abre a possibilidade de que todas as normas sejam criticáveis – seja no processo legislativo, seja nos processos de aplicação de normas. Portanto, o direito seria o lugar onde é

¹²⁸ Cf. HABERMAS, 2012, v. 1, p. 163-164

¹²⁹ Cf. HABERMAS, 2012, v. 2, p. 310-315.

¹³⁰ Cf. HABERMAS, 2012, v. 2, p. 319-326.

possível, segundo Habermas, restabelecer a unidade ou o equilíbrio entre as duas dimensões de integração (mundo da vida e sistema).

Apesar de Habermas reconhecer que protestar não é suficiente para se fazer frente ao dinamismo da racionalidade estratégica e afirmar que o direito é a única forma de se fazer frente ao sistema, regido pelos meios poder e dinheiro, ele deixa de considerar aquilo que Francisco chama de “cultura do diálogo” e “bem comum”, que para o Papa é uma necessidade mútua indiscutível.

Ao se verificar a realidade percebe-se que o reconhecimento por parte do direito não garante a promoção da vida. Por exemplo, apesar do reconhecimento por parte do direito à união homoafetiva e da jurisprudência sobre o tema no Brasil, o Brasil continua, em 2022, um dos países com maiores números de pessoas LGBTQIA+ assassinadas. Francisco afirma que:

A política não deve submeter-se à economia, e esta não deve submeter-se aos ditames e ao paradigma eficientista da tecnocracia. Pensando no bem comum, hoje precisamos imperiosamente que a política e a economia, em diálogo, se coloquem decididamente ao serviço da vida, especialmente da vida humana.¹³¹

É justamente na *Laudato Si'* que o Papa destaca a importância do diálogo, da interdisciplinaridade e da transdisciplinaridade como ferramentas essenciais para enfrentar os desafios ambientais que o mundo enfrenta. Para ele, o diálogo é fundamental, enfatizando a necessidade de um diálogo aberto e inclusivo entre diferentes atores, como cientistas, políticos, líderes religiosos, empresários e membros da sociedade civil. Esse diálogo busca superar as barreiras ideológicas e promover uma compreensão mútua dos problemas ambientais, buscando soluções conjuntas. O Papa Francisco acredita que, por meio do diálogo, podemos construir um consenso comum e fortalecer a ação coletiva para a proteção do meio ambiente.

Araújo Júnior recorda que:

O quinto capítulo da *Laudato Si'* propõe justamente o diálogo entre diferentes atores: O diálogo sobre o meio ambiente na política internacional (LS, n. 164-175); O diálogo para novas políticas nacionais e locais (LS, n. 176-181); Diálogo e transparência nos processos decisórios (LS, n. 182-188); Política e economia em diálogo para a plenitude humana (LS, n. 189-198); As religiões no diálogo com as ciências (LS, n. 199-201)¹³²

Além disso, o Papa Francisco destaca a importância da interdisciplinaridade na abordagem dos problemas ambientais. Ele enfatiza que a crise ecológica atual não pode ser compreendida apenas

¹³¹ LS, n. 189.

¹³² TRINDADE; BARCHIFONTAINE, 2019, p. 40.

a partir de uma perspectiva científica ou técnica, mas requer uma visão mais ampla e integrada, que leve em conta as dimensões sociais, econômicas, culturais e espirituais. A interdisciplinaridade envolve a colaboração entre diferentes disciplinas acadêmicas e setores da sociedade para enfrentar os desafios ambientais de forma holística.

Além da interdisciplinaridade, o Papa Francisco também destaca a importância da transdisciplinaridade. A transdisciplinaridade vai além da cooperação entre disciplinas e procura integrar diferentes formas de conhecimento, incluindo o conhecimento científico, o conhecimento tradicional e o conhecimento espiritual. Essa abordagem reconhece a complexidade dos problemas ambientais e busca integrar diferentes perspectivas para encontrar soluções mais abrangentes e sustentáveis. Assim, a transdisciplinaridade aparece como uma resposta à fragmentação do conhecimento e à falta de uma visão integral da realidade. Em resumo, a importância do diálogo, da interdisciplinaridade e da transdisciplinaridade reside no reconhecimento de que a crise ambiental exige uma abordagem colaborativa e integrada. Somente por meio do diálogo aberto e inclusivo entre diferentes atores e disciplinas, pode-se encontrar soluções efetivas e promover uma visão mais integral da ecologia. Essas abordagens nos convidam a superar as divisões e a trabalhar juntos para cuidar da nossa casa comum e das gerações futuras. O mesmo raciocínio pode ser aplicado à bioética global.

Vale a pena trazer para a reflexão a apropriação e recepção que Pessini faz da leitura desses elementos apontados pelo Papa Francisco. Pessini aponta que “o desafio está em promover uma agenda para a justiça global antes de focar prioritariamente tecnologias sofisticadas ou questões complexas de tecnologia de última geração (bioética clínica)”¹³³. Dessa forma, Pessini argumenta que “é preciso desenvolver uma bioética que se concentre nas questões estruturais de injustiça, marginalização e exploração das populações mais vulneráveis. Os que se beneficiam da globalização hoje são uma minoria abastada, enquanto há o empobrecimento espantoso de milhões de pessoas”¹³⁴.

Segundo Vilela e Júnior, o Papa também indica que o lugar da bioética “como garantidora da convicção da irrevogável dignidade da pessoa humana, não para decidir sobre o destino da vida e da morte, mas antes, buscar formas do amor e do cuidado que devem ser dedicados à sua vulnerabilidade e fragilidade”¹³⁵, o que requer - por conseguinte - atenção aos fatores sociais e econômicos, culturais e ambientais que determinam a saúde.

¹³³ PESSINI, 2019, p. 21.

¹³⁴ PESSINI, 2019, p. 21.

¹³⁵ VILELA, R. V. R.; JÚNIOR, O. da S. A. Confluências entre a bioética global e a ecologia integral. *Perspectiva Teológica*, v. 51, n. 3, p. 415, 2019.

No entanto, como já foi demonstrado nos capítulos precedentes, os interesses no mundo globalizado atual dificultam colocar a vida como elemento central da existência. Nesse sentido, o Papa destaca a importância da bioética global como uma sabedoria capaz de repensar a vida do ser humano, da humanidade e do ambiente que o cerca. Na viagem apostólica do Papa Francisco aos Emirados Árabes Unidos, o pontífice afirmou que “a perspectiva da bioética global, com a sua visão ampla e a atenção ao impacto do meio ambiente sobre a vida e a saúde, constitui uma oportunidade notável para aprofundar a nova aliança do Evangelho e da criação”¹³⁶.

O Papa Francisco destaca a defesa da dignidade e inviolabilidade da vida humana como princípios fundamentais da doutrina da Igreja Católica¹³⁷. No entanto, ele nos alerta para a necessidade de ampliar nossa perspectiva, reconhecendo que não podemos mais separar a defesa da vida humana, sua dignidade e inviolabilidade, da proteção do meio ambiente como um todo, o que ele chama de Casa Comum. Diante das ameaças à natureza e à humanidade causadas pelo ideal de progresso, pelo modelo de produção e consumo baseado no lucro imediato, o Papa propõe uma "virada profética" - uma abordagem renovada nos âmbitos social, econômico, político, ecológico, cultural e teológico da Igreja Católica em defesa de uma ecologia integral.

Nesse sentido, a exortação feita pelo Papa mostra que os graves problemas globais de nossos tempos, não tem uma resposta técnica, ou mesmo uma resposta para cada problema, e por isso é preciso buscar um novo paradigma, não mais voltado para a ideia de progresso e de lucro, pensando unicamente nos interesses humanos mais imediatos, mas sim, com o cuidado para com a Casa Comum.¹³⁸

No campo da bioética, Francisco ao promover o diálogo entre diferentes saberes e culturas, romper com o pensamento antropocêntrico e exigindo que as ideias de progresso sejam guiadas por princípios éticos e morais em prol do bem comum, coloca a bioética de Francisco em consonância com a visão global de bioética proposta por Van Rensselaer Potter, apresentada com mais detalhes no segundo capítulo desse trabalho.

Outro destaque que merece ser dado é a apropriação que Francisco faz da Carta da Terra¹³⁹.

¹³⁶ FRANCISCO, Papa. Viagem apostólica do Papa Francisco aos Emirados Árabes Unidos: documento sobre a fraternidade humana em prol da paz mundial e da convivência comum. 3-5 de fevereiro de 2019. Disponível em: http://www.vatican.va/content/francesco/pt/travels/2019/outside/documents/papafrancesco_20190204_documento-fratellanza-umana.html. Acesso em: 17/02/2023.

¹³⁷ DSI, n. 132-134.

¹³⁸ SGANZERLA; PESSINI; ZANELLA, 2020, p. 677.

¹³⁹ A Carta da Terra estabelece uma visão ampla e abrangente de sustentabilidade, destacando a interconexão e interdependência entre os seres humanos, as demais formas de vida e o planeta como um todo. O documento aborda quatro pilares fundamentais: respeito e cuidado com a comunidade da vida; integridade ecológica; justiça social e econômica; e democracia, não violência e paz. Através desses princípios, a Carta da Terra busca orientar ações individuais

A Carta da Terra convidava-nos, a todos, a começar de novo, deixando para trás uma etapa de autodestruição, mas ainda não desenvolvemos uma consciência universal que o torne possível. Por isso, atrevo-me a propor de novo aquele considerável desafio: “Como nunca antes na história, o destino comum obriga-nos a procurar um novo início [...]. Que o nosso seja um tempo que se recorde pelo despertar de uma nova referência face à vida, pela firme resolução de alcançar a sustentabilidade, pela intensificação da luta em prol da justiça e da paz e pela jubilosa celebração da vida” (LS, n. 119).

Ao destacar a apropriação da Carta da Terra por Francisco, é imprescindível indicar as fontes das citações utilizadas na tecitura da *Laudato Si'*. São citadas personalidades religiosas como o Papa Bento XVI, o Patriarca Bartolomeu¹⁴⁰ e João Paulo II, historiadores como Tomas de Celano, místicos como São Francisco de Assis e São João da Cruz, diversas conferências episcopais (África do Sul, Filipinas, Bolívia, Alemanha, Patagônia-Comahue, Estados Unidos, Canadá, Japão, Brasil, República Dominicana, Paraguai, Nova Zelândia, Argentina, Portugal, Bolívia, México, Austrália), escritores (como Dante Alighieri), teólogos (Tomás de Aquino, São Justino, Romano Guardini, Vicente de Lerins, Juan Carlos Scannone, Marcelo Perini, Basílio Magno) e declarações de outras entidades como é o caso da Declaração do Rio sobre o meio ambiente e desenvolvimento. Essa polifonia presente no documento já demonstra a promoção de um discurso que enfatiza visões e perspectivas que diferem do convencional ou dominante. Somente pela quantidade e diversidade das conferências episcopais citadas no documento, percebe-se uma apropriação ampla e geograficamente diferente da usual entre os documentos pontifícios.

e coletivas, bem como a tomada de decisões em diferentes áreas, como desenvolvimento sustentável, direitos humanos, igualdade de gênero, erradicação da pobreza, preservação ambiental, entre outros.

Embora a Carta da Terra não tenha caráter vinculante, ou seja, não possui força de lei, é amplamente reconhecida como um importante instrumento para promover a conscientização e o engajamento em prol de um mundo mais sustentável e equitativo. Muitas organizações e indivíduos a utilizam como referência em suas atividades e iniciativas relacionadas ao desenvolvimento sustentável e à proteção do meio ambiente.

¹⁴⁰ Bartolomeu, desde o início de seu mandato como Patriarca, comprometeu-se a proteger a criação de Deus. Em 1997, durante uma palestra em Santa Barbara, Califórnia, ele afirmou que qualquer pessoa que cause danos ao meio ambiente está cometendo um pecado. Foi a primeira vez que um líder religioso identificou prejudicar o meio ambiente como um pecado. Bartolomeu tem várias iniciativas ambientais. Pode-se citar, por exemplo, a conferência ecológica na ilha de Creta em 1991, o movimento conhecido como "Religião, Ciência e Meio Ambiente", uma série de simpósios que tratam de ambiente específicos como o Mar Egeu, o Mar Negro, o Danúbio, o Mar Adriático, o Mar Báltico, Rio Amazonas e, por fim, o Ártico. O último dos simpósios sobre água ocorreu em 2009 no Rio Mississippi, com o título: "Restaurando o Equilíbrio - O Grande Rio Mississippi", abordando as muitas cidades ao longo do rio que despejam resíduos nesse corpo de água. Além disso, em 2012, o Patriarca Bartolomeu organizou a primeira de uma série de conferências menores na Turquia. Uma das maiores contribuições do patriarca para preservar o meio ambiente, no entanto, começou no final de 2014, quando o Papa Francisco se encontrou com o Patriarca Bartolomeu em Constantinopla. Com essa oportunidade, o patriarca parece ter convencido o papa da importância de preservar o meio ambiente. Seis meses depois, o papa emitiu sua encíclica "Laudato Si'" sobre a proteção de nosso lar comum. Não apenas o Patriarca Bartolomeu inspirou o Papa Francisco a escrever a encíclica, mas dois representantes do patriarca contribuíram para a encíclica. Em função dos esforços do Patriarca Bartolomeu na proteção do meio ambiente, Al Gore o chamou de "O Patriarca Verde".

Por fim, é importante destacar uma consequência central do diálogo. Ao reconhecer que a bioética só é significativa quando é global, plural e inclusiva, essa abordagem coloca a escuta atenta e respeitosa como ponto de partida para a construção de um diálogo enriquecedor. É ao ouvir as experiências e perspectivas reais das pessoas que podemos avançar para uma cultura do encontro, onde a pluralidade de vozes é valorizada e respeitada. Assim, o diálogo com as experiências sentidas na realidade concretas das pessoas é o ponto de partida para avançar para um diálogo global e plural. Nesse sentido, escutar primeiro é mais importante que sugerir princípios universalizáveis.¹⁴¹

3.2.3 Terceira contribuição: a importância da educação

Francisco afirma que o “mercado tende a criar um mecanismo consumista compulsivo para vender seus produtos”¹⁴² e que as pessoas acabam sendo arrastadas pelo turbilhão das compras e gastos supérfluos. Retomando Romano Guardini, postula que esse paradigma faz crer a todos que são livres, pois conserva nas pessoas uma suposta liberdade de consumir, quando na realidade esta somente a possui aqueles que detêm o poder econômico e financeiro. No entanto, apesar da voracidade das compras e do egoísmo coletivo, o Papa reconhece que “nem tudo está perdido, porque os seres humanos, capazes de tocar o fundo da degradação, podem também superar-se, voltar a escolher o bem e regenerar-se, para além de qualquer condicionamento psicológico e social que lhes seja imposto”¹⁴³. Aqui percebe-se o grande valor que o Papa Francisco confere ao papel da educação e, por conseguinte, na transformação da consciência das pessoas para um despertar de um novo estilo de vida. Ele nos lembra que comprar é sempre um ato moral, para além de econômico.

Sempre é possível desenvolver uma nova capacidade de sair de si mesmo rumo ao outro. (...) A atitude basilar de autotranscender, rompendo com a consciência isolada e a autorreferencialidade, é a raiz que possibilita todo o cuidado dos outros e do meio ambiente; e faz brotar a reação moral de ter em conta o impacto que pode provocar cada ação e decisão pessoal fora de si mesmo. Quando somos capazes de superar o individualismo, pode-se

¹⁴¹ Animada pela opção preferencial pelos pobres, a Teologia da Libertação utilizou, como metodologia para seu afazer teológico o método conhecido por ver-julgar-agir. Esse método, gestado por Joseph Cardijn – idealizador da Juventude Operária Católica (JOC), repercutiu fortemente na teologia latino-americana. Percebendo a realidade de pobreza de grande parcela da população e preocupada com os pobres, a Teologia da Libertação se valeu das ciências sociais e das mediações sócio-históricas para conhecer os mecanismos de opressão e de dominação. Esse método foi sendo utilizado por muitos grupos, aparecendo inclusive na encíclica *Mater et Magistra* de João XXIII, na Constituição pastoral *Gaudium et Spes* do Concílio Ecumênico Vaticano II, nas encíclicas *Populorum progressio*, de Paulo VI, e *Sollicitudo rei socialis*, de João Paulo II. Na América Latina ele foi e é amplamente utilizado desde a Conferência de Medellín.

¹⁴² LS, n. 203.

¹⁴³ LS, n. 205.

realmente desenvolver um estilo de vida alternativo e torna-se possível uma mudança relevante na sociedade.¹⁴⁴

Assim, o Papa do fim do mundo defende que a consciência da gravidade da crise cultural e ecológica precisa traduzir-se em novos hábitos. E para tanto, a educação ocupa um papel essencial e a sociedade encontra-se diante de um desafio educativo. Francisco inclusive chega a traçar algumas características de uma nova educação ambiental. Antes centrada na informação científica e na conscientização e prevenção dos riscos ambientais, agora necessita “incluir uma crítica dos ‘mitos’ da modernidade baseados na razão instrumental (individualismo, progresso ilimitado, concorrência, consumismo, mercado sem regras) e tende também a recuperar os distintivos níveis de equilíbrio ecológico: o interior consigo, o solidário com os outros, o natural com todos os seres vivos, o espiritual com Deus”¹⁴⁵.

