

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

Bioética entre globalização, universalismo e diversidade cultural [Bioethics between globalization, universalism and cultural diversity]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

| | |
|---------------|---|
| Item Type | Article |
| Authors | León Correa, Francisco Javier |
| Publisher | Centro Universitário São Camilo |
| Rights | Creative Commons Copyright (CC 2.5) |
| Download date | 2026-06-12 14:56:27 |
| Link to Item | http://hdl.handle.net/20.500.12424/214453 |

Bioética entre globalização, universalismo e diversidade cultural‡

Bioethics between globalization, universalism and cultural diversity

Francisco Javier León Correa*

RESUMO: A Bioética tem-se caracterizado por ser uma proposta prática de princípios éticos racionais, que pretendem uma validade universal, independentemente das culturas ou civilizações. Os direitos humanos fundamentais e, especialmente, o direito à vida e o direito à assistência a saúde, são a base conceitual da proposta bioética, e são considerados direitos universais a partir da Declaração da ONU. Essa proposta universal da Bioética deparou-se com vários obstáculos e desafios diferentes aos quais deve responder. Por um lado, a partir da ética do cuidado e do feminismo, tem-se insistido no atendimento ao paciente concreto, em sua especificidade, homem ou mulher, e não ao indivíduo racional abstrato. Por outro, a partir do comunitarismo e da ética da interculturalidade se insistiu no respeito às tradições comunitárias, tanto culturais, como sociais e éticas, e no consequente respeito à diferença no atendimento da saúde, por exemplo, com as populações indígenas na América Latina. A globalização acentuou essa tensão, com uma revolução dos meios de comunicação que leva a uma revolução nas transferências de pensamento, como analisa Sloterdijk¹, com propostas de éticas globais ou mundiais, que chocam as vezes com a exigência de adequação ao particular e respeito à identidade concreta e a multiculturalidade. Isso supõe atualmente um desafio para a Bioética tradicional, que pensamos deve se afrontar, tanto a partir da visão da ética do diálogo, como a partir da visão do personalismo e o comunitarismo, como complementação necessária do contribuído pela Bioética universalista ou global. Não é possível dar a resposta somente a partir dos princípios bioéticos, ou da bioética clínica, precisa-se de uma proposta a partir de uma bioética institucional e social, que ajude ao desenvolvimento de um debate plural sobre o papel da ética nas sociedades democráticas, empodere aos indivíduos e instituições, e leve ao diálogo entre as diversas eticidades existentes na América Latina.

PALAVRAS-CHAVE: Bioética. Diversidade Cultural. Direitos Humanos.

ABSTRACT: Bioethics has been characterized as a practical proposal of ethical, rational, principles which claim universal validity, independently of specific cultures or civilizations. The basic human rights and, specially, the right to life and the right to health care, are the conceptual basis of bioethical proposals, and these are taken, since United Nations Declaration as being universal. This universal proposal made by Bioethics faces several obstacles and different challenges to which it must respond. On the one hand, from the ethics of care and feminism one has been insisting on care for concrete patients, in their specificity, man or woman, and not an abstract rational individual. On the other, from communitarianism and the ethics of interculturality one has been insisting on respect for communitarian traditions, both cultural and social and ethical, and on the consequent respect for differences in health care, for example, with native populations in Latin America. Globalization deepened this tension, with a media revolution that leads to a revolution in thought transfers, in the words of Sloterdijk, with proposals of global or world ethics which sometimes is in conflict with the demand of adaptation to an individual and respect for the concrete identity and multiculturalism. This supposes at present a challenge to traditional Bioethics, which we think must be faced, both from the vision of the ethics of dialogue and from the vision of personalism and communitarianism, as a necessary complement to the contribution of universalist or global Bioethics. We cannot respond to this only from bioethical principles, or from clinical bioethics, and so a proposal is needed of an institutional and social bioethics, which may help the development of a plural discussion on the role of ethics in democratic societies, empowering individuals and institutions, and promoting a dialogue among several ethics now present in Latin America.

KEYWORDS: Bioethics. Cultural Diversity. Human Rights.