E o pontífice vai além ao afirmar que esses esforços e essa mudança de hábitos com base em motivações profundas restitui o sentimento da dignidade do ser humano e o leva a uma maior profundidade existencial e permite experimentar que vale a pena a nossa existência. Francisco também afirma que a educação será ineficaz se não se preocupar na difusão de um novo modelo relativo ao ser humano, à vida, à sociedade e à relação com a natureza. Inclusive chega a reafirmar o valor da beleza ao afirmar que “quando não se aprende a parar, a fim de admirar e apreciar o que é belo, não surpreende que tudo se transforme em objeto de uso e abuso sem escrúpulos”¹⁴⁶. Por fim, Francisco reconhece a necessidade de uma *conversão ecológica*, visto que “os indivíduos isolados podem perder a capacidade e a liberdade de vencer a lógica da razão instrumental e acabam por sucumbir a um consumismo sem ética nem sentido social e ambiental”¹⁴⁷.

Sobre este aspecto, é interessante notar o fenômeno da educação na sociedade brasileira, na qual se percebe uma penetração da racionalidade instrumental (planejamento administrativo e financeiro) que transforma a educação em mercadoria e coloniza o espaço público de aprendizagem e o sistema cultural fornecendo habilidades técnicas e coisificando os estudantes.

Exemplo patente desse tipo de colonização é a transformação da educação (escolas, universidades) pautada por princípios de verdade, pesquisa e transformação social em empresas que funcionam segundo o princípio do lucro e do exercício de poder, atuantes no sistema econômico. No Brasil tem-se o exemplo da *Cogna Educação* que é uma das maiores empresas privadas do mundo

¹⁴⁴ LS, n. 208.

¹⁴⁵ LS, n. 210.

¹⁴⁶ LS, n. 215.

¹⁴⁷ LS, n. 219.

no ramo educacional, inclusive com presença na bolsa de valores. Nesse tipo de atuação percebe-se a transformação da educação em atividade que funciona segundo o princípio do lucro e do exercício de poder.

Mühl afirma que a escola é uma das instituições que serve para incorporar a racionalidade sistêmica na sociedade, pois educa para a subserviência e reforça o controle. As maneiras pelas quais essa dominação sistêmica se efetiva na educação se dá pela crescente influência da ideologia tecnocrática, pela eliminação da diferença entre práxis e técnica, pela transformação da relação entre os membros da comunidade escolar em uma relação impessoal e pela exigência do Estado para que a escola incorpore progressivamente a racionalidade instrumental através da exigência do planejamento administrativo escolar dependente da legitimação sistêmica. Nesse contexto, o diagnóstico enfatizado aponta que

a escola perde a possibilidade de tornar-se um espaço público, em que os indivíduos desenvolvem a racionalidade do saber de forma participativa e aprofundam a solidariedade humana e a autonomia individual na convivência democrática entre todos. Ao invés de um espaço público de aprendizagem da convivência humana, torna-se, predominantemente, um lugar de aquisição de habilidades e de informações técnicas necessárias para a inserção do indivíduo no sistema do poder e do dinheiro.¹⁴⁸

Além disso, Mühl aponta que à medida que isso acontece, essa racionalidade estratégica, que está na raiz da crise ecológica, faz com que “a educação desenvolva um papel ideológico que se torna comprometedor do ponto de vista epistemológico”¹⁴⁹. Mühl acredita que a influência mais nefasta da racionalidade sistêmica reside em transformar a educação em mercadoria e, dessa maneira, sua valorização pode ser feita pelos critérios de lucratividade e eficiência, perdendo sua conotação como valor epistemológico (qualificação subjetiva) e como significação de valor social (formação de uma visão social e política). Em *Mudança estrutural da esfera pública*, Habermas também afirma que

à medida que a cultura se torna mercadoria, e isso não só por sua forma, mas também por seu conteúdo, ela se aliena àqueles momentos cuja recepção exige uma certa escolarização – no que o “conhecimento” assimilado por sua vez eleva a própria capacidade de conhecer. Não já a estandardização enquanto tal, mas aquela pré- formação específica das obras criadas é que lhes empresta a maturidade para o consumo, ou seja, a garantia de poderem ser recebidas sem pressupostos rigorosos, certamente também sem consequências perceptíveis: isso coloca a comercialização dos bens culturais numa proporção inversa à sua complexidade. A intimidade com a cultura exercita o espírito, enquanto que o consumo da cultura de massas não deixa rastros; ele transmite uma espécie de experiência que não acumula, mas faz regredir.¹⁵⁰

¹⁴⁸ MÜHL, E. H.. Habermas e a educação: racionalidade comunicativa, diagnóstico crítico e emancipação. *Educação & Sociedade*, v. 32, n. 117, p. 1040, out./dez. 2011.

¹⁴⁹ MÜHL, 2011, p. 1040.

¹⁵⁰ HABERMAS, J. *Mudança estrutural da esfera pública*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984. p. 196.

Dessa educação a que se contrapõe Francisco, pode-se identificar algumas características. A primeira é a inclusão dos estudantes em processos pedagógicos que não levam em conta os indivíduos concretos e suas necessidades. Outra característica é que o ambiente escolar se torna um conjunto fragmentado de procedimentos administrativos e burocráticos que levam à perda de significado e motivação. Assim, a educação proposta por Francisco não se restringe a criar uma espécie de cidadania ecológica, mas na necessidade de maturar hábitos.

A existência de leis e normas não é suficiente, a longo prazo, para limitar os maus comportamentos, mesmo que haja um válido controle. Para a norma jurídica produzir efeitos importantes e duradouros, é preciso que a maior parte dos membros da sociedade a tenha acolhido, com base em motivações adequadas, e reaja com uma transformação pessoal (LS, n. 211).

Francisco, na opinião de pesquisadores, se contrapõe a um modelo de educação baseado no projeto neoliberal, que se “assenta sobre a noção de capital humano, que visa sobretudo ao lucro e à implantação de uma mentalidade empresarial, ao desonerar o Estado de suas obrigações em relação ao direito à educação e à preparação ao mercado de trabalho”¹⁵¹. Diante desse modelo de educação, Francisco se contrapõe, pois “aponta para a necessidade de se reestabelecer um Pacto Educativo Global rompido pela tendência à terceirização da educação”¹⁵² e assim “convida a retomar a ideia de educação como um processo de desenvolvimento integral da pessoa, com o qual a sociedade inteira deve se comprometer”¹⁵³.

Ainda sobre a educação tradicional, o que se percebe é a prática recorrente de “mera promoção sem integralização, fruto da avaliação da capacidade de articulação conteudística dos estudantes que, à medida que vão sendo promovidos, vão oferecendo-lhes mais e mais teorias e dados sem a devida compreensão do sentido e das dinâmicas inerentes à existência humana”¹⁵⁴. Para Castro, esse modo de educação “tem produzido um modelo de educação preponderantemente intelectualizada, cujo resultado são mentes repletas de informações, porém, com pouca densidade existencial”¹⁵⁵. Nesse sentido, um dos propósitos implícitos e inerente de uma proposta de formação integral é o de “levar

¹⁵¹ CAMARGO MARIA, K.; SERAFIM, E. O.; MATHEUS, G. D. Pacto Educativo Global: Papa Francisco e sua crítica à razão neoliberal baseada na ideia de capital humano. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 32, n. 1 p. 44, 2022.

¹⁵² CAMARGO MARIA; SERAFIM; MATHEUS, 2022, p. 44.

¹⁵³ CAMARGO MARIA; SERAFIM; MATHEUS, 2022, p. 44.

¹⁵⁴ CASTRO, G. J. M. de. O Pacto Educativo Global no processo de ensino-aprendizagem na educação superior. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 31, n. 4, p. 661, 2021.

¹⁵⁵ CASTRO, 2021, p. 661.

o educando a fazer uma experiência integral e integrativa de mundo”¹⁵⁶. Este é um dos desafios intrínsecos ao se pensar um modelo educativo sob a perspectiva do pacto educativo global.

Ottaviani recorda que em consonância com os pressupostos apresentados na Encíclica *Laudato Si'*, o pontífice anuncia que “a educação deve ser, antes de tudo, um movimento ecológico, que tem por finalidade levar a pessoa ao conhecimento de si mesma, da casa comum na qual vive e, sobretudo à fraternidade”¹⁵⁷.

Diante dessa realidade, Francisco defende, ao final da *Laudato Si'*, que a espiritualidade é uma fonte fundamental e um sustento de humanização que possibilita uma práxis ecológica consequente. Para ele, a espiritualidade precisa ser cultivada na sua dimensão individual e comunitária para a humanização da “Casa Comum”. Nesse sentido, a espiritualidade contribui para uma maior integração do ser humano no cosmos e, conseqüentemente, gera saúde.

As religiões e as espiritualidades dos povos têm muito a contribuir para a afirmação do paradigma ecológico na reflexão e no comportamento global. Elas contribuem para o discernimento da realidade e apresentam caminhos para o diálogo e a cooperação tanto entre os povos quanto na relação com a natureza. Em seus mitos e ritos, desenvolvem a sensibilidade para a fraternidade criatural, favorecendo à escuta da natureza, do respiro dos seres, da consciência que temos em nosso ser e agir cotidiano, à saúde planetária. E isso implica em relações humanas e sociais responsáveis e cuidadoras da vida, relações que devem ser desenvolvidas no horizonte da gratuidade, da humildade e do serviço. Essa postura da fé implica num novo modo de fazer teologia em nosso tempo, assumindo compromissos ecológicos.¹⁵⁸

O Papa Francisco no discurso aos participantes do Congresso para a Educação Católica em 2015, ao ser questionado sobre as rupturas dos vínculos entre a escola, a família e as outras instituições da sociedade, afirmou que “é verdade que não se romperam só os vínculos educativos, mas a educação tornou-se também demasiado selectiva e elitista”¹⁵⁹ (*sic*). E continua:

Parece que só os povos e as pessoas com um certo nível ou capacidade têm direito à educação; mas sem dúvida nem todas as crianças e jovens têm direito à educação. Esta é uma realidade mundial que nos faz envergonhar. É uma realidade que nos leva a uma selectividade humana, e que em vez de aproximar os povos, afasta-os; afasta também os ricos dos pobres; afasta uma cultura da outra... Mas isto acontece também em pequeno: o pacto educativo entre a

¹⁵⁶ CASTRO, 2021, p. 662.

¹⁵⁷ OTTAVIANI, E. S. Da comunidade eclesial ao Pacto Educativo Global: coordenadas pastorais no combate ao analfabetismo funcional. *Encontros Teológicos*, Florianópolis, v.36, n. 3, p. 584, set./dez. 2022.

¹⁵⁸ WOLFF, E.; MATIELLO, S.T. Espiritualidade ecológica para a humanização da casa comum: Aproximações a partir do cap. VI da *Laudato Si'*. *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, v. 28, n. 96, p. 21-22, maio/ago. 2020.

¹⁵⁹ FRANCISCO, Papa. Discurso aos participantes do Congresso Mundial promovido pela Educação Católica com o tema: “Educar hoje e amanhã, uma paixão que se renova”. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2015/november/documents/papa-francesco_20151121_congresso-educazione-cattolica.html. Acesso em: 09/07/2023.

família e a escola, interrompeu-se! Deve-se recomeçar. Também o pacto educativo entre a família e o Estado: interrompeu-se. A não ser que haja um Estado ideológico que quer aproveitar a educação para levar por diante a sua ideologia: como aquelas ditaduras que vimos no século passado. É mau. Entre os trabalhadores mais mal pagos encontram-se os educadores: que significa isto? Significa simplesmente que o Estado não tem interesse. Se tivesse a situação não seria assim. O pacto educativo interrompeu-se. E aqui devemos intervir, procurar novos caminhos.¹⁶⁰

O Papa, em outra ocasião, também destaca uma bela reflexão do mestre espiritual Ali al-Khawwas, que, a partir de sua própria experiência, enfatizou a importância de não separar excessivamente as criaturas do mundo e a experiência interior de Deus. Isso revela uma importante convergência entre Ali al-Khawwas e o ensinamento de Francisco em relação à relação entre a humanidade e a natureza. Nesse sentido, a fé cristã e as diversas tradições religiosas e espirituais são chamadas a enriquecer-se mutuamente por meio da contemplação do mistério da criação. Esse enriquecimento mútuo se manifesta por meio de ações concretas, éticas e políticas, em prol da promoção e defesa de todas as formas de vida que expressam a presença e a ação de Deus na casa comum. Trata-se, em última instância, de uma expressão de amor. Quem ama cuida, visto que, para Francisco, as ações ecológicas são expressões de um amor que se doa no zelo pela vida. Sobre esse tema, Wolf e Matiello expressam que:

O amor ecológico é algo concreto, não mero sentimentalismo ou teorização da relação com a natureza. Trata-se do amor que realmente transforma hábitos, mentalidades, estilos de vida (LS, n. 216-221) é efetiva conversão ecológica (LS, n.216-221). E se expressa em todas as ações que visam construir um mundo melhor (LS, n. 231), por um “amor civil e político” (LS, n. 228-232), capaz de assegurar a renovação de atitudes; na educação para a aliança entre a humanidade e o ambiente (LS, n.209 -215); na criação de situações de alegria e de paz (LS, n. 222-227); no reconhecimento da sacramentalidade e da gratuidade das coisas (LS, n.233-237).¹⁶¹

Desde o Concílio Vaticano II, a Igreja tem insistido que o progresso social da humanidade passa, necessariamente, pela educação que é compreendida como um “bem comum” e um “direito universal”¹⁶².

¹⁶⁰ FRANCISCO, Papa Discurso aos participantes do Congresso Mundial promovido pela Educação Católica com o tema: “Educar hoje e amanhã, uma paixão que se renova”. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2015/november/documents/papa-francesco_20151121_congresso-educazione-cattolica.html. Acesso em: 09/07/2023.

¹⁶¹ WOLFF; MATIELLO, 2020, p. 26.

¹⁶² CHESINI, C.; RESENDE, J. C. E. *A Igreja do Brasil, com o Papa Francisco, no Pacto Educativo Global: orientações gerais*. Brasília: CNBB-ANEC-CRB, 2021, p. 6.

No que se refere ao tema da educação, vale lembrar que o Papa Francisco propôs a celebração de um Pacto Educativo Global¹⁶³ com o objetivo de renovar o amor pela educação, tornando-a mais aberta e inclusiva para as futuras gerações. Essa proposta indicava a implementação de políticas públicas coerentes com as diversas realidades, valorizando uma abordagem educacional centrada na pessoa, em harmonia com o coletivo. O objetivo era proporcionar uma educação humanizadora que formasse indivíduos com valores éticos e morais sólidos. Nessa visão educacional, o ato de ensinar e aprender é redefinido, buscando valorizar o que já é positivo e promover transformações profundas nos espaços, culturas e ambientes institucionais. Pode-se afirmar que para este pacto educativo o Papa se inspirou no provérbio que afirma que “para educar uma criança é necessária uma aldeia inteira”.

“O Pontífice entende que a humanidade chegou a uma encruzilhada que impõe a revisão do caminho percorrido nos últimos séculos, responsável pela crise atual. Defende uma refundação, - um ultrapassamento - do humanismo moderno sob uma perspectiva plural, superando as vicissitudes históricas com vistas a responder mais eficazmente aos desafios próprios do século atual.”¹⁶⁴

A respeito da aldeia educativa, Chesini e Resende se perguntam quem é essa aldeia? E quem a habita?

A ideia de uma aldeia talvez esteja distante de nós que somos acostumados ao meio urbano e naturalizados com o mundo digital. Entretanto, é nesse modelo de organização social mais rural que urbano, no qual as relações sociais são baseadas em responsabilidades do que em acordos tácitos, que podemos vislumbrar um modelo pragmático de ação educativa. A aldeia é uma forma de organizar a sociedade baseada na corresponsabilidade, ou seja, na grave consciência de que cada morador, cada ator social, cada pessoa com suas habilidades e possibilidades tem sua responsabilidade nos processos daquela comunidade. A educação pensada a partir da aldeia é tomada, então, como uma responsabilidade de todos, porque todos sabem do valor de ensinar as crianças e os jovens: é a garantia de um futuro feliz para eles e da longevidade da comunidade.¹⁶⁵

Pelo que foi exposto, percebe-se que a publicação da encíclica *Laudato Si'* teve um impacto significativo não apenas no cenário eclesial, mas também nas esferas acadêmica, científica, cultural e sociopolítica. Essa encíclica é uma síntese sólida das discussões sobre ecologia que vêm ocorrendo ao longo das últimas décadas. No cerne do documento, encontra-se uma crítica profética ao atual modelo econômico de produção e consumo, destacando a necessidade de mudança nos hábitos

¹⁶³ PACTO EDUCATIVO GLOBAL. *Vademecum*. Disponível em: <https://www.educationglobalcompact.org/resources/Risorse/vademecum-portuges.pdf>. Acesso em: 08/07/2023.

¹⁶⁴ GUIMARÃES, J. G. M.; ALVES, C. F.. *O novo humanismo: paradigmas civilizatórios para o século XXI a partir do papa Francisco*. São Paulo: Paulus, 2022, p. 13.

¹⁶⁵ CHESINI; RESENDE., 2021, p. 11.

culturais e denunciando a conexão entre a degradação ambiental e a degradação humana. Em outro documento, na Exortação Apostólica *Querida Amazonia*¹⁶⁶ (QA), o Papa Francisco também afirma que:

Uma ecologia integral não se dá por satisfeita com ajustar questões técnicas ou com decisões políticas, jurídicas e sociais. A grande ecologia sempre inclui um aspecto educativo, que provoca o desenvolvimento de novos hábitos nas pessoas e nos grupos humanos [...]. Não haverá uma ecologia sã e sustentável, capaz de transformar seja o que for, se não mudarem as pessoas, se não forem incentivadas a adotar outro estilo de vida, menos voraz, mais sereno, mais respeitador, menos ansioso, mais fraterno.¹⁶⁷

Dessa maneira, o itinerário proposto por Francisco desemboca, assim, “na necessidade de cultivar um novo estilo de vida através de uma conversão ecológica, para a qual é preciso uma espiritualidade para a ecologia integral que leve a repensar processos educativos e pastorais, superando polarizações e fragmentações”¹⁶⁸.

O professor Antônio Carlos Caruso Ronca, então reitor da PUC/SP, proferiu um discurso aos diretores da faculdade e chefes de departamento em 1997. Na ocasião reproduziu uma mensagem encontrada após a Segunda Guerra Mundial em um campo de concentração nazista deixado aos professores por um autor desconhecido.

Prezado Professor: sou um sobrevivente de um campo de concentração. Meus olhos viram o que nenhum homem deveria ver. Câmaras de gás construídas por engenheiros formados. Crianças envenenadas por médicos diplomados. Recém-nascidos mortos por enfermeiras treinadas. Mulheres e bebês fuzilados e queimados por graduados de colégios e universidades. Assim, tenho minhas suspeitas sobre Educação. Meu pedido é: ajude seus alunos a tornarem-se mais humanos. Seus esforços nunca deverão produzir monstros treinados ou psicopatas hábeis. Ler, escrever e saber aritmética só são importantes se fizerem nossas crianças mais humanas.¹⁶⁹

Para Andrade, o Papa Francisco ao propor um movimento mundial em torno da educação “chama-nos a promover a cultura do encontro. Não é mais possível que passemos ao largo de tantas realidades que dizem respeito a todos, sem nos determos e buscarmos juntos soluções para os problemas que nos circunda”¹⁷⁰.

¹⁶⁶ FRANCISCO, Papa. *Exortação Apostólica Querida Amazonia* (QA). Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazioneap_20200202_querida-amazonia.html. Acesso em: 07/07/2023.

¹⁶⁷ QA, n. 58.

¹⁶⁸ RIBEIRO, João Felipe Silveira *et al.* O Pacto Educativo Global do Papa Francisco: interlocuções com o Brasil. *Thaumazein*, Santa Maria, v. 16, n. 31, p. 75 maio/ago., 2023.

¹⁶⁹ HOSSNE; PESSINI; BARCHIFONTAINE; 2017, p. 306.

¹⁷⁰ ANDRADE, R. F. *Pensar o presente e o futuro da educação*. São Paulo: Paulinas, 2022, p. 12.

O Pacto Educativo Global “insere-se na compreensão de um mundo fraterno no qual a educação é o meio possível para criar a verdadeira fraternidade”¹⁷¹.

Na prática educacional, o novo pensamento inaugura, conseqüentemente, um exercício de diálogo amplo, que envolve livremente quem quer que queira trabalhar para uma autêntica cultura do encontro, do enriquecimento recíproco e da escuta fraterna: Mesmo nas disputas, que constituem um aspecto inevitável da vida, é preciso recordar-se sempre de que somos irmãos; por isso, é necessário educar e educar-se para não considerar o próximo como um inimigo nem um adversário a eliminar.¹⁷²

Assim, no pensamento do Papa Francisco, expresso no Pacto Educativo Global, a educação se configura como um dos desafios mais importantes: “Numa aldeia assim, é mais fácil encontrar a convergência global para uma educação que saiba fazer-se portadora duma aliança entre todos os componentes da pessoa: entre o estudo e a vida; entre as gerações; entre os professores, os alunos (...)”¹⁷³.

Chesini e Resende lembram que, com o objetivo de “Reconstruir o Pacto Educativo Global” e celebrar os 5 anos da Encíclica *Laudato Si'*, a iniciativa do Papa Francisco em propor uma aliança global pela educação se insere no percurso traçado desde o Concílio Vaticano II com a declaração *Gravissimum Educationis*¹⁷⁴.

Para atingir o objetivo de uma aliança geradora de paz, justiça e aceitação entre todos os povos da família humana, bem como de diálogo entre as religiões., a caminhada comum da aldeia da educação deve dar passos importantes. O Papa Francisco em uma mensagem de vídeo espera uma nova época de compromisso educativo que envolva todos os componentes da sociedade e convida a assinar um pacto educativo comprometendo-se a empreender sete caminhos. São eles:

Primeiro: colocar no centro de cada processo educativo – formal e informal – a pessoa, o seu valor, a sua dignidade para fazer emergir a sua especificidade, a sua beleza, a sua singularidade e, ao mesmo tempo, a sua capacidade de estar em relação com os outros e com a realidade que a rodeia, rejeitando os estilos de vida que favorecem a difusão da cultura do descarté;

Segundo: ouvir a voz das crianças, adolescentes e jovens a quem transmitimos valores e conhecimentos, para construir juntos um futuro de justiça e paz, uma vida digna para toda a pessoa;

Terceiro: favorecer a plena participação das meninas e jovens na instrução;

Quarto: ver na família o primeiro e indispensável sujeito educador;

¹⁷¹ CHESINI; RESENDE., 2021, p. 11.

¹⁷² PACTO EDUCATIVO GLOBAL. *Vademecum*. p. 31-32. Disponível em: <https://www.educationglobalcompact.org/resources/Risorse/vademecum-portuges.pdf>. Acesso em: 08/07/2023.

¹⁷³ PACTO EDUCATIVO GLOBAL. *Vademecum*. p.5. Disponível em: <https://www.educationglobalcompact.org/resources/Risorse/vademecum-portuges.pdf>. Acesso em: 08/07/2023.

¹⁷⁴ Cf. CHESINI; RESENDE., 2021, p. 9.

Quinto: educar e educarmo-nos para o acolhimento, abrindo-nos aos mais vulneráveis e marginalizados;

Sexto: empenhar-nos no estudo para encontrar outras formas de compreender a economia, a política, o crescimento e o progresso, para que estejam verdadeiramente ao serviço do homem e da família humana inteira na perspectiva duma ecologia integral;

Sétimo: guardar e cultivar a nossa casa comum, protegendo-a da exploração dos seus recursos, adotando estilos de vida mais sóbrios e apostando na utilização exclusiva de energias renováveis e respeitadoras do ambiente humano e natural, segundo os princípios de subsidiariedade e solidariedade e da economia circulante.¹⁷⁵

Enfim, os compromissos elencados, segundo Conceição, “nos ajudam na superação das desigualdades gritantes, desumanas, cruéis que se revelam a todo instante. A luta pela humanização prevê a superação de alguns lutando pela libertação de outros, mas de todos buscando saídas e caminhos de libertação”¹⁷⁶. Na mesma linha, não se pode esquecer da pedagogia do oprimido: “Tal liberdade requer que o indivíduo seja ativo e responsável, não um escravo nem uma peça bem-alimentada da máquina”¹⁷⁷.

Por fim, esse pacto educativo tem a conotação de um dever moral, muito mais do que um ato de cunho jurídico. Não se trata de um contrato entre várias partes, mas um compromisso que impulsiona indivíduos, famílias, comunidades religiosas, instituições governamentais e não-governamentais. Em outras palavras, “trata-se de um Pacto que tem sua afinidade com os movimentos altermundistas, que buscam um modelo econômico para além da cultura do consumo e do descarte, e deve ser pautada segundo os princípios cristãos que dão base a uma visão humanista e não meramente instrumental da educação”¹⁷⁸. Para Francisco, a educação deve ser um “ato de amor, de esperança e um fator humanizador e a escola um local que acolhe, que cuida das feridas de si e dos outros, que tenha suas portas abertas, e onde, sobretudo, os pobres possam entrar”¹⁷⁹.

Identificou-se em Francisco contribuições relevantes para uma bioética global, a saber, a noção de ecologia integral, a insistência no diálogo e a importância dada à educação. Agora, pergunta-se se tais contribuições são fruto de uma preocupação genuína do Papa Francisco ou são apenas um aceno parcial e secundário em seu pontificado.

¹⁷⁵ Mensagem em vídeo do Papa Francisco sobre o Pacto Educativo Global (15-10-2020). In: PACTO EDUCATIVO GLOBAL. *Vademecum*. Disponível em: <https://www.educationglobalcompact.org/resources/Risorse/vademecum-portuges.pdf>. Acesso em: 08/07/2023.

¹⁷⁶ CONCEIÇÃO, E. da. A ‘aldeia educativa’ como condição para uma vida saudável: reflexões a partir do Pacto Educativo Global. *Revista Pistis Prax.*, Curitiba, v. 15, n. 1, p. 166, 2023.

¹⁷⁷ FREIRE, P. *Pedagogia do Oprimido*. 80 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2021, p. 76.

¹⁷⁸ CAMARGO MARIA; SERAFIM; MATHEUS, 2022, p. 53.

¹⁷⁹ CAMARGO MARIA; SERAFIM; MATHEUS, 2022, p. 54.

3.3 Teologia e bioética global

Nesta última parte, procura-se saber se a preocupação com a globalização e, por conseguinte, com a bioética global é genuína ou secundária no pontificado de Francisco. Em seguida, verifica-se se as contribuições do Papa estão enraizadas na tradição teológica cristã. Por fim, apresentam-se considerações parciais e aprofundamentos futuros.

3.3.1 As contribuições bioéticas de Francisco: preocupação genuína ou aceno parcial

Diante do questionamento a respeito da preocupação genuína ou aceno parcial defende-se que se trata de uma preocupação nítida, central e constante de Francisco. E, além disso, não se trata apenas de uma preocupação nítida, central e constante no nível teórico, mas também em nível prático. Isto porque Francisco, ele mesmo, o deixa explícito em vários momentos, pessoas próximas a ele manifestam o mesmo entendimento e, finalmente, tal contribuição e preocupação se encontram alinhadas às linhas-guia do seu pontificado.

O primeiro aspecto a se destacar é que o cardeal Jorge Maria Bergoglio foi eleito Papa no conclave de 2013, escolhendo o nome de Francisco ao se apresentar na praça de São Pedro, em 13 de março do mesmo ano. Na bênção apostólica *Urbi et Orbi*, proferida na sacada central da Basílica Vaticana no dia da sua eleição, ele afirmou “vós sabeis que o dever do Conclave era dar um Bispo a Roma. Parece que os meus irmãos Cardeais tenham ido buscá-lo quase ao fim do mundo... Eis me aqui!”¹⁸⁰. Na mesma ocasião, o novo pontífice inesperadamente pediu a bênção ao povo ao ser apresentado em público. Tal gesto comporta um modo de conceber a Igreja, reconhecendo o sentido da fé do povo.

O segundo destaque é a viagem a Lampedusa, na Itália, no início do pontificado de Francisco. Lampedusa era cenário de uma tragédia humana. Inúmeros migrantes vindos da África e do Oriente Médio haviam perdido a vida na travessia do mar Mediterrâneo em barcos precários e superlotados. Na ocasião, o Papa consolou e se solidarizou com os migrantes, encorajou a população de Lampedusa a acolher os migrantes, inclusive acolheu migrantes no Vaticano, denunciou e condenou a indiferença com que esta tragédia estava sendo tratada, não tolerando que o Mediterrâneo se tornasse um grande cemitério. O cardeal Dom Cláudio Hummes recorda as palavras do Papa:

¹⁸⁰ FRANCISCO, Papa. Bênção Apostólica "Urbi et Orbi" Primeira Saudação do Papa Francisco (2013). Disponível em: http://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2014/october/documents/papa-francesco_20141028_incontro-mondialemovimenti-popolari.html. Acessado em: 12/05/2023.

Quem de nós chorou por este fato e por fatos como este? Quem chorou pela morte destes irmãos e irmãs? Quem chorou por estas pessoas que vinham no barco? Pelas mães jovens que traziam seus filhos? Por estes homens cujo desejo era conseguir qualquer coisa para seus filhos? Somos uma sociedade que esqueceu a experiência de chorar, de “padecer com”: a globalização da indiferença tirou nos a capacidade de chorar! (...) Peçamos a Deus a graça de chorar pela nossa indiferença, de chorar pela crueldade que há no mundo, em nós, incluindo aqueles que, no anonimato, tomam decisões socioeconômicas que abrem a estrada aos dramas como este. Quem chorou? Quem chorou hoje no mundo?¹⁸¹

O Papa Francisco denuncia justamente essa cultura que descarta as pessoas quando afirma que “o ser humano é considerado, em si mesmo, como um bem de consumo que se pode usar e depois lançar fora. Assim teve início a cultura do “descartável”, que aliás chega a ser promovida. (...) Os excluídos não são ‘explorados’, mas resíduos, ‘sobras’”¹⁸².

Mais um aspecto a ser destacado é o de que Francisco pensa a partir das realidades concretas, fazendo a opção pelos pobres e possuindo uma postura profética em seus escritos. Essa postura aparece na denúncia da realidade de dominação, marginalização e exploração dos pobres. Essa postura profética é notada na sua crítica da autonomia dos mercados e da especulação financeira¹⁸³, na crítica do paradigma tecnocrático dominante¹⁸⁴, da sociedade do descartável (jovens e idosos) e na leitura crítica dos processos culturais contemporâneos. Sobre estes ele afirma:

Esta economia mata. Não é possível que a morte por enregelamento dum idoso sem abrigo não seja notícia, enquanto o é a descida de dois pontos na Bolsa. Isto é exclusão. Não se pode tolerar mais o facto de se lançar comida no lixo, quando há pessoas que passam fome. Isto é desigualdade social. Hoje, tudo entra no jogo da competitividade e da lei do mais forte, onde o poderoso engole o mais fraco. Em consequência desta situação, grandes massas da população veem-se excluídas e marginalizadas: sem trabalho, sem perspectivas, num beco sem saída.¹⁸⁵

Sobre a opção preferencial pelos pobres, a *Evangelii Gaudium* é rica em indicações a respeito dessa influência. No número 197 se encontra “no coração de Deus, ocupam lugar preferencial os pobres, tanto que até Ele mesmo ‘tornou-se pobre’ (2Cor 8, 9). Todo o caminho da nossa redenção está assinalado pelos pobres”¹⁸⁶. Ainda mais, “para a Igreja a opção pelos pobres é mais uma categoria

¹⁸¹ HUMMES, C. *Grandes metas do Papa Francisco*. São Paulo: Paulus, 2017, p. 13.

¹⁸² EG, n. 53.

¹⁸³ Cf. EG, n. 56.

¹⁸⁴ Cf. LS, n.108.

¹⁸⁵ EG, n. 53.

¹⁸⁶ EG, n. 197.

teológica que cultural, sociológica ou filosófica”¹⁸⁷. Já no número 187 é indicado que Deus ouve o clamor dos pobres e que somos convidados a ser instrumentos de Deus:

Cada cristão e cada comunidade são chamados a ser instrumentos a serviço da libertação e promoção dos pobres, para que possam integrar-se plenamente na sociedade; isto supõe estar docilmente atentos, para ouvir o clamor do pobre e socorrê-lo. Basta percorrer as Escrituras, para descobrir como o Pai bom quer ouvir o clamor dos pobres (...) Ficar surdo a esse clamor, quando somos os instrumentos de Deus para ouvir o pobre, coloca-nos fora da vontade do Pai e do seu projeto.¹⁸⁸

O Papa afirma contundentemente que “sem a opção preferencial pelos pobres, o anúncio do evangelho (...) corre o risco de não ser compreendido”¹⁸⁹. Essa opção não se restringe a dar esmolas, mas combater as causas estruturais que estão na origem da pobreza. Nesse sentido, o Papa postula a inclusão social dos pobres¹⁹⁰ e que o combate a estas causas estruturais implica “reconhecer a função social da propriedade e o destino universal dos bens como realidades anteriores à propriedade privada”¹⁹¹, ou seja, os bens pertencem fundamentalmente a todos os seres humanos visto que este é um direito anterior ao direito de propriedade particular.

Dada a importância da opção preferencial pelos pobres, Martins recorda que “Francisco elevou a opção preferencial pelos pobres à categoria de imperativo ético”¹⁹² e comenta que “essa afirmação passou quase despercebida na reflexão teológica dos autores que comentam o texto, especialmente no Brasil”¹⁹³. As contribuições de Francisco para uma bioética global também se encontram alinhadas às metas pastorais do seu pontificado.

Percebe-se que as contribuições apresentadas na seção anterior são reflexo das metas pastorais acima destacadas. A respeito da importância dada ao diálogo é significativa a atuação de Francisco no restabelecimento das relações diplomáticas entre os Estados Unidos e Cuba, após mais de cinquenta anos de desencontro e enfrentamento. Sabe-se que as negociações entre Cuba e Estados Unidos se estendiam secretamente desde 2013 e que Francisco, mediante pedido¹⁹⁴ feito pelos canais diplomáticos adequados, interviu para a melhora das relações entre os dois países. Nessa ocasião,

¹⁸⁷ EG, n. 198.

¹⁸⁸ EG, n. 187.

¹⁸⁹ EG, n. 199.

¹⁹⁰ Cf. EG, n. 187.

¹⁹¹ EG, n. 189.

¹⁹² MARTINS, A. A. Ética social católica e saúde pública: em busca de uma bioética libertadora. *Perspectiva Teológica*, v. 51, n. 3, p. 462, 2019.

¹⁹³ MARTINS, 2019, p. 462.

¹⁹⁴ Informações sobre a atuação de Francisco na celebração do acordo podem ser encontradas no livro *Encontro, diálogo e acordo: Papa Francisco, Cuba e Estados Unidos* de autoria do cardeal Jaime Ortega y Alamino, que participou ativamente do acordo.