OS ANTECEDENTES: A PROPOSTA UNIVERSALISTA DA BIOÉTICA

Bioética global de Potter

Em “Bioética: uma ponte para o futuro” Potter² inaugura uma visão “global” da Bioética, como ética do meio ambiente, que deveria unir de novo a ciência e a filosofia,

e seria a ponte para salvar a humanidade de um progresso científico desumanizado. O mesmo Potter, em uma de suas últimas intervenções públicas, insistiu em seu conceito de “bioética global” sustentando que

“para um futuro a longo prazo teremos que inventar e desenvolver uma bioética política... a bioética mundial deve evoluir para uma bioética social em escala mundial politicamente ativa”³.

‡ Tradução por: ADL Traduções.

* Doutor em Filosofia. Faculdade de Medicina, Pontifícia Universidade Católica do Chile.

O princípio de responsabilidade para uma civilização científica e tecnológica: Hans Jonas

Jonas elabora a ética da responsabilidade e deseja complementar ou substituir o “imperativo categórico” kantiano por um princípio que haveria de tomar em consideração nossa responsabilidade por uma existência continuada da humanidade no futuro:

“Definitivamente desencadeado, Prometeo, ao que a ciência proporciona forças nunca antes conhecidas e a economia um infatigável impulso, está pedindo uma ética que evite, mediante freios voluntários, que seu poder leve os homens ao desastre. A tese deste livro é que a promessa da técnica moderna se transformou em uma ameaça, ou que a ameaça ficou indissolúvelmente unida à promessa”⁴.

Portanto, não basta uma ética da prudência é necessário uma ética do respeito, fundamentada no temor ao próprio perigo que somos capazes de prever.

“A justificativa de uma ética tal que já não permaneça circunscrita ao âmbito imediato e interpessoal de nossos contemporâneos terá que se prolongar até a metafísica, pois só a partir da metafísica cabe fazer a pergunta de por que, em geral, deve haver homens no mundo; de por que é, portanto, válido o imperativo incondicional de garantir sua existência futura”⁵.

Em todo caso, deverá ser uma ética da responsabilidade centralizada nesse novo dever do homem, de preservar sua própria espécie, diante a uma ciência sem valores, nem responsabilidade que nos promete uma utopia de progresso indefinido.

O principialismo na Bioética: uma proposta universal somente norte-americana?

Uma das correntes da Bioética mais difundidas globalmente é o principialismo norte-americano, com sua proposta de quatro princípios fundamentais “prima facie”, que seriam aplicáveis a todos, e instrumentação por meio da deliberação como método. Implementou-se sobre tudo, na tarefa de assessoria dos comitês de ética da pesquisa e de ética assistencial ou de hospitais.

Para universalizar a proposta, Beauchamp e Childress⁶ recorrem a dois meios: um, coletar o que parece-lhes mais apropriado de diversas teorias éticas, já que nenhuma acaba de convencer-lhes do todo; e dois, realizar uma fundamentação não extensa no sentido da abrangência de sua proposta. Não pretendem realizar uma nova teoria ética, somente uma metodologia de aplicação prática aos casos

ético-clínicos do âmbito médico e, para isso, recorrem ao fundamento do “sentido moral comum”, pouco definido e com amplas possibilidades de universalização e aceitação, como de fato ocorreu. O sucesso da proposta principialista norte-americana se deve a sua função prática na tomada rápida de decisões, que acompanha o afazer médico, mas sua mesma indeterminação deu lugar a múltiplas variantes e diversas fundamentações, e a uma ampla contestação e correções do modelo principialista, especialmente na Europa e América Latina.

É evidente e se critica a ótica norte-americana de alguns autores, como Engelhardt, por exemplo⁷. Também é bem conhecida a proposta de hierarquização de Diego Gracia em uma Bioética de princípios fundamentais absolutos de nível 1, que seriam os de não-maleficência e justiça; e princípios relativos de nível 2, o de autonomia e o de beneficência⁸, e, recentemente, realizamos uma proposta de distinção entre princípios fundamentais e instrumentais, a partir da complementaridade entre a ética dialógica e a personalista⁹, com a maximização dos quatro princípios, proposta por Maliandi¹⁰.

Os desafios à universalidade: a ética ecológica, a ética feminista e o comunitarismo

Nos textos de ética ecológica, critica-se sobretudo o racionalismo moderno que tem levado à dominação da natureza e à atual crise ecológica¹¹. Arne Naess, fundador da “deep ecology”, é um decidido partidário da multiculturalidade diante do universalismo:

“A reclamação pela diversidade de formas de vida, da noção de sustentabilidade naessiana, supõe também o respeito pela diversidade de culturas, tão seriamente ameaçada pelo modelo de sociedade tecnoindustrial. Direcionada para a sustentabilidade, a comunidade local encontra-se organizada com base em um modelo autosuficiente e descentralizado, ao mesmo tempo que promove as relações cooperativas entre membros... a cooperação e a autosuficiência contribuem para a autorrealização”¹².

Deveríamos substituir a realização individualista capitalista que se estende a todo o planeta pela realização global por meio das comunidades particulares.

As relações da Bioética com o feminismo, ou mais concretamente, com a ética filosófica promovida pelo feminismo, não têm sido muito cordiais em seu início¹³. O desenvolvimento da Bioética como ética clínica tem levado, por

um lado, a uma fundamentação de ética prática, pragmática, bem utilitarista; e, por outro, a uma renovada ética racionalista, com aspirações universalistas, deontológica e centralizada nos princípios éticos da ação. Contra o primeiro reage o feminismo a partir da defesa ética da situação injusta, vulnerável e vulnerada, da mulher em uma civilização economicista, individualista e liberal. Contra o segundo, opõe o feminismo a ética do cuidado, a atenção às circunstâncias e ao caso concreto, a “outra visão” e escutar a “outra voz”, com o posto que lhe corresponde no agir humano aos sentimentos e mundo afetivo¹⁴. Além da autonomia liberal, o princípio de proteção dos mais vulneráveis; e além do racionalismo de princípios normativos, a ética do cuidado¹⁵.

O feminismo ressalta o papel da experiência e a perspectiva particular direciona a atenção para o contingente e o contexto da vida cotidiana. Berlinguer elabora nesse sentido uma “bioética do cotidiano” – complementar da posição feminista – que se afaste dos grandes temas de debate tecno-científico¹⁶; isso é compartilhado por alguns dos defensores da ética do cuidado e está na mesma linha de algumas das obras escritas pela feminista Agnes Heller, da busca de novas legitimações, a partir da pós-modernidade¹⁷. Benhabid, a partir de um feminismo crítico com a pós-modernidade, propõe que “o outro concreto” substitua ao “outro generalizado”, no raciocínio moral, para realmente levar em conta os indivíduos, com sua própria história e com sua própria identidade, a partir de um criticismo situacional e comunitarista¹⁸.

O comunitarismo por sua parte, desenvolveu há tempos uma fundamentada crítica ao universalismo liberal, com autores como MacIntyre¹⁹ ou Charles Taylor²⁰, ainda que, às vezes, a crítica parte a partir do mesmo liberalismo, como, por exemplo, no comunitarismo de Michael Walzer²¹. Pérez Adán destacou recentemente, que o debate não é entre o comunitarismo e o liberalismo, mas entre uma visão social da pessoa e uma visão individualista²². A sociologia proporciona uma visão diacrônica da vida humana, a pessoa aparece como relação, como família: nascemos em uma família, dentro de uma comunidade. Nesse mesmo sentido, Amitai Etzioni destaca as implicações morais da mudança social com uma contundente crítica à racionalidade dos comportamentos humanos assumida pela economia neoclássica e suas implicações neoliberais²³. O comunitarismo, definitivamente, promove uma visão decididamente multicultural com tradições diversas no seio de um mesmo país.

Essas três correntes são anteriores à reflexão crítica sobre a globalização, que é um fenômeno mais recente. Temos que

verificar quais são os desafios éticos que agora são estabelecidos pela globalização e como devem ser enfrentados.