Francisco não considerava que devia agir mediante simples intervenção humanitária com os dois governos em relação aos prisioneiros nos respectivos países atuando *ex officio* por meio das Nunciaturas, isto é, não intervindo nas gestões para o intercâmbio de presos de forma direta, mas optou por enviar cartas por meio de um cardeal que as levaria a cada presidente explicando *viva voce* o seu pensamento. Assim, o Papa pretendia a aproximação entre os dois presidentes para que pudessem se falar e manter o diálogo. Dessa maneira, percebe-se que Francisco não pretendia solucionar um problema específico ou possibilitar apenas um diálogo entre duas nações, mas procurava proporcionar e manter um encontro. Sobre o papel de Francisco no acordo, o Cardel Jaime Ortega y Alamino ressalta:

Papa Francisco sabe que é impossível aproximar países sem aproximar os homens que o regem. De nada vale as mesas de diálogo com um mediador sentado no centro que escuta os pontos de vista de duas partes diferentes, suas queixas, suas increpações, e trata de equilibrar situações, procurar condições, apresentar prazos, mas não é capaz de produzir o efeito positivo que os contendentes procuram. (...) De sorte que o resultado da intervenção do Papa Francisco não foi o acordo “Cuba-Estados Unidos”, mas o próprio diálogo produzido entre os dois mandatários mediante seus enviados pessoais, a comunicação telefônica ou as mensagens dadas ao portador das cartas papais para cada um deles.¹⁹⁵

Assim, diante do questionamento a respeito da genuinidade ou parcialidade das contribuições de Francisco, destaca-se que a preocupação do Papa Francisco é não apenas evidente, mas também essencial e constante. Sua dedicação às temáticas em questão transcendem o âmbito teórico, manifestando-se também em suas ações concretas. Essa postura é corroborada tanto por declarações explícitas feitas pelo próprio Papa Francisco em diversos momentos, quanto pela percepção compartilhada por indivíduos próximos a ele. Além disso, é fundamental ressaltar que essa contribuição e preocupação estão profundamente alinhadas com as diretrizes orientadoras de seu pontificado.

Ao longo de seu papado, o Papa Francisco tem reafirmado consistentemente a importância de questões como justiça social, sustentabilidade e promoção do bem comum. Essas preocupações não são apenas retóricas, mas se traduzem em ações concretas, como sua participação em eventos internacionais para discutir questões ambientais e sociais, bem como seu engajamento em iniciativas para enfrentar desigualdades e promover a solidariedade global. Sua mensagem vai além de meras palavras, pois ele busca ser um exemplo vivo de coerência entre suas convicções e suas ações.

¹⁹⁵ ORTEGA Y ALAMINO, J. (Cardeal). *Encontro, diálogo e acordo: Papa Francisco, Cuba e Estados Unidos*. São Paulo, Paulus, 2017, p. 70-80.

Nesse sentido, a preocupação do Papa Francisco com questões bioéticas de cunho global não se limita a discursos teóricos, parciais ou secundários, mas se estende ao seu compromisso prático. Seu pontificado é marcado pela busca incessante por uma maior equidade social, pela proteção da natureza e por uma abordagem holística do bem-estar humano. Essa constante e genuína preocupação, alinhada às linhas-guia do seu pontificado, demonstra a profundidade de seu engajamento e seu desejo de contribuir para a construção de um mundo mais justo e sustentável.

Após constatar a autenticidade da preocupação de Francisco, é necessário investigar se as contribuições de Francisco possuem conexões com outros elementos da história do cristianismo ou da teologia ou se são distintas e exclusivas do seu pontificado.

3.3.2 Francisco e o papel da teologia na reflexão bioética

Ao analisar as contribuições de Francisco, é importante investigar se há uma continuidade com os princípios fundamentais do cristianismo, tais como a dignidade da vida humana, a solidariedade, a justiça social e a proteção do meio ambiente. Nesse sentido, é possível verificar que as preocupações e contribuições de Francisco estão enraizadas na tradição cristã e na teologia. Seus apelos em favor da justiça social, da equidade, do cuidado com os pobres e marginalizados, assim como sua defesa do meio ambiente, refletem princípios cristãos fundamentais, que foram defendidos por outros líderes e pensadores ao longo da história.

No entanto, apesar dessa continuidade ressalta-se que o pontificado de Francisco tem suas próprias características distintivas. Suas abordagens e ênfases específicas são influenciadas por seu contexto histórico e pelos desafios contemporâneos enfrentados pela humanidade, como as mudanças climáticas, as desigualdades sociais, os avanços tecnológicos e o paradigma da globalização. Portanto, ao avaliar as contribuições de Francisco para uma bioética global, é fundamental reconhecer tanto as conexões com a tradição cristã quanto as nuances e particularidades de seu pontificado. Essa análise mais ampla pode fornecer *insights* importantes para a compreensão da relevância e da originalidade de suas contribuições no contexto atual.

O olhar da teologia pode ser considerado intrinsecamente bioético por dois motivos fundamentais. Primeiramente, a fonte da teologia reside na Trindade, o que implica que esse olhar é

intrinsecamente plural, diversificado e transdisciplinar desde o seu início ou pelo menos deveria sê-lo¹⁹⁶.

Para a teologia, a compreensão teológica da Trindade como uma realidade composta por Deus Pai, Filho e Espírito Santo, estabelece uma base para a compreensão das múltiplas dimensões da vida humana e do mundo em que vivemos. Essa perspectiva trinitária reflete a diversidade e a interconexão presentes na realidade divina, inspirando uma abordagem mais geral que considera a integralidade e a interdependência de diferentes questões éticas e bioéticas.

Em segundo lugar, a teologia, como um campo de estudo e reflexão, está intrinsecamente ligada à ética e à moralidade¹⁹⁷. A teologia sempre buscou compreender a ética a partir da fé. Nesse sentido, a teologia oferece uma base para uma reflexão ética que abrange questões relacionadas à vida, à dignidade humana, à justiça, à solidariedade e ao cuidado com a criação. A partir desses dois aspectos, a teologia se torna um ponto de partida significativo para a abordagem bioética, pois proporciona uma visão ampla e integrada que busca compreender e responder aos desafios éticos e morais em contextos complexos e em constante evolução¹⁹⁸.

Portanto, o olhar da teologia, fundamentado na Trindade e no enfoque ético-moral, já contém em si elementos bioéticos desde o seu início. Essa perspectiva multifacetada e transdisciplinar é capaz de oferecer insights valiosos para a reflexão e o diálogo em torno das questões bioéticas contemporâneas.

No entanto, a preocupação da teologia não se restringe apenas à vida individual, mas abrange igualmente a vida coletiva, como é evidenciado nas narrativas bíblicas. Desde as escrituras, pode-se identificar uma preocupação com a dimensão coletiva da existência humana, bem como com o mundo em que vivemos. Na Bíblia, encontra-se a noção de salvação universal, que transcende as fronteiras individuais e abrange toda a humanidade. Exemplos disso incluem as promessas feitas a Abraão e Sara (Gn 17), que foram chamados para se tornarem uma grande nação e serem uma bênção para todas as famílias da Terra. Essa visão de um povo escolhido é acompanhada pela preocupação de que todas as nações sejam incluídas na salvação divina. No Novo Testamento, a mediação salvífica universal de Cristo também identifica essa universalidade (Ef 1,3-14; 2Cor 5,15; At 4,12).

Dessa forma, a teologia nos desafia a considerar não apenas o nosso próprio bem-estar, mas também o bem-estar dos outros e a saúde do planeta que se habita. De fato, os elementos mencionados

¹⁹⁶ Cf. OLIVEIRA, R. A. A trindade como fundamento teológico da sinodalidade na Igreja. *ATEO*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 69, p. 248-279, jan./jun. 2022.

¹⁹⁷ Cf. JUNGES, J. R. *Evento Cristo e ação humana: temas fundamentais de ética teológica*. São Leopoldo: UNISINOS, 2001 e VIDAL, M. *A ética civil e a moral cristã*. Aparecida: Santuário, 1998.

¹⁹⁸ Cf. ROLDÁN GARCÍA, S. Teologia e Bioética. *Cadernos Teologia Publica*, v.2, n.14, p.1-21, 2005.

são de suma importância para a construção de uma bioética global a partir da perspectiva teológica, especialmente da teologia cristã. Esses elementos podem ser afirmados de maneira distintiva pela teologia cristã, devido ao seu método específico de investigação, composto basicamente pela "auditus fidei" e pela "intellectus fidei".

A *auditus fidei* reconhece a revelação divina como a fonte primordial de conhecimento teológico. Através da escuta atenta da Palavra de Deus nas Escrituras e na tradição cristã, a teologia busca discernir a vontade de Deus e as verdades que se relacionam com a vida humana e o mundo. Esse processo de audição da fé permite uma compreensão profunda das narrativas bíblicas que ressaltam a preocupação com a vida coletiva e a preservação da criação. Por sua vez, a *intellectus fidei* envolve o uso da razão e da reflexão teológica para compreender e interpretar as verdades da fé à luz da razão humana. A teologia cristã se vale assim dessa inteligência da fé para estabelecer diálogos construtivos com outras disciplinas, como a ética e a bioética, buscando uma abordagem interdisciplinar que integre a fé e a razão.

Sanches recorda que há tensões na relação entre a bioética e a teologia, pois na teologia há sempre uma marca de confessionalidade que se situa, muitas vezes, em tensão com a bioética secular. Diante dessa tensão, sugere a possibilidade de trabalhar essa tensão ao propor que a bioética secular, exigindo o compromisso com os mínimos éticos, force as bioéticas confessionais a dialogarem com a realidade e, por conseguinte, as bioéticas confessionais impulsionem a bioética secular à ética dos máximos, desafiando os envolvidos nos conflitos éticos a olhar para dimensões mais complexas do ser humano e da vida¹⁹⁹.

Assim a partir desse método peculiar, a teologia cristã pode oferecer contribuições únicas para uma bioética global. Ao articular as verdades da fé com a realidade humana, a teologia cristã enfatiza a importância da dignidade da vida individual e coletiva, a responsabilidade ética diante da criação e a necessidade de promover a justiça, a solidariedade e o cuidado com o próximo. Ademais, a teologia cristã, embasada no seu método distintivo, pode proporcionar uma perspectiva mais abrangente que considera não apenas as questões bioéticas isoladas, mas também sua relação com a compreensão mais ampla do propósito divino para a humanidade e para o mundo.

É verdade que ao longo da história, a atuação da teologia em questões bioéticas foi inicialmente focada em temas como o início e o final da vida, abordando assuntos como o estatuto do

¹⁹⁹ Cf. SANCHES, M. A. Bioética e teologia - diálogo entre mínimos e máximos. *Estudos Teológicos*, v. 51, p. 172-185, 2011.

nascituro, o aborto, a eutanásia e a ortotanásia. Essa restrição estava relacionada ao desenvolvimento da medicina e aos dilemas éticos que surgiram em decorrência dos avanços científicos e tecnológicos.

No entanto, é importante destacar que a preocupação com questões bioéticas em termos de uma perspectiva mais abrangente, isto é, universal, já se encontra nas origens do cristianismo e acompanha o desenvolvimento da teologia ao longo dos séculos. Desde o início, a teologia cristã aborda questões relacionadas à dignidade humana, à responsabilidade moral e ao cuidado com a vida em todas as suas fases. Exemplo disso, é o milagre realizado na Décapole (Mc7,31-37) e a parábola do Bom Samaritano (Lc 10,25-37).

Os ensinamentos e princípios éticos encontrados nas Escrituras, bem como a reflexão teológica subsequente, oferecem dessa maneira uma base para a abordagem de questões bioéticas. Assim a teologia cristã e a Igreja católica enfatizaram a sacralidade da vida, a responsabilidade de cuidar do próximo e o imperativo ético de promover a justiça e a equidade.

Conforme a teologia cristã se desenvolveu ao longo do tempo, ela continuou a abordar uma ampla gama de questões bioéticas, como a justiça social, a proteção do meio ambiente, a ética médica, a clonagem, a engenharia genética, entre outras. Essas reflexões teológicas tiveram como objetivo fornecer orientação moral e ética aos cristãos em relação a questões complexas que surgem no contexto contemporâneo.

Na tradição bioética católica magisterial podem-se elencar os seguintes documentos *Humane Vitæ*²⁰⁰, *Donum Vitæ*²⁰¹, *Evangelium Vitæ*²⁰², *Dignitas Personæ*²⁰³, *Caritas in Veritate*²⁰⁴. Embora não sejam documentos que tratem de temas aderentes à bioética global, eles acabam compondo o mosaico de referência de Francisco. Uma citação que merece destaque é o número 74 da *Caritas in Veritate*. Nesta encíclica já se identifica a bioética como campo prioritário.

Na atualidade, a bioética é um campo prioritário e crucial da luta cultural entre o absolutismo da técnica e a responsabilidade moral, em que está em jogo a possibilidade de um desenvolvimento humano e integral. Trata-se de um âmbito muito delicado e decisivo, em

²⁰⁰ Esta encíclica do Papa Paulo VI (1968) trata da regulamentação da natalidade e reafirma a posição da Igreja Católica contra a contracepção artificial.

²⁰¹ Emitido pela Congregação para a Doutrina da Fé (1987), este documento aborda questões éticas relacionadas à reprodução humana assistida, inseminação artificial, fertilização in vitro e pesquisa com embriões humanos.

²⁰² Esta encíclica do Papa João Paulo II (1995) trata do valor e inviolabilidade da vida humana, abordando temas como o aborto, a eutanásia, a pena de morte e a manipulação genética.

²⁰³ Também emitido pela Congregação para a Doutrina da Fé (2008), este documento aborda questões bioéticas contemporâneas, como a clonagem humana, a pesquisa com células-tronco embrionárias e a produção de embriões humanos para pesquisa.

²⁰⁴ Nesta encíclica do Papa Bento XVI (2009), são discutidas questões sociais e econômicas, mas também são abordadas questões bioéticas relacionadas ao desenvolvimento humano integral, à justiça e à solidariedade.

que se coloca, com toda a sua força dramática, a questão fundamental: o homem é um produto de si mesmo ou depende de Deus? (*Caritas in Veritate*, n. 74)

Vendo o histórico e as temáticas dos documentos citados, embora inicialmente com ênfase nas questões sobre o início e o final da vida, a preocupação da teologia cristã em relação à bioética se estende a uma variedade de temas, refletindo uma abordagem abrangente e em constante diálogo com os avanços científicos, as transformações sociais e os desafios éticos enfrentados pela humanidade. E é justamente nessa tradição que Francisco se insere.

Prova disso é a reunião de quinhentos teólogos da moral e bioeticistas que se reuniram, entre 26 e 29 de julho de 2018, em Sarajevo, a capital da Bósnia-Herzegovina, para a conferência internacional que teve como tema *A critical Time For Bridge-Building: Catholic Theological Ethos Today* (Momento Crítico para Construir Pontes: Ética Teológica Católica Atual)²⁰⁵. Este evento importante foi organizado pela Rede de Ética Teológica Católica na Igreja Mundial²⁰⁶ e ressalta a importância da temática que é problematizada nessa pesquisa. Inclusive, para essa conferência internacional, o Papa Francisco escreveu uma carta que foi lida para os participantes da conferência. A carta²⁰⁷ observa o valor simbólico da realização da reunião em Sarajevo e o valor dado por Francisco aos objetivos e temas dos participantes. Nas palavras do Papa: “Sarajevo é uma cidade de pontes. Seu encontro é inspirado por esse motivo dominante que alerta para a necessidade de construir, em um ambiente de tensão e divisão, novos caminhos de proximidade entre povos, culturas, religiões, perspectivas de vida e orientações políticas”²⁰⁸.

Sobre a ética teológica e sua contribuição específica o Papa continua “acho perspicaz sua proposta de criar uma rede entre pessoas nos vários continentes que, com diferentes modalidades e expressões, possam se dedicar à reflexão ética numa chave teológica - um esforço para encontrar recursos novos e eficazes”. O pontífice reconhece a importância do diálogo interdisciplinar: “ao mencionar os critérios fundamentais para uma renovação e um relançamento dos estudos eclesiais, sublinhei a importância do “amplo diálogo” (*Veritatis Gaudium*, n. 4b), que pode servir de base para essa abertura interdisciplinar e transdisciplinar tão vital para a teologia e para a ética teológica”.

²⁰⁵ Cf. HEYER, K. E.; KEENAN, J. F.; VICINI, A. (Org.). *Building bridges in Sarajevo: the plenary papers from CTEWC 2018*. 1ed. New York: Orbis Books, 2019.

²⁰⁶ Catholic Theological Ethics in the World Church (CTEWC): <https://catholicethics.com> (site oficial).

²⁰⁷ A carta se encontra disponível em: HEYER, K. E.; KEENAN, J. F.; VICINI, A. (Org.). *Building bridges in Sarajevo: the plenary papers from CTEWC 2018*. 1ed. New York: Orbis Books, 2019.

²⁰⁸ Sarajevo is a city of bridges. Your meeting is one to which I myself have often called attention: the need to build, in an environment of tension and division, new paths of closeness between peoples, cultures, religions, visions of life and political orientations (HEYER, K. E.; KEENAN, J. F.; VICINI, A., 2019).