Globalização também cultural diante da diversidade

As desigualdades e as injustiças econômicas e sociais, surgidas em consequência da globalização, tem sido bastante criticadas e foi destacada a necessidade da ética na globalização econômica. A globalização não é algo ocidental, somente produto do neocapitalismo, mas um fenômeno histórico mais amplo que se dá entre civilizações. Diante das posições de rejeição ao neocapitalismo ligado à globalização, ou à perplexidade de alguns liberais por não serem entendidos ao pretender globalizar a riqueza e o progresso econômico, é necessário destacar a justa participação equitativa de todos nas oportunidades globais²⁴, e a necessidade do respeito à diversidade dentro da globalidade, assim como do respeito à pessoa além do sistema. O título do último livro de Amartia Sen é bastante significativo: “Primeiro a gente”.

Aplicação em escala mundial do neoliberalismo utilitarista

A globalização tem inevitavelmente levado à difusão de um neoliberalismo utilitarista que se enfrenta com as tradições próprias dos diferentes países e continentes.

Mas o utilitarismo como proposta ética, se não se apoia em outros pressupostos, conduz a duas conhecidas aporias, assinaladas por Apel, que são relevantes também no momento de tratar a crise ecológica global produzida: o utilitarismo não pode dizer de maneira definitiva, no que deve consistir a utilidade, que sempre é utilidade quanto a algo; e, em segundo lugar, não pode aduzir nenhum argumento de por que, ao maximizar a utilidade, devem ser salvaguardados também os interesses dos outros e inclusive, a princípio, devem-se salvar igualmente os interesses de todos os indivíduos²⁵.

O neoliberalismo econômico propõe que o sistema de mercado regule e limite a funcionalidade das instituições, já que seria “valorativamente neutro”, mas isso não é consistente, pois atrás dessa “absolutização quase naturalista e empirista das coerções funcionais do sistema de mercado esconde-se a convicção utilitarista de que a economia capitalista de mercado – e ela sozinha – conduz a uma maximização da utilidade total da economia popular, e em tal medida conduz ao bem-estar de todos os homens”²⁶. Aqui há uma clara valorização ética utilitarista que está presente na visão neoliberal da economia e que não

deixa muito espaço para a ética interpessoal da ação, ou para a política da justiça social, nem para uma ética intercultural.

De todas as formas,

“as diferenças entre os seres humanos continuarão existindo por muita globalização, aproximação e troca dada entre eles. Isso nos permite continuar confiando na inesgotável criatividade das diversas formas de vida humana. Por outro lado, que os homens sempre conseguem se encontrar por meio de verdadeiros problemas e que, no fundo, nunca deixaram de estar ligados. Não seria, pelo menos, um consolo poder pensar que o que hoje denominamos globalização não somente é o resultado da ação de exploradores e colonizadores ambiciosos, mas que também se deve a nossa busca de outros seres humanos e a nossa intuição de que existe um vínculo profundo entre eles?”²⁷.

Conflito, identidade, interculturalidade

O conflito é algo intrínseco à globalização precisamente por seu ataque e perturbação da identidade grupal e individual, que põe em perigo as diferentes culturas. Diante disso, Maliandi – a partir de sua ética dialógica baseada na ideia da superação dos conflitos – pergunta-se se é possível uma ética da globalização. Alguns dizem que somente seria possível a ética do darwinismo social, mas é perigoso: “no âmbito biológico as espécies evoluem, mediante a sobrevivência dos mais aptos; mas se se pretende aplicar isto mesmo à vida moral, se estará desfigurando o sentido básico desta última”, seria um regresso a uma

“situação pré-contratual sem códigos normativos; impossibilita toda reflexão moral, e sobretudo desdenha a justiça e, portanto, não pode se erigir coerentemente como ética normativa”²⁸.

Por outro lado, a identidade individual depende em grande medida da identidade social e cultural: “Espera-se que desenvolvamos em uma medida considerável nossas próprias opiniões, pontos de vista e atitudes para as coisas, mediante a reflexão solitária. Mas, não é assim como funcionam as coisas no caso das questões importantes, como a definição de nossa identidade. Esta queda definida sempre em diálogo e, às vezes, em luta, com as identidades que nossos outros significativos querem reconhecer em nós”²⁹. Ainda que prescindamos de nossos pais ou da comunidade cultural onde nos formamos, o diálogo com eles dura toda a vida. A autenticidade é vista em nossa sociedade moderna como respeito à “diferença”, à “diversidade” e, inclusive, ao “multiculturalismo”.

No plano social, a compreensão de que as identidades individuais se formam em diálogo aberto, não configurado por um roteiro social previamente definido, transformou a política do reconhecimento em um plano de igualdade para todos, em algo central e acentuado³⁰. Não é somente a forma apropriada de uma sociedade democrática. Sua rejeição e a negação de seu reconhecimento são vistos como uma forma de opressão. E, precisamente, a negação do reconhecimento das diferenças culturais é um dos principais motivos de rejeição do processo econômico e cultural da globalização.

Mas, a simples escolha de diferentes formas de ser e de cultura não as transforma exatamente em iguais; a mera diferença não pode ser, por si mesma, fundamento de uma igualdade de valor, nem por parte das culturas minoritárias, nem por parte da cultura preponderante na globalização:

“Se homens e mulheres (e culturas) são iguais, não é porque sejam diferentes, mas porque por cima da diferença existem certas propriedades comuns ou complementares que têm certo valor: são seres capazes de amor, de memória ou de reconhecimento dialógico. Unir-se no mútuo reconhecimento da diferença (ou seja, do valor igual de identidades pessoais e culturais diferentes), requer que compartilhem algo mais do que este único princípio, temos que compartilhar também certas normas de valor nas quais as identidades em questão, demonstram-se iguais”³¹.

Multiculturalismo: valores e limites

Alguns autores atuais apresentam uma visão negativa dessas comunidades culturais intermediárias, que têm um papel preponderante nas visões éticas do comunitarismo. MacIntyre comenta que, se é um erro “buscar infundir à política do Estado, os valores e mecanismos próprios das pequenas comunidades, um erro maior ainda é supor que exista algo bom nas comunidades como tais”, somente por serem pequenas, pois se não realizam as virtudes da justa generosidade e a deliberação comum, as comunidades sempre são propensas a se corromper pela estreiteza de olhares, a complacência, o prejuízo contra os estranhos e outras deformações³².

Por sua parte, Touraine fundamenta toda sua visão de um mundo no qual não sabemos se “poderemos viver juntos”, pela existência de um duplo afastamento do sujeito racional: estamos em uma “desmodernização”,

que se libera à força dos mercados ou impérios, e não a esquemas racionais universais, por um lado, e perante o florescimento da “desinstitucionalização”, por outro, pois se rompem as estruturas nacionais e sociais, e produz-se a clausura do sujeito em comunidades cada vez mais fechadas³³.

Outros autores têm uma visão mais positiva do fenômeno, por exemplo, Habermas pensa que é possível o diálogo entre os mundos religiosos – de comunidades mais ou menos fechadas – e os mundos do naturalismo cientificista de nossa época, sempre que cada grupo respeite o outro como “interlocutor válido”³⁴.

O grande valor da multiculturalidade é precisamente o que nos defende desse atomismo social, devolve-nos um grupo com o qual compartilhar nossos projetos de vida e nossos ideais morais comuns. Diante da cultura globalizada, tecnocrática e burocrática, nos devolve a importância do particular, do “nosso”, do “diferente”. É a afirmação dos valores próprios de cada cultura, diante das tentativas de imposição global dos valores de uma cultura dominante. E, também, a afirmação de uns laços sociais que nos ajudam a autorrealizar-nos, a ser mais autênticos, mas não no sentido neoliberal individualista, mas na relação com os outros do próprio grupo social.

A cultura particular é a que nos proporciona esses “horizontes de sentido” – na terminologia de Taylor – que nos leva a uma vida mais rica e plena que a simples maximização dos bens materiais econômicos oferecidos pela globalização com maior ou menor acerto.

Existem numerosas propostas de um novo contrato social entre culturas, que evite os excessos: “O fanatismo por um lado, o desarraigo, por outro: aí estão de alguma maneira as duas figuras imorais que um contrato humano entre culturas deve evitar se não quer iludir a questão ética, entre o erro das paixões