Javier Gafo acredita que se a Teologia se afastar dessa discussão bioética, cria-se uma exagerada dependência da lei como fonte de moralidade, a sociedade como um todo fica privada da sabedoria e dos conhecimentos acumulados que são fruto das tradições religiosas estabelecidas a muito tempo e, por fim, induz-se às pessoas a acreditar que não pertencemos a comunidades morais particulares²⁰⁹. Coutinho também salienta que dentro das tradições religiosas existe uma consciência de que todos devem ter uma atitude profética diante daquilo que lhes é apresentado. Esta atitude é fundamental num debate como esse, no qual além das pessoas estão envolvidas e há um grande interesse econômico presente: “Nas tradições religiosas fala-se de uma atitude profética, que põe em causa sistemas estabelecidos, traz à luz do dia interesses menosprezados, clama por direitos alienados, integra no debate sujeitos excluídos e aborda temas esquecidos”²¹⁰.

Ao verificar-se os documentos do Concílio Vaticano II, percebe-se que a Igreja reconheceu que não possui toda a verdade como algo exclusivo seu, mas que está em busca da plenitude da verdade²¹¹. Gasda afirma nesse espírito que

a reflexão teológica é uma tarefa conjunta, utiliza sempre os meios apropriados, mas sob a vigilância do magistério, a fim de investigar e expor os escritos divinos (Cf. *Dei Verbum*, 23). Essa tarefa (investigar e expor os escritos divinos) é relevante diante das recentes pesquisas e descobertas das ciências, que exigem sempre novas investigações (Cf. *Gaudium et spes*, 62). Portanto, que não impeçam os teólogos de refletir sobre questões doutrinárias ainda sem solução (*Lumen gentium*, 54)²¹².

Roldán García recorda o que afirma o Cardeal Javier Lozano: é “competência definitiva da Teologia” adquirir sua significação na interação com a atualidade das tradições vivas de experiências de fé, que promovem o crescimento humano integral²¹³. Melo recorda inclusive que “a presença da Teologia foi imprescindível ao nascimento da Bioética”²¹⁴ e De la Torre complementa que “entre 1965 e 1970, no renascimento da ética médica, e na primeira década da bioética (1971-1980), os

²⁰⁹ GAFO, J. *Bioética Teológica*. 3 ed. Madrid: Comillas/Desclée de Brouwer, 2003.

²¹⁰ COUTINHO, V. Bioética e Teologia: a mais-valia de uma relação mútua. *Didaskalia*, Lisboa, v. 1, n. 36, p. 210, jan./mar. 2006.

²¹¹ Cf. *Dei Verbum*, 8.

²¹² GASDA, E. E. Bioética: interpelação à Igreja como comunidade de discernimento. *Rev. Pistis Prax.*, Curitiba, v. 5, n. 1, p. 207-230, jan./jun. 2013.

²¹³ Fundamentos filosóficos e teológicos da bioética, Intervenção de sua Eminência Javier Cardeal Lozano Barragán, durante a XII Jornada Mundial do Enfermo de 2004. APUD ROLDÁN GARCIA. Teologia e Bioética. *Cadernos Teologia Pública*, São Leopoldo, v. 2, n. 14, 2005, p. 17.

²¹⁴ DE MELO, E. A.; SANCHES, M. A.; MASSÉ GARCÍA, M. D. C. A Bioética teológica e a sua pertinência no debate social atual. *Revista Pistis Praxis*, Curitiba, v. 10, n. 2, p. 381, maio/ago. 2018.

pensadores religiosos tiveram um papel importante”²¹⁵. Junges enfatiza não só o fato de que os teólogos marcaram presença importante neste período da Bioética, mas também, esclarece porque esta se deu com tanta competência: “os teólogos desempenharam um papel importante no surgimento da Bioética, devido à experiência na argumentação ética para solucionar casos e, especialmente, à tradição de intervenções em ética médica”²¹⁶.

Considerando o que foi apresentado, percebe-se que a participação dos teólogos pode trazer benefícios concretos para a reflexão bioética, visto que a teologia é capaz de estabelecer compromissos éticos iluminados pela razão e pela fé. Sabe-se que a bioética é um campo que se destaca por sua natureza interdisciplinar, sendo enriquecida pelas contribuições de diferentes áreas do conhecimento e quanto mais aberta, dialogante e compreensiva ela for, mais rica se tornará. Essa característica por si só justifica a inclusão da Teologia nesse debate, ao lado de outras disciplinas. No entanto, é crucial explorar de forma explícita o que a reflexão teológica pode acrescentar ou influenciar na Bioética.

Ao afirmar que precisamos de uma bioética global que possa ir além da bioética tradicional, Francisco dá o tom de seu pensamento bioético. Embora os temas refletidos pela bioética tradicional sejam de extrema importância (...) Francisco recorre à bioética global para ampliar os horizontes da bioética e ser sinal de esperança em defesa da totalidade da vida humana e da biosfera, principalmente do mais pobres e vulneráveis que tem sua dignidade ameaçada.²¹⁷

Como consideração parcial deste capítulo, enfatiza-se que o elemento teológico não pode ficar de fora de qualquer questão que envolva o próprio ser humano nas suas relações. Em outras palavras, *à la* Potter, na edificação da ponte entre as ciências é pertinente a presença da teologia no debate, especialmente em uma sociedade plural, secular e globalizada. Perante os grandes problemas bioéticos de hoje, que são produzidos pelo domínio da ideologia neoliberal de mercado, a contribuição do Papa Francisco é relevante na discussão da bioética global. A contribuição de Francisco se consolida no conceito de ecologia integral, na insistência no diálogo e na importância dada à educação. Além disso, verificou-se que se trata de uma preocupação genuína do Papa e está em consonância com os princípios fundamentais do cristianismo, embora com características próprias.

²¹⁵ “Entre 1965 y 1970, en el ‘renacimiento de la ética médica’, y en la primera década de la bioética (1971- 1980), los pensadores religiosos jugaron papel importante” (DE LA TORRE, J. (org). Veinte años de Bioética en España: memoria de una Bioética “en compañía”. Madrid: Comillas, 2008, p. 15).

²¹⁶ JUNGES, J. R. *Bioética: hermenêutica e casuística*. São Paulo: Loyola, 2006, p. 51.

²¹⁷ SGANZERLA; PESSINI; ZANELLA, 2020, p. 699.

CONCLUSÃO

Esta tese demonstrou que no magistério do Papa Francisco, encontram-se elementos e contribuições relevantes na formulação de uma bioética global. Com ela, procurou-se inserir a Teologia na discussão bioética global atual. Em outras palavras, tratou-se de um esforço de Teologia Pública.

Primeiramente perguntou-se a respeito da necessidade de uma bioética global. A necessidade desta se encontra ligada à globalização, que é um fenômeno dinâmico, com eventos marcantes e acelerados e que traz sérios problemas bioéticos.

Em seguida, foram apresentados alguns paradigmas tradicionais da bioética (princípioalismo, contratualismo, personalismo e utilitarismo), que se mostraram, na nossa análise, insuficientes para lidar com os problemas e desafios de uma sociedade globalizada. Estas propostas bioéticas não levam em consideração a complexidade das relações de uma sociedade globalizada e a insuficiências delas se encontra, primeiramente, no fato de não atenderem às necessidades reais da sociedade e não possibilitarem a resolução de conflitos, inclusive não levando em consideração os processos de colonização e colonialidade. A segunda insuficiência se encontra justamente em não reconhecer o potencial destrutivo do sistema, expresso em termos de burocratização e monetarização, e de sua racionalidade instrumental.

É certo que a bioética continua se defrontando com problemas associados ao avanço científico e tecnológico, mas para lidar adequadamente com as questões globais em saúde, ciências da vida e pesquisa, é necessário mais do que as perspectivas tradicionais podem oferecer. Vários problemas atuais, na agenda da bioética, são consequências dos processos de globalização e da sua ideologia dominante. Henk Ten Have lembra que “o poder do dinheiro e dos interesses comerciais, em vez do poder da ciência e da tecnologia, produz muitos dos desafios bioéticos de hoje”⁵⁰⁵.

Por fim, indicou-se o que se entende por problemas bioéticos globais. Definiu-se o que torna um problema um problema global é a presença das características de escala mundial, interconexão, persistência, escopo geral e necessidade de ação global. Indicou-se que o que torna uma questão um problema bioético é a presença de relevância específica para a saúde e para a vida humana e, também, quando representa um desafio normativo. Por fim viu-se que o que torna uma questão em um problema é a sua ambiguidade, sua situação e seu horizonte.

⁵⁰⁵ TEN HAVE, 2016, p. 51.

Dessa forma, afirmou-se a necessidade e a pertinência de se pensar em termos de uma bioética global em função da insuficiência das produções hegemônicas na bioética para confrontar criticamente os conflitos e desafios da globalização.

No segundo capítulo apresentou-se a bioética global como um esforço válido na clarificação e no desenvolvimento de respostas tanto aos desafios quanto os problemas advindos da globalização. Ela se originou com Van Rensselaer Potter e possui diversos e significativos desdobramentos. No entanto, ela também é criticada. Por isso, foram verificadas as críticas que ela não traz nada de novo, que se trata apenas de uma bioética tradicional aplicada a uma escala mais vasta, que ela é uma forma de dominação ocidental. Sustentou-se, ao contrário, que a bioética global é capaz de dar respostas aos problemas globais a partir de um horizonte ampliado que articula o que está faltando nas abordagens atuais. Esse horizonte ampliado inclui uma visão mais ampla do indivíduo, uma noção positiva de sociedade, foco no bem comum e uma ênfase na ação coletiva. Nesse horizonte, a bioética global é capaz de fornecer quatro tipos de respostas aos problemas bioéticos globais: um quadro ético global como alternativa ao dominante; diferentes formas de governança global; práticas globais inclusivas e um discurso crítico independente. Assim, as respostas da bioética global se situam em quatro áreas principais, a saber, nos quadros éticos globais, na governança global, nas práticas globais e no discurso global.

Por fim, a tarefa da bioética global é melhorar também o contexto global da saúde e as estruturas sociais dentro das quais os cuidados são prestados. A ética já não é somente preocupação dos indivíduos, mas também das comunidades, populações, estados e organizações transnacionais. Uma vez que os seres humanos partilham o seu destino no mesmo planeta, a bioética não pode ser indiferente aos problemas da globalização que comprometem a sobrevivência da humanidade.

No último capítulo mostrou-se que a globalização é um problema teológico e identificou-se como esse fenômeno é compreendido por Francisco. Defendeu-se que as principais razões teológicas de preocupação com a globalização são as ameaças à criação e os riscos à dignidade humana.

Viu-se que, na *Laudato Si'*, o Papa apresenta a globalização a partir do paradigma tecnocrático, homogêneo e unidimensional no qual o indivíduo compreende e se apropria de algo que se encontra fora de si e do qual pode dispor indiscriminadamente. Além disso, Francisco reconhece que este paradigma é tão enraizado culturalmente, economicamente e politicamente que não se consegue pensar que seja possível sustentar outro paradigma cultural. Diante desse contexto, pode-se identificar em Francisco contribuições relevantes para a bioética global, a saber, o conceito de

ecologia integral aliada à denúncia da crise ecológica, a insistência no diálogo e, por fim, a importância da educação e das iniciativas pessoais e coletivas.

O conceito de ecologia integral é, sem dúvida, uma das contribuições relevantes que Francisco tem a oferecer na discussão da necessidade de uma bioética global. Para ele, a técnica separada da ética dificilmente será capaz de autolimitar o seu poder.

No campo da bioética, Francisco ao promover o diálogo entre diferentes saberes e culturas, rompe com o pensamento antropocêntrico e exigindo que as ideias de progresso sejam guiadas por princípios éticos e morais em prol do bem comum, coloca a bioética de Francisco em consonância com a visão global de bioética proposta por Van Rensselaer Potter.

Já a educação deve ser um “ato de amor, de esperança e um fator humanizador e a escola um local que acolhe, que cuida das feridas de si e dos outros, que tenha suas portas abertas, e onde, sobretudo, os pobres possam entrar”⁵⁰⁶.

Diante do questionamento a respeito da preocupação genuína ou aceno parcial defendeu-se que se trata de uma preocupação nítida, central e constante de Francisco. E, além disso, não se trata apenas de uma preocupação nítida, central e constante no nível teórico, mas também em nível prático. Isto porque Francisco, ele mesmo, o deixa explícito em vários momentos, pessoas próximas a ele manifestam o mesmo entendimento e, finalmente, tal contribuição e preocupação se encontram alinhadas às linhas-guia do seu pontificado.

Ao longo de seu papado, o Papa Francisco tem reafirmado consistentemente a importância de questões como justiça social, proteção ambiental e promoção do bem comum. Essas preocupações não são apenas retóricas, mas se traduzem em ações concretas, como sua participação em eventos internacionais para discutir questões ambientais e sociais, bem como seu engajamento em iniciativas para enfrentar desigualdades e promover a solidariedade global. Sua mensagem vai além de meras palavras, pois ele busca ser um exemplo vivo de coerência entre suas convicções e suas ações.

Nesse sentido, a preocupação do Papa Francisco com questões bioéticas de cunho global não se limita a discursos teóricos, parciais ou secundários, mas se estende ao seu compromisso prático. Seu pontificado é marcado pela busca incessante por uma maior equidade social, pela proteção da natureza e por uma abordagem holística do bem-estar humano. Essa constante e genuína preocupação, alinhada às linhas-guia do seu pontificado, demonstra a profundidade de seu engajamento e seu desejo de contribuir para a construção de um mundo mais justo e sustentável.

⁵⁰⁶ CAMARGO MARIA; SERAFIM; MATHEUS, 2022, p. 54.

Além disso, ao analisar as contribuições de Francisco, investigou-se se há uma continuidade com os princípios fundamentais do cristianismo, tais como a dignidade da vida humana, a solidariedade, a justiça social e a proteção do meio ambiente. Nesse sentido, foi possível verificar que as preocupações e contribuições de Francisco estão enraizadas na tradição cristã e na teologia. Os apelos em favor da justiça social, da equidade, do cuidado com os pobres e marginalizados, assim como sua defesa do meio ambiente, refletem princípios cristãos fundamentais.

No entanto, apesar dessa continuidade ressalta-se que o pontificado de Francisco tem suas próprias características distintivas. Suas abordagens e ênfases específicas são influenciadas por seu contexto histórico e pelos desafios contemporâneos enfrentados pela humanidade, como as mudanças climáticas, as desigualdades sociais, os avanços tecnológicos e o paradigma da globalização. Portanto, ao avaliar as contribuições de Francisco para uma bioética global, foi fundamental reconhecer tanto as conexões com a tradição cristã quanto as nuances e particularidades de seu pontificado.

Esclarece-se que as conclusões apontadas não são fechadas. Pelo contrário, sendo evidenciadas podem originar novos desdobramentos. Nosso propósito foi, a partir da constatação da necessidade de uma bioética global, apontar as contribuições que a Teologia, especialmente através do Papa Francisco, pode aportar aos desafios apresentados pelo fenômeno da globalização.

Metodologicamente servimo-nos da arte de perguntar, tão própria do ser humano. Ao longo desta pesquisa, levantamos muitas perguntas motivadoras ou orientadoras. Estas se encontram explícitas no anexo deste trabalho.

Nossa particular contribuição, como apontado acima, é ter assinalado a importância do conceito de ecologia integral, a insistência no diálogo e a importância da educação. É evidente, no entanto, que outros passos devem ser dados para aprofundar a discussão. Tais contribuições vão ao encontro as características da bioética potteriana. São orientadas para o futuro, são interdisciplinares e os seres humanos são vistos como parte da natureza, isto é, são parte do ecossistema.

Um dos elementos a ser analisado futuramente é a importância no papel dos idosos e dos jovens, que são descartados pela ideologia do mercado. Os seres humanos são mais do que simples atores do mercado. Não são apenas consumidores, comerciantes ou compradores. Eles próprios têm valor e dignidade.

Outro elemento que precisa de desenvolvimento posterior é o tema da sociedade e do papel da Igreja. Como as pessoas são mais do que atores de mercado, elas estão inter-relacionadas, conectadas e dependentes. Essa inter-relação, esse ser-com-os-outros-no-mundo tem um significado

fundamental para cada ser humano. Assim, os indivíduos não podem se tornar tomadores de decisões autônomos sem outras pessoas, pois eles – necessariamente – precisam de sociabilidade para florescer. Da mesma maneira, as instituições e estruturas sociais não são apenas espaços para a ação individual, mas incorporam valores como solidariedade, responsabilidade social, justiça e cooperação e, nesse contexto, é lúcido pensar o significado de “comunidade”, “Igreja”, esta que por sua vez, na sua pregação já enunciava que nos salvamos em comunidade.

Existe uma necessidade de colaboração. Problemas como os ligados aos migrantes e refugiados, maternidade comercial, medicalização, turismo médico, entre outros vão além da potência de atores individuais; eles só podem ser enfrentados por meio da ação coletiva. Como a Igreja pode fomentar essa discussão? Como ir além dos limites paroquiais e eclesiais?

Diante do que foi apresentado, pode-se sustentar que a bioética global é capaz de dar respostas aos problemas globais a partir de um horizonte mais amplo, que articula o que está faltando nas abordagens atuais, utilizando-se das críticas à bioética dominante, bem como da crítica à ideologia neoliberal da globalização. O horizonte ampliado da bioética inclui, dessa forma, uma visão mais ampla do indivíduo, uma noção positiva de sociedade, foco no bem comum e uma ênfase na ação coletiva.

Assim, deseja-se que a bioética não pode ficar reduzida aos desafios das inovações biomédicas, mas precisa voltar seu olhar para as repercussões das intervenções tecnológicas no ambiente natural. A crise ecológica aponta para a necessidade de mudar o modo de o ser humano se relacionar com a natureza. É urgente recuperar uma visão mais holística da natureza e uma relação mais empática com os seres vivos.

Na reflexão bioética confessional católica, a categoria da saúde está intimamente interconectada com a de salvação. Por trás está sempre o significado de recuperar a integridade e a plenitude. A busca da saúde e da salvação consiste em recuperar o equilíbrio existencial e a ordem vital pela libertação do foco do mal. Assim, a saúde humana não é a pura recuperação de um desequilíbrio físico, mas experiência salvífica de plenitude, que somente é dada em comunidade.

Por fim, escrever este texto em chave bioética foi algo de sabor e valor terapêutico, na tentativa de colocar um pouco de bálsamo nessa angústia e na sensibilidade humana ferida, diante das diversas formas de negação da vida: do contraste entre abundância e escassez de bens, da vida apazível de poucos e insensível à sorte de multidões, da morte de familiares pela Covid-19, das crianças órfãs da guerra na Ucrânia, dos afogamentos em pleno mar na busca de melhores condições, dos sonhos

perdidos nas filas dos hospitais pela espera de atendimento, da sensibilidade de poucos e da indiferença de muitos.

À tão sonhada “globalização da solidariedade”, de que falava Joao Paulo II, precisa ser acoplada a “globalização da indiferença”, do Papa Francisco. Não se pode esquecer das duas dimensões. Como nos recorda o Papa Francisco “No dia do Juízo, não seremos julgados por nossas ideias, mas pela compaixão que tivemos”⁵⁰⁷ e “Esta pandemia nos recorda que não existem diferenças nem fronteiras entre os que sofrem. Somos todos frágeis, iguais e preciosos. Que mexa conosco: é tempo de remover as desigualdades, sanar a injustiça que mina pela raiz a saúde da humanidade inteira!”⁵⁰⁸.

Por fim, conclui-se que o elemento teológico não pode ficar de fora de qualquer questão que envolva o próprio ser humano nas suas relações. Na edificação da ponte entre as ciências é pertinente a presença da teologia no debate, especialmente em uma sociedade plural, secular e globalizada. Perante os grandes problemas bioéticos de hoje, que são produzidos pelo domínio da ideologia neoliberal de mercado, a contribuição do Papa Francisco é relevante na discussão da bioética global.

⁵⁰⁷ *Tweet* do dia 14 de julho de 2020. (@Pontifex_PT).

⁵⁰⁸ *Tweet* do dia 23 de abril de 2020. (@Pontifex_PT).

REFERÊNCIAS

- ALARCOS, F. J. *Bioética global, justicia y teologia moral*. Madrid: Comillas, 2005.
- ALBADO, O. C. La teología del pueblo: su contexto latinoamericano y su influencia en el Papa Francisco. *Revista de cultura teológica*, v. 26, n. 91, p. 31-57, 2018.
- ALMEIDA, Otávio Juliano de. *Ecologia integral e bioética global: contribuições da Encíclica Laudato Si*. 2019. 106 f. Tese (Doutorado) - Curso de Bioética, Centro Universitário São Camilo, São Paulo, 2019.
- ALVES, G. *Dimensões da globalização: o capital e suas contradições*. Londrina: Praxis, 2001.
- ANDRADE, R. F. *Pensar o presente e o futuro da educação*. São Paulo: Paulinas, 2022.
- ANDRÉ DE BARROS, M. Habermas e a questão bioética: uma nota bibliográfica. *Ágora Filosófica*, v. 2, n.1, jan./fev., p.55-66, 2002.
- ANJOS, Márcio Fabri dos. Bioética em perspectiva de libertação. In: GARRAFA, Volnei. e PESSINI, Leo. *Bioética poder e injustiça*. São Paulo: SBB/ São Camilo / Loyola, 2003, p. 455-468.
- ANJOS, Márcio Fabri dos. Bioética: abrangência e dinamismo. In: BARCHIFONTAINE, Christian. P. e PESSINI, Leo. (Orgs). *Bioética: alguns desafios*. São Paulo: São Camilo / Loyola, 2001, p.17-34
- AQUINO, M. P. As dinâmicas da globalização e a universidade: para uma transformação feminista, democrático-emancipadora radical. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 34, p. 37-62, 2002.
- AQUINO, Sérgio Ricardo Fernandes de; ZAMBAM, Neuro José. A “Casa Comum”: por uma epistemologia do cuidado e justiça para a América Latina. *Veredas do Direito*, Belo Horizonte, v. 14, n. 29, p. 101-123, maio/ ago. 2017.
- ARAGÃO DO NASCIMENTO, V. Globalização e identidade: questões de fronteira. *Monções Revista de Relações Internacionais da UFGD*, Dourados, v.1, n. 2, jul./dez., 2012.
- ARAÚJO DE OLIVEIRA, M. *Desafios Éticos da globalização*. São Paulo, Paulinas, 2001.
- ARAÚJO JÚNIOR, O. da S. Bioética e ecologia integral: ouvir o grito da terra e o grito dos pobres. In TRINDADE, M. A.; BARCHIFONTAINE, C. de, P. de (Orgs). *A bioética global e suas implicações filosóficas*. São Paulo, O gênio criador, 2019.
- ARAÚJO, L. S. *Ética utilitarista: problemas e respostas*. Uberlândia: UFU, 2015. Dissertação de mestrado em Filosofia não publicada. dx.doi.org/10.14393/ufu.di.2018.1321
- BAPTISTA, P. A. N. Globalização e as teologias da Libertação e do Pluralismo Religioso. *HORIZONTE - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, v. 5, n. 9, p. 54-79, 3 dez. 2006.

BAPTISTA, S. de T. C.; CAMPOS, S. M. Identidade iurdiana em tempos líquidos: questões sobre diferença e tradução na formação identitária da IURD. *Revista de Teologia e Ciências da Religião da UNICAP (Descontinuada)*, v. 3, n. 1, p. 33–62, 2013.

BARCHIFONTAINE, C. de P. de; TRINDADE, M. A. (Org.). *A bioética social e suas implicações filosóficas*. 1ed. São Paulo: Gênio Criador, 2019.

BATISTA, S. T. C.; CAMPOS, S. M. *Identidade iurdiana em tempos líquidos*: questões sobre a diferença e tradução na formação identitária da IURD. *Revista de Teologia e Ciências da Religião*, v. 3, n. 1, dezembro/2013, p. 33-62.

BAUMAN, Z. *Globalização: as conseqüências humanas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

BEAUCHAMP, T. L. & CHILDRESS, J. F. *Princípios de Ética Biomédica*. São Paulo: Loyola, 2002.

BECK, U. *O que é globalização? Equívocos do globalismo, respostas à globalização*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

BERTACHINI, L. *et al. Bioética em tempos de globalização*. São Paulo: Loyola, 2015.

BERTOMEU, J. Bioethics, globalization and politics. *The International Journal of Feminist Approaches to Bioethics*, Toronto, v. 2, n.1, p. 33-51, 2009.

BEAUCHAMP, Tom L. e CHILDRESS, James F. *Principles of Biomedical Ethics*. New York / Oxford: Oxford University Press, 1994.

BOFF, L. A encíclica do Papa Francisco não é “verde”, é integral. In MURAD, A.; TAVARES, S. S. (Orgs). *Cuidar da Casa Comum: chaves de leitura teológicas e pastorais da Laudato Si'*. São Paulo: Paulinas, 2016.

BOFF, L.; ARRUDA, M. *Globalização: desafios socioeconômico, éticos e educativos*. Petrópolis, Vozes, 2000.

BORGHESI, M. O pensamento de Jorge Mario Bergoglio: Os desafios da Igreja no mundo contemporâneo. *Cadernos de Teologia Pública*, v. 15, n. 132, p. 1-24, 2018.

BRESSANI, V. A cultura do encontro como resposta à globalização da indiferença. *Revista UNINTER de Comunicação*, v. 2, n. 2, p. 94–110, 2014.

BRIGHENTI, A. A evolução do conceito de ecologia no Ensino Social da Igreja. Da *Rerum Novarum* à *Laudato Si'*. In. MURAD, A.; TAVARES, S. S. (Orgs). *Cuidar da Casa Comum: chaves de leitura teológicas e pastorais da Laudato Si'*. São Paulo: Paulinas, 2016.

BRIGHENTI, Agenor. *A Laudato Si' no pensamento social da Igreja: da ecologia ambiental á ecologia integral*. São Paulo: Paulinas, 2018.

BROWN, Wendy. *Nas ruínas do neoliberalismo: a ascensão da política antidemocrática no ocidente*. São Paulo: Editora Politéia, 2019.

- BUDKE, S. O advento da cibercultura: globalização, crescimento tecnológico e midiatização religiosa, *Anais do Salão de Pesquisa da Faculdade EST*. São Leopoldo: EST, v.12, 2013, p.28-49.
- CAMARGO MARIA, K.; SERAFIM, E. O.; MATHEUS, G. D. Pacto Educativo Global: Papa Francisco e sua crítica à razão neoliberal baseada na ideia de capital humano. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 32, n. 1 p. 44-57, 2022.
- CAMPOS, L. S. As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro. *Revista USP*, São Paulo, n. 67, p. 110-115, 2005.
- CARRERA, J. Los fundamentos de la Bioética, de H Tristram Engelhardt, *Bioética & debat: Tribuna abierta del Institut Borja de Bioètica*, Barcelona, v. 17, n. 64, p. 12-16, 2011.
- CASTRO, G. J. M. de. O Pacto Educativo Global no processo de ensino-aprendizagem na educação superior. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 31, n. 4, p. 660-676, 2021.
- CHESINI, C.; RESENDE, J. C. E. *A Igreja do Brasil, com o Papa Francisco, no Pacto Educativo Global: orientações gerais*. Brasília: CNBB-ANEC-CRB, 2021.
- CHIARELLI, Bruno. The bioecological bases of global bioethics. Research article. *Global Bioethics*, v. 25, n.1, p. 19-26, 2014.
- CONCEIÇÃO, E. da. A ‘aldeia educativa’ como condição para uma vida saudável: reflexões a partir do Pacto Educativo Global. *Revista Pistis Prax.*, Curitiba, v. 15, n. 1, p. 159-168, 2023.
- CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL - CNBB. *Questões de Bioética*. Estudos da CNBB, 98. Brasília: Edições CNBB, 2010.
- CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO (CELAM). *Documento de Aparecida: texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-americano e do Caribe: 13-31 de maio de 2007*. São Paulo: Paulus, 2007.
- CORRÊA LIMA, M. de L. Fundamentos bíblicos da antropologia: elementos norteadores In SANCHES, M. A. *et al.* (Orgs). *O Evangelho da Vida: diálogo entre teologia e bioética*. Curitiba: CRV, 2016.
- COUTINHO, V. Bioética e Teologia: a mais-valia de uma relação mútua. *Didaskalia*, Lisboa, v. 1, n. XXXVI, p. 191-213, jan./mar. 2006.
- CUNHA, T. R. da. *Bioética crítica, saúde global e a agenda do desenvolvimento*. Brasília: Unb, 2014. Tese de doutorado em Bioética não publicada.
- CUNHA, T.; LORENZO, C. Bioética global na perspectiva da bioética crítica. *Bioética*. v. 22, n. 1, p. 116-25. 2014.
- CUNHA, T.; LORENZO, C. Bioética global na perspectiva da bioética crítica. *Revista Bioética*, Brasília, v. 22, n. 1, p. 116-125, jan./abr. 2014.

DARDOT, P.; LAVAL, C. *A Nova Razão do Mundo. Ensaio Sobre a Sociedade Neoliberal*. São Paulo: Boitempo, 2016.

DE LA TORRE, J. (ed.). *Pasado, presente y futuro de la Bioética Española*. Madrid: Comillas, 2012.

DE LA TORRE, J. (org). *Veinte años de Bioética en España: memoria de una Bioética “en compañía”*. Madrid: Comillas, 2008.

DE MELO, E. A.; SANCHES, M. A.; MASSÉ GARCÍA, M. D. C. A Bioética teológica e a sua pertinência no debate social atual. *Revista Pistis Praxis*, Curitiba, v. 10, n. 2, p. 375-393, maio/ago. 2018.

DEJEANNE, S. Os fundamentos da bioética e a teoria principialista. *Thaumazein*, v. 4, n.7, p. 32-45, jul. 2011

DINIZ, D.; GUILHEM, D. *O que é bioética*. São Paulo: Brasiliense, 2002.

DORIS, M. *Land grant ideology: the Wisconsin idea and the foundations of Van Rensselaer Potter’s bioethics*. 2014. 521 f. Dissertation (Doutorado em Filosofia) - Boston University, Boston, 2014

DOWBOR, Ladislaw. *O capitalismo se desloca: novas arquiteturas*. São Paulo: Edições SESC, 2020.

DURAND, G. *Introdução Geral à Bioética: História, Conceitos e Instrumentos*. São Paulo: São Camilo/Loyola, 2007. (capítulos 1 a 3)

ENGELHARDT JR, H. T. (Org.). *Bioética global: O colapso do Consenso*: São Paulo, São Camilo-Paulinas, 2012.

ENGELHARDT JR, H. T. *Fundamentos de Bioética*. São Paulo: Loyola, 1998.

EVANS, R.; EVANS, A. F; ROOZEN, D. A., *The Globalization of Theological Education*. Maryknoll: Orbis Books, 1993.

FELDHAUS, Charles. O futuro da natureza humana de Junger Habermas: um comentário. *ethic@*, Florianópolis, v.4, n.3, p. 309-319, Dez 2005.

FERNANDES, A.T. *Formas de vida religiosa nas sociedades contemporâneas*. Oeiras: Celta, 2001.

FERRARO, B. Laudato Si’ e a opção pelos pobres. In: MURAD, A.; TAVARES, S. S. (Orgs). *Cuidar da Casa Comum: chaves de leitura teológicas e pastorais da Laudato Si’*. São Paulo: Paulinas, 2016.

FERREIRA, R. R. Papa Francisco, e o método? Considerações sobre método ver-julgar-agir utilizado pelo Papa Francisco. *Pensar-Revista Eletrônica da FAJE. Belo Horizonte*, v. 7, n. 2, p. 215-228. 2016.

FERRER, J. J.; ÁLVAREZ, J. C. *Para fundamentar la bioética: teorías y paradigmas teóricos em la bioética contemporânea*. Madrid: Comillas, 2008.

FRANCISCO, Papa. Discurso aos participantes do Congresso Mundial promovido pela Educação Católica com o tema: “Educar hoje e amanhã, uma paixão que se renova”. Disponível em:

https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2015/november/documents/papa-francesco_20151121_congresso-educazione-cattolica.html. Acesso em: 09/07/2023.

FRANCISCO, Papa. Discurso dirigido aos participantes na Assembleia da Pontifícia Academia para a Vida. Sala Clementina. Segunda-feira, 25 de junho de 2018. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2018/june/documents/papa-francesco_20180625_accademia-provita.html. Acesso em 15/02/2023.

FRANCISCO, Papa. Bênção Apostólica "Urbi et Orbi" Primeira Saudação do Papa Francisco (2013). Disponível em: http://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2014/october/documents/papa-francesco_20141028_incontro-mondialemovimenti-popolari.html. Acessado em: 12/05/2023.

FRANCISCO, Papa. Carta do Papa Francisco para o evento "Economy of Francesco" (2020). Disponível em: http://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2019/march/documents/papa-francesco_20190304_pontcommissioneamericalatina.html. Acessado em: 12 jun. 2020.

FRANCISCO, Papa. *Carta Encíclica Laudato Si'*: Sobre o cuidado com a Casa comum (LS). São Paulo: Paulus/Loyola, 2015.

FRANCISCO, Papa. Discurso aos participantes do Congresso Mundial promovido pela Educação Católica com o tema: "Educar hoje e amanhã, uma paixão que se renova". Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2015/november/documents/papa-francesco_20151121_congresso-educazione-cattolica.html. Acesso em: 09/07/2023.

FRANCISCO, Papa. Discurso aos participantes na Plenária do Pontifício Conselho para a Cultura. Sala do Consistório. Sábado, 18 de novembro de 2017. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2017/november/documents/papa-francesco_20171118_plenaria-cultura.html. Acesso em: 12/03/2023.

FRANCISCO, Papa. Discurso do Papa Francisco aos participantes na Assembleia da Pontifícia Academia para a Vida (25/06/2018). Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2018/june/documents/papa-francesco_20180625_accademia-provita.html. Acesso em: 12/05/23.

FRANCISCO, Papa. Discurso do Papa Francisco aos Participantes no Encontro Mundial dos Movimentos Populares (2014) Disponível em: http://www.vatican.va/content/francesco/pt/letters/2019/documents/papafrancesco_20190501_giovani-impreditori.html. Acessado em: 12 jun. 2020.

FRANCISCO, Papa. *Exortação Apostólica Amoris Laetitia*: sobre o amor na família (AL). São Paulo: Loyola, 2016.

FRANCISCO, Papa. *Exortação Apostólica Evangelii Gaudium*: sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual (EG). São Paulo: Paulus/Loyola, 2013.

FRANCISCO, Papa. *Exortação apostólica Gaudete et Exsultate*: sobre o chamado à santidade no mundo atual. São Paulo: Loyola, 2018.

FRANCISCO, Papa. *Exortação Apostólica Querida Amazonia (QA)*. 2020. Disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazioneap_20200202_querida-amazonia.html. Acesso em: 07/07/2023.

FRANCISCO, Papa. Homilia da missa pelas vítimas dos naufrágios. Segunda-feira, 8 de julho de 2013. Texto disponível em: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130708_omelia-lampedusa.html. Acesso em 15/02/2023.

FRANCISCO, Papa. *Pacto Educativo Global – Instrumentum Laboris*. 2019. Acesso em: <https://www.educationglobalcompact.org/resources/Risorse/instrumentum-laboris-pt.pdf>. Disponível em: 05 out. 2021.

FRANCISCO, Papa. Viagem apostólica do Papa Francisco aos Emirados Árabes Unidos: documento sobre a fraternidade humana em prol da paz mundial e da convivência comum. 3-5 de fevereiro de 2019. Disponível em: http://www.vatican.va/content/francesco/pt/travels/2019/outside/documents/papafrancesco_20190204_documento-fratellanza-umana.html. Acesso em: 17/02/2023.

FREIRE, P. *Pedagogia do Oprimido*. 80 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2021.

FRIEDEN, J. A. *Capitalismo Global: história econômica e política do século XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2008.

GAFO, J. (ed.). *Fundamentación de la Bioética y manipulación genética*. Madrid: Comillas, 1988.

GAFO, J. *Bioética Teológica*. Madrid: Comillas / Desclée De Brouwer, 2003.

GAFO, J. *Bioética y Religiones: el final de la vida*. Madrid: Comillas, 2000.

GAFO, J. *Ética y biotecnología*., Madrid: Comillas, 1993.

GAFO, J. *Ética y ecología*. Madrid: Comillas, 1991.

GASDA, E. E. Globalização e migração: implicações ético-teológicas. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 41, n. 114, p. 191, 2009.

GASDA, E. E. Afinidades eletivas: Sintonia entre neoliberalismo, pentecostalismo evangélico, catolicismo reacionário e extrema direita. In: *XVII Simpósio Internacional Filosofia-Teologia*, 2022, Belo Horizonte. Filosofia e Teologia no Brasil, hoje: Questões, desafios e tarefas. Belo Horizonte, 2022. v. 1. p. 1-11.

GASDA, E. E. Bioética: interpelação à Igreja como comunidade de discernimento. *Rev. Pistis Prax.*, Curitiba, v. 5, n. 1, p. 207-230, jan./jun. 2013.

GIDDENS, A. *Sociology*. Oxford: Polity Press, 1990.

GIELEN, J. (ed.) *Dealing with Bioethical Issues in a Globalized World: normativity in bioethics*. Springer Reference, 2013.

- GOLDIM, J. R. A evolução da definição de Bioética na visão de Van Rensselaer Potter 1970 a 1998. Núcleo Interinstitucional de Bioética. Disponível em: <https://www.ufrgs.br/bioetica/bioetev.htm#Potter>. Acesso em 04/03/2022.
- GONZÁLES LOPES, I. Van Rensselaer Potter y Edgar Morin: cambios en el pensamiento ético contemporáneo. *Rev. Latinoam. bioet.* v. 12, n. 1, p. 46-61, 2012.
- GORE, T. *Confrontando a desigualdade de carbono: colocando a justiça climática no centro da recuperação do COVID-19*. Oxfam Internacional, 2020. Disponível em: <https://www.oxfam.org/en/research/confronting-carbon-inequality>. Acesso em 28/12/22.
- GRACIA, D. *Pensar a bioética: metas e desafios*. São Paulo: Centro Universitário São Camilo, Loyola, 2010.
- GUILLÉM GRACIA, D. De la bioética clínica a la bioética global: Treinta años de evolución. *Acta Bioética*. Chile, 2002, Vol. 9, nº 1, p. 27-39.
- GUIMARÃES, J. G. M.; ALVES, C. F. *O novo humanismo: paradigmas civilizatórios para o século XXI a partir do papa Francisco*. São Paulo: Paulus, 2022.
- GUIMARÃES, J. G. M. *et al.* *O novo humanismo: paradigmas civilizatórios para o século XXI a partir do papa Francisco*. São Paulo: Paulus, 2022.
- GUNSON, D. What Is the Habermasian Perspective in Bioethics? *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, n. 21, p. 188–199. 2012.
- HABERMAS, J. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro, 1989.
- HABERMAS, J. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. v. 1.
- HABERMAS, J. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997. v. 2.
- HABERMAS, J. *Mudança estrutural da esfera pública*. Rio de Janeiro: Ed. tempo Brasileiro, 1984.
- HABERMAS, J. *O futuro da natureza humana*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- HABERMAS, J. *Técnica e ciência como ideologia*. Lisboa: Edições 70, 1996.
- HABERMAS, J. *Teoria do agir comunicativo: racionalidade da ação e racionalização social*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012. v. 1.
- HABERMAS, J. *Teoria do agir comunicativo: sobre a crítica da razão funcionalista*. São Paulo: WMF Martins, 2012. v. 2.
- HARVEY, D. *O neoliberalismo. História e implicações*. São Paulo: Loyola, 2008.
- HAYEK, F. *The road to serfdom*. University of Chicago Press: Chicago, 1944.

HERMONT DE MELO, J. *O Corpo Perdido: uma análise bioética, antropológica cristã sobre a sociedade somática espetacular*. Belo Horizonte: FAJE, 2007. Dissertação de mestrado em Teologia não publicada.

HERRERA CONTRERAS, H. S.; PAULA, J. L. de; CHESINI, C. (Orgs). *Dicionário do Pacto Educativo Global*. Brasília: ANEC, 2021.

HEYER, K. E.; KEENAN, J. F.; VICINI, A. (Org.). *Building bridges in Sarajevo: the plenary papers from CTEWC 2018*. 1ed. New York: Orbis Books, 2019.

HOSSNE, W. S. PESSINI, L.; BARCHIFONTAINE, C. de P. de (Org.). *Bioética no século XXI: Anseios, receios e devaneios*. São Paulo: Loyola, 2017.

HUMMES, C. *Grandes metas do Papa Francisco*. São Paulo: Paulus, 2017.

IANNI, O. *Teorias da Globalização*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1996.

IMMING, C. V. Correntes da bioética frente às pessoas com deficiência. *Teocomunicação* Porto Alegre v. 40 n. 2 p. 106-146, maio/ago. 2010.

INSUA, J. T. Principialismo, bioética personalista y principios de acción en medicina y en servicios de salud. *Persona y Bioética*, v. 22, n. 2, p. 223–246, 2019.

INTERNATIONAL LABOUR ORGANIZATION. World Employment and Social Outlook: *Trends 2020*. Disponível em: https://www.ilo.org/global/research/global-reports/weso/2020/WCMS_734455/lang--en/index.htm). Acesso em 18/12/22

INTERNATIONAL LABOUR ORGANIZATION. World Social Protection Report 2017–19: *Universal social protection to achieve the Sustainable Development Goals*. Disponível em: https://www.ilo.org/global/publications/books/WCMS_604882/lang--en/index.htm. Acesso em 18/12/22

IVEREIGH, A. *A opção de Francisco: como evangelizar um mundo em mudança?*. Cadernos de Teologia Pública, v. 15, n. 139, p. 1-24, 2018.

JACQUEMIN, D. *A bioética e a questão de Deus*. Caminho secular de interioridade e de espiritualidade. São Paulo: Paulinas, 2000.

JAKSIC, F.; CAMUS, P.; CASTRO, S. *Ecología y Ciencias Naturales: Historia del conocimiento del patrimonio biológico de Chile*. Ediciones CASEB/DIBAM, Santiago, 2012.

JOÃO PAULO II, Papa. *Exort. apost. Ecclesia in America*, 20. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_22011999_ecclesia-in-america.html. Acesso em: 10/07/2023.

JUNGES, J. R. *Bioética: Hermenêutica e Casuística*. São Paulo: Loyola, 2006.

JUNGES, J. R. As interfaces da Teologia com a Bioética. *Perspectiva Teológica*. Belo Horizonte, v. 105, n. 37, p.105-122.

- JUNGES, J. R. *Bioética: hermenêutica e casuística*. São Paulo: Loyola, 2006.
- JUNGES, J. R. *Bioética: Perspectivas e desafios*. São Leopoldo: Unisinos, 1999.
- JUNGES, J. R. *Evento Cristo e ação humana: temas fundamentais de ética teológica*. São Leopoldo: UNISINOS, 2001.
- KEENAN, J. (org) *Ética teológica católica no contexto mundial*. Aparecida: Santuário, 2010.
- KUNG, H. *Projeto de ética Mundial*. São Paulo: Paulinas, 1993.
- LANFRANCHI, Marcelo Amaral. Modernidade, globalização e fé. *Pesquisas em Teologia*, [S.l.], v. 4, n. 8, p. 247-261, dec. 2021.
- LAZZARATO, M. *As revoluções do capitalismo*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2006.
- LECAROS. 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*, n. 1, 2016. Disponível em: <https://revistas.comillas.edu/index.php/bioetica-revista-iberoamericana/rt/printerFriendly/6770/6913>
- LEMOS, A.; LÉVY, P. *O futuro da internet: Em direção a uma ciberdemocracia planetária*. São Paulo: Paulus, 2014.
- LEOPOLD, A. *A Sand County Almanac, and sketches here and there*. New York: Oxford, 1987.
- LEOPOLD, Aldo. “*The Land Ethic*”, *a Sand County Almanac*. New York, Oxford University Press, Inc., 1949.
- LIBANIO, J. B. Globalização na perspectiva da fé. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 35, n. 95, p. 95-103, jan./abr., 2003.
- LOMBARDI, J. C. *Globalização, pós-modernidade e educação: história, filosofia e temas transversais*: Caçador: Universidade do Contestado, 2001.
- LÓPEZ, A. M. M.; CUNHA, J. R. da; ARRUDA, R. A. de. O multiculturalismo e a globalização. *Revista Eventos Pedagógicos*, Sinop, v. 3, n. 2, p. 301-307, mai./jul. 2012. p. 301-307.
- MACINTYRE, A. Theology, ethics and the ethics of medicine and health care: Comments on papers by Novak, Mouw, Roach, Cahill, and Hartf. *Journal of Medicine and Philosophy*, Oxford, n. 4, p. 435-443, 1979.
- MADRID, R. La bioética de Tristram Engelhardt: entre la contradicción y la postmodernidad. *Revista Bioética*, v. 22, n. 3, 2014, p. 441-447.
- MANZATTO, A. O Papa Francisco e a Teologia da Libertação. *Revista de Cultura Teológica*. São Paulo, v. 23, n. 86, p. 183-203, jul./dez. 2015.
- MARTINS, A. A. Ética social católica e saúde pública: em busca de uma bioética libertadora. *Perspectiva Teológica*, v. 51, n. 3, p. 461-480, 2019.

- MARTINS, A. A. Ética social católica e saúde pública: em busca de uma bioética libertadora. *Perspectiva Teológica*, v. 51, n. 3, p. 461, 2019.
- MEINCKE, S. Globalização neoliberal – desafio para igrejas e cristãos. *Estudos teológicos*, v. 47, n.1, p.127-143, 2007.
- MELO, E. A.; SANCHES, M. A.; MASSÉ-GARCÍA, M. C. A bioética teológica e sua pertinência no debate atual. *Rev. Pistis Prax., Teol. Pastor.*, Curitiba, v. 10, n. 2, 375-393, maio/ago. 2018.
- MIRANDA, M. De F. A Igreja entre a inculturação e a globalização. *Kairós Revista Acadêmica da Prainha*, v. 4, p. 9-28, jan./jun. 2008.
- MORO, U. V. Teologia e antropologia: aliança ou conflito?. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 23, n. 60, p. 163-174, 1991.
- MÜHL, E. H. Habermas e a educação: racionalidade comunicativa, diagnóstico crítico e emancipação. *Educação & Sociedade*, v. 32, n. 117, out.-dez. 2011.
- MURAD, A. *Ecoteologia: uma mosaico*. São Paulo, Paulus, 2016.
- MURAD, A. *Janelas abertas: fé cristã e ecologia integral*. São Paulo: Paulinas, 2022.
- MURAD, A.; REIS, E. V. B., ROCHA, M. A. (Orgs). *Direitos humanos e justiça ambiental: múltiplos olhares*. São Paulo: Paulinas, 2021, p. 131.
- MURAD, A.; TAVARES, S. S. (Orgs). *Cuidar da Casa Comum: chaves de leitura teológicas e pastorais da Laudato Si'*. São Paulo: Paulinas, 2016.
- NAESS, A. *Deep Ecology for the 21st Century*. Bostom: Shambhala, 1995.
- NAESS, Arne. The shallow and the deep, long-range ecology movement. A summary Inquiry: *An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, v. 16, n.1-4, p. 95-100, 1973.
- NOGUEIRA, Antônio Ronaldo Vieira. A Igreja dos pobres como nota da Igreja e marca da espiritualidade cristã: uma reflexão a partir de Jon Sobrino e do Papa Francisco. *Atualidade Teológica*. Rio de Janeiro, v. 19, n. 51, p. 606-621, set./dez., 2015.
- OLIVEIRA, R. A. A trindade como fundamento teológico da sinodalidade na Igreja. *ATeo*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 69, p. 248-279, jan./jun. 2022.
- ORTEGA Y ALAMINO, J. (Cardeal). *Encontro, diálogo e acordo: Papa Francisco, Cuba e Estados Unidos*. São Paulo, Paulus, 2017.
- OSTERHAMMEL, J.; PETERSSON, N. P. *Globalization: A Short History*. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- OTTAVIANI, E. S. Da comunidade eclesial ao Pacto Educativo Global: coordenadas pastorais no combate ao analfabetismo funcional. *Encontros Teológicos*, Florianópolis, v.36, n. 3, p. 579-605, set./dez. 2022.

OXFAM. *The Inequality Virus: Bringing together a world torn apart by coronavirus through a fair, just and sustainable economy*, 2021. Disponível em: <https://oxfamlibrary.openrepository.com/bitstream/handle/10546/621149/bp-the-inequality-virus-250121-en.pdf>. Acesso em 22/12/22.

PACTO EDUCATIVO GLOBAL. *Vademecum*. Disponível em: <https://www.educationglobalcompact.org/resources/Risorse/vademecum-portuges.pdf>. Acesso em: 08/07/2023.

PESSINI, L.; BARCHIFONTAINE, C. de P. *Problemas atuais de bioética*. São Paulo, São Camilo-Loyola, 2014.

PESSINI, L. As origens da bioética: do credo bioético de Potter ao imperativo bioético de Fritz Jahr. *Bioética*, v. 21, n.1, p. 9-19, 2013.

PESSINI, L. Elementos para uma Bioética Global. *Thaumazein*, Ano VII, v. 10, n. 19, Santa Maria, p. 75-85, 2017.

PESSINI, L. et al. *Bioética em tempos de globalização*. São Paulo: Loyola, 2015.

PESSINI, L. O que entender por bioética global?. *Revista de Educação*, Brasília, ano 41, n. 155, p. 12-25, jan./jun. 2018, p.14.

PESSINI, L. Prefácio. In: *Bioética Ponte para o futuro*. Edições Loyola, São Paulo, 2016, p. 11-16.

PESSINI, L. *Problemas atuais de bioética*. 8 ed. São Paulo: Loyola, 2007.

PESSINI, L.; BERTACHINI, L.; P. BARCHIFONTAINE, C. de; (orgs.). *Bioética, cuidado e humanização: bioética: das origens à contemporaneidade*. São Paulo: Loyola, 2014.

PESSINI, L.; P. BARCHIFONTAINE, C. de; (orgs.). *Bioética clínica e pluralismo: com ensaios originais de Fritz Jahr*. São Paulo: Loyola, 2013.

PESSINI, L.; SGANZERLA, A.; ZANELLA, D.C. *Van Rensselaer Potter: um bioeticista original*. São Paulo: Loyola, 2018. 270p.

PESSINI, Leo. As origens da bioética: do credo bioético de Potter ao imperativo bioético de Fritz Jahr. *Bioética*. v. 21, n. 1, p. 09-19. 2013.

PESSINI, Leo. *Bioética global em tempos de incertezas, perplexidades e esperanças*. Roma: Ministros dos Enfermos (Camilianos), 2019.

PIKETTI, T.. *O Capital no século XXI*. São Paulo: Intrínseca, 2014.

PIKETTY, T. *Capital e Ideologia*. São Paulo: Intrínseca, 2020.

PINTO, G. N. A invenção da bioética. *Scientia Iuris*, Londrina, v.18, n.2, p. 211-226, dez. 2014.

PIRES, A. C. Globalização, desconessionalização e espiritualidade evangélica no Brasil. *Estudos de Religião*, v. 24, n. 38, 25-36, jan./jun. 2010.

PONTIFÍCIO CONSELHO JUSTIÇA E PAZ. *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_po.html. Acesso em 10/07/2023.

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

POTTER, V. R. *Global bioethics: building on the Leopold legacy*. East Lansing: Michigan State University Press, 1988.

POTTER, V. R. Script do vídeo elaborado e apresentado para o IV Congresso Mundial de Bioética, 4-7 de novembro de 1998, realizado em Tóquio. *Mundo Saúde*. v. 22, n. 4, 1998.

POTTER, V. R. The Intellectual 'last will' of the first global bioethicist. In: MUZZURRO, A., SASS, Hans M. (Eds.) *Fritz Jahr and the Foundations of Global Bioethics*. Lit Verlag, 2012, p. 153-155.

POTTER, V. R. *Bioética global*. São Paulo: Loyola, 2018.

POTTER, V. R. *Bioética: ponte para o futuro*. São Paulo: Loyola, 2016.

PUENTE SÁNCHEZ, J. Habermas y la bioética. *Foro de Educación*, n.º 11, 2009, p. 167-174.

RAMOS, D. L. de P.; LUCATO, M. C. O conceito de pessoa humana na bioética personalista (personalismo ontologicamente fundado). *Rev. Pistis Prax., Teol. Pastor.*, Curitiba, v. 2, n. 1, p. 57-75, jan./jun. 2010.

RAND, A. *The virtue of selfishness: A new concept of egoism*. Signet/Penguin: New York, 1964.

RIBEIRO, G. L. Globalización y transnacionalización: perspectivas antropológicas y latinoamericanas. *Maguaré*, Bogotá, v. 11, p. 41-57, 1996.

RIBEIRO, J. F. S. *et al.* O Pacto Educativo Global do Papa Francisco: interlocuções com o Brasil. *Thaumazein*, Santa Maria, ano X, v. 16, n. 31, maio/ago., p. 70-90, 2023.

RIFKIN, J. *A Terceira Revolução Industrial*. São Paulo: Makron Books, 2011.

RIVAS, E. Direitos da Terra na perspectiva da Laudato Si' In: MURAD, A.; REIS, E. V. B., ROCHA, M. A. (Orgs). *Direitos humanos e justiça ambiental: múltiplos olhares*. São Paulo: Paulinas, 2021.

ROCHA DA CUNHA, T. *Bioética Crítica, Saúde Global e a Agenda do Desenvolvimento*, Brasília, Orientador: Cláudio Fortes Garcia Lorenzo Tese (doutorado) – Universidade de Brasília/Programa de Pós-Graduação em Bioética, 2014.

RODRIGUES, D. Novos movimentos religiosos: realidade e perspectiva religiosa. *Antropológicas*, v. 19, n.1, p. 17-42, 2008.

RODRIGUES, M. S. Os modelos explicativos da bioética e seus fundamentos filosóficos: semelhanças, diferenças e condições de aplicação. *VIII World Congress on Communication and Arts*, Salvador, p. 213-216, abr., 2015.

- ROLDÁN GARCIA. Teologia e Bioética. *Cadernos Teologia Pública*, São Leopoldo, Ano 2, n. 14, 2005
- ROYES I QUI, A. Comentarios al libro Los fundamentos de la bioética, de Hugo Tristram Engelhardt, *Revista de Calidad Asistencial*, v. 18, n. 7, p. 612-618, jan., 2003.
- SALAZAR, C.; MÁRQUEZ, F. El buen vivir y el no consumo como modelos de desarrollo desde la perspectiva de la bioética global. *Revista Latinoamericana de Bioética*, v. 17, n. 1, p. 168-183, 2016.
- SALTER, B.; SALTER, C. Bioethics and the Global Moral Economy: The Cultural Politics of Human Embryonic Stem Cell Science. *Science, Technology, & Human Values*, v. 32, n. 5, p. 554–581, set. 2007.
- SANCHES, M. A. Bioética e teologia - diálogo entre mínimos e máximos. *Estudos Teológicos*, v. 51, p. 172-185, 2011.
- SANCHES, Mário. A. *Bioética: ciência e transcendência*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- SANCHES, Mário. Bioética e teologia - diálogo entre mínimos e máximos. *Estudos Teológicos*, v. 51, p. 172-185, 2011.
- SANDEL, M. *Contra A Perfeição: Ética na Era da Engenharia Genética*. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2013.
- SCANNONE, J. C. “El Papa Francisco, ¿teólogo del pueblo?” *Criterio*. Disponível em: http://www.revistacriterio.com.ar/bloginst_new/2015/04/30/10691/. Acessado em: 12 jun. 2020.
- SCANNONE, J. C. Papa Francesco e la teología del popolo. *La Civiltà Cattolica*. v. 165, p. 571-590. 2014.
- SCANNONE, J. C. *A teologia do povo: Raízes teológicas do Papa Francisco*. São Paulo: Paulinas, 2019.
- SCHRAM, F. R., ANJOS, M. F., ZOBOLI, E. A questão das tendências epistemológicas e de fundamentação. In: ANJOS, M. F. dos; SIQUEIRA, J. E. (Org.). *Bioética no Brasil: tendências e perspectivas*. Aparecida: Ideias e Letras; São Paulo: Sociedade Brasileira de Bioética, 2007. p. 29-56.
- SCHWAB, Klaus. *A Quarta Revolução Industrial*. São Paulo: Edipro, 2016.
- SGANZERLA, A.; PESSINI, L.; ZANELLA, D. C. A bioética de Francisco: elementos para a construção de uma bioética global cristã. *Horizonte*, v. 18, n. 56, p. 675-701, maio/ago. 2020.
- SGRECCIA, E. *Un solo mundo: la etica de la globalizacion*. Barcelona: Paidós, 2003
- SGRECCIA, E. *A vida que podemos salvar: agir agora para pôr fim à pobreza no mundo*. Lisboa: Gradiva, 2011.
- SGRECCIA, E. *Manual de Bioética I: Fundamentos e Ética Biomédica*. São Paulo: Loyola, 1996.

- SGRECCIA, E. *The most good you can do: how effective altruism is changing ideas about living ethically*. New Haven: Yale University Press, 2015.
- SHELP, E. A. *Theology and Bioethics: exploring the foundations and frontiers*. Springer Dordrecht, 2013.
- SINGER, P. *A vida que podemos salvar: agir agora para pôr fim à pobreza no mundo*. Lisboa: Gradiva, 2011.
- SINGER, P. *Ética Prática*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- SINGER, P. *Practical Ethics*. New York: Cambridge University Press, 1993.
- SINGER, P. *The most good you can do: how effective altruism is changing ideas about living ethically*. New Haven: Yale University Press, 2015.
- SINGER, P. *Un solo mundo: la etica de la globalizacion*. Barcelona: Paidós, 2003.
- SÍNODO DOS BISPOS, XIV Assembleia Geral Ordinária. *A vocação e a missão da família na Igreja e no mundo contemporâneo*. Brasília: Edições CNBB, 2016.
- SOUSA SANTOS, B. de (org). *A globalização e as ciências sociais*. São Paulo: Cortez, 2002.
- SOUSA SANTOS, B. de. A globalização religiosa. Entrevista concedida a Orivaldo Pimentel Lopes Jr. *Cronos: R. Pós-Grad. Ci. Soc.* UFRN, Natal, v. 12, n.1, p. 158-160, jan./jun. 2011.
- STEGER, M. *Globalization, a very short introduction*. Oxford/New York: Oxford University Press, 2003.
- SUESS, P. *Dicionário da Laudato Si': sobriedade feliz: 50 palavras-chave para uma leitura pastoral da encíclica "Sobre o cuidado da casa comum" do Papa Francisco*. São Paulo: Paulus, 2017.
- SUSIN, L. C. Fazer teologia em tempos de globalização nota sobre método em teologia. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 31, n. 83, p. 97, 1999.
- TEN HAVE, H. GORDIJN, B. (orgs): *Hanbook of global bioethics*. Springer Reference, 2013.
- TEN HAVE, H. (Editor) *Encyclopedia of Global Bioethics*. 5 vol. Springer Science - Business Media Dordrecht 2016.
- TEN HAVE, H. *Global Bioethics. An introduction*. London/ New York: Routledge – Taylor & Francis Group, 2016a
- THEISEN, T. J. *A relação entre mundo da vida e sistema em Jürgen Habermas*. Belo Horizonte: FAJE, 2018. Dissertação de mestrado em filosofia não publicada.
- THEISEN, T. J. O Papa do fim do mundo: das influências teológicas às metas pastorais e desafios globais. *Pensar - revista eletrônica da FAJE*, v. 11, p. 99-112, 2020.
- TRIGO, P. *Papa Francisco: Expressão atualizada do concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulinas, 2019.

- TUMAINI CHUWA, L. *African indigenous ethics in global bioethics: Interpreting Ubuntu*. Springer: Dordrecht, 2014.
- TURRADO, J. L. F. La bioética desde la antropología y la teología. *Revista Selecciones de Bioética*. Pontificia Universidad Javeriana, ago. 2006.
- VEIGA-NETO, A. *et al. A educação em tempos de globalização*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.
- VELASCO, J. M. Dilemas genéticos y la Iglesia Católica. *Revista Iberoamericana de Bioética*, n. 03, p. 01-10, 2017.
- VELASCO, Juan Manuel Burgos. Las convicciones religiosas en la argumentación bioética. Dos perspectivas secularistas diferentes: Sádaba y Habermas-Rawls. *Cuadernos de Bioética*, v. 19, n. 65, p. 29-41, jan./abr. 2008.
- VICINI, A.; KENNAN, J. F. O futuro da Bioética. *Bioethikos*, São Paulo, v. 5, n. 1, p. 10-20, 2011.
- VICO PEINADO, J. Como hablar de “Bioética Teológica”? *Moralia*, Madri, v. 26, p. 439-473, 2003.
- VIDAL, M. *A ética civil e a moral cristã*. Aparecida: Santuário, 1998.
- VIDAL, M. *Moral Cristã em tempos de relativismos e fundamentalismos*. Aparecida: Santuário, 2007.
- VILELA, R. V. R.; JÚNIOR, O. da S. A. Confluências entre a bioética global e a ecologia integral. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 51, n. 3, p. 413-419, 2019.
- VOIGT, S. Jesus Cristo no Novo Testamento. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 62, n. 248, p. 771-792, out. 2002.
- WHITEHOUSE, P. J. The rebirth of bioethics: extending the original formulations of Van Rensselaer Potter. *The American Journal of Bioethics*, v. 3, n. 4, p. p. 26-31, 2003.
- WHO, World Health Organization. *Tracking Universal Health Coverage: 2017 Global Monitoring Report* (2017) Disponível em: https://www.who.int/healthinfo/universal_health_coverage/report/2017/en/. Acesso em 18/12/22.
- WOLFF, E.; MATIELLO, S. T. Espiritualidade ecológica para a humanização da casa comum: Aproximações a partir do cap. VI da Laudato Si. *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, v. 28, n. 96, p. 14-38, maio/ago. 2020.
- WORLD INEQUALITY REPORT 2018. Disponível em: <https://wir2018.wid.world/>. Acesso em: 17/12/22.

ANEXO ÚNICO: CASCATA DE PERGUNTAS

CAPÍTULO 1: ESQUEMA

Pergunta: Em que contexto surge a necessidade de uma bioética global? **Resposta:** Ela surge no contexto da globalização. **Pergunta:** O que é a globalização? **Resposta:** A globalização é um fenômeno dinâmico, com eventos marcantes e acelerados. **Pergunta:** Quase são as características desse fenômeno? **Resposta:** As características da globalização dependem da sua etapa. Ela é dividida em quatro etapas e a última, que nos interessa, é caracterizada pela expansão da internet e das redes, configuração dos blocos, financeirização do capitalismo, recessão global (subprimes), G20, avanço da China, Indústria 4.0, inteligência artificial e robótica, aquecimento global, crise dos refugiados. **Pergunta:** Por que se faz necessário falar sobre a globalização? **Resposta:** O fenômeno da globalização gera uma série de problemas bioéticos que precisam ser enfrentados. **Pergunta:** Esses problemas bioéticos já possuem respostas? **Resposta:** Sim, várias respostas são apresentadas no campo da bioética. **Pergunta:** Estas respostas são satisfatórias? **Resposta:** Não, as respostas bioéticas tradicionais (princípioalismo, contratualismo, personalismo e utilitarismo) são insuficientes e insatisfatórias. **Pergunta:** Por que estes paradigmas são insatisfatórios? **Resposta:** Porque são inadequados e/ou insuficientes. **Pergunta:** Mas, o que realmente caracteriza um problema bioético global? **Resposta:** O que torna um problema um problema global é a presença das características de escala mundial, interconexão, persistência, escopo geral e necessidade de ação global. O que torna uma questão um problema bioético é a presença de relevância específica para a saúde e para a vida humana e, também, quando representa um desafio normativo. Por fim, o que torna uma questão em um problema é a sua ambiguidade, sua situação e seu horizonte. **Pergunta:** Os paradigmas tradicionais, sendo insuficientes, como se pode fazer frente aos problemas e desafios da globalização? **Resposta:** Por meio de uma bioética global.

CAPÍTULO 2: ESQUEMA

Pergunta: O que é a bioética global? **Resposta:** É um esforço válido na clarificação e no desenvolvimento de respostas tanto aos desafios quanto os problemas advindos da globalização. **Pergunta:** Qual a origem da bioética global? **Resposta:** Pode-se identificar em Van Rensselaer Potter. **Pergunta:** Quais são os antecedentes do surgimento da bioética global? **Resposta:** Podem ser percebidas três frentes: *A Land Grant Ideology* e a *Wisconsin Ideia*; John Muir e os povos nativos; e

a contribuição de Aldo Leopold. **Pergunta:** Existem desdobramentos deste conceito de bioética? **Resposta:** Sim, são muito diversos e significativos. Pode-se perceber três estágios de desenvolvimento (ponte, global e profunda). **Pergunta:** A bioética global é aceita sem ressalvas? **Resposta:** Não, a bioética global é criticada por muitos autores. **Pergunta:** Quais são as críticas que ela recebe? **Resposta:** Que a bioética não traz nada de novo, que se trata apenas de uma bioética tradicional aplicada a uma escala mais vasta, que ela é uma forma de dominação ocidental. **Pergunta:** Diante desse cenário, qual a postura adotada? **Resposta:** Sustenta-se, ao contrário, que a bioética global é capaz de dar respostas aos problemas globais a partir de um horizonte ampliado que articula o que está faltando nas abordagens atuais. **Pergunta:** Qual é esse horizonte ampliado? **Resposta:** O horizonte ampliado da bioética inclui uma visão mais ampla do indivíduo, uma noção positiva de sociedade, foco no bem comum e uma ênfase na ação coletiva. **Pergunta:** Entendida nesse horizonte, qual é a tarefa da bioética global? **Resposta:** A bioética global é capaz de fornecer quatro tipos de respostas aos problemas bioéticos globais: um quadro ético global como alternativa ao dominante; diferentes formas de governança global; práticas globais inclusivas e um discurso crítico independente.

CAPÍTULO 3: ESQUEMA

Pergunta: Por qual razão a globalização é também um problema teológico? **Resposta:** Por causa das ameaças à criação e os riscos à dignidade humana. **Pergunta:** Que outros problemas são inflados por causa da globalização? **Resposta:** Religião transformada em mercadoria, mobilidade religiosa, banalização da diferença das religiões. **Pergunta:** Como o cristianismo reagiu à globalização? **Resposta:** Condenação, desinteresse, estratégia de expansão e diálogo. **Pergunta:** Como o Papa Francisco compreende a globalização? **Resposta:** Marcada pelo paradigma tecnocrático, homogêneo e unidimensional e que gera uma globalização da indiferença. **Pergunta:** Quais são as contribuições do Papa para a Bioética Global? **Resposta:** O conceito de ecologia integral, a insistência no diálogo e a importância da educação. **Pergunta:** Essa preocupação com a globalização e, por conseguinte, com a bioética global é genuína ou secundária no pontificado de Francisco? **Resposta:** Não se trata apenas de uma preocupação nítida, central e constante no nível teórico, mas também em nível prático. **Pergunta:** Quais são as evidências para sustentar essa ideia? **Resposta:** Francisco, ele mesmo, o deixa explícito em vários momentos, pessoas próximas a ele manifestam o mesmo entendimento e, finalmente, tal contribuição e preocupação se encontram alinhadas às linhas-guia do seu pontificado.

Pergunta: As contribuições de Francisco possuem conexões com outros elementos da história do cristianismo ou são exclusivas do seu pontificado? **Resposta:** As preocupações e contribuições de Francisco estão enraizadas na tradição cristã e na teologia. No entanto, apesar dessa continuidade ressalta-se que o pontificado de Francisco tem suas próprias características distintivas. **Pergunta:** Quais elementos na história da Teologia e da Igreja que sinalizam essa continuidade? **Resposta:** O olhar da teologia, fundamentado na Trindade e no enfoque ético-moral, já contém em si elementos bioéticos desde o seu início. **Pergunta:** Quais elementos podem ser destacados nessa continuidade? **Resposta:** A noção de salvação universal, que transcende as fronteiras individuais e abrange toda a humanidade manifestada nas promessas feitas a Abraão e Sara em Gn 17, e a mediação salvífica universal de Cristo em Ef 1,3-14; 2Cor 5,15; At 4,12. **Pergunta:** Então a teologia pode contribuir com a discussão bioética global? **Resposta:** Sim. **Pergunta:** Por quê? **Resposta:** Por três motivos: I) Porque a partir de seu método particular (*auditus e intellectus fidei*), a teologia cristã enfatiza a importância da dignidade da vida individual e coletiva, a responsabilidade ética diante da criação e a necessidade de promover a justiça, a solidariedade e o cuidado com o próximo; II) Desde o início, a teologia cristã aborda questões relacionadas à dignidade humana, à responsabilidade moral e ao cuidado com a vida em todas as suas fases (ex. o milagre realizado na Décapole em Mc7,31-37 e a parábola do Bom Samaritano em Lc 10,25-37); III) se a Teologia se afastar da discussão bioética, cria-se uma exagerada dependência da lei como fonte de moralidade e a sociedade fica privada da sabedoria e dos conhecimentos acumulados pelas tradições religiosas. Além disso, nas tradições religiosas existe uma consciência de que todos devem ter uma atitude profética diante daquilo que lhes é apresentado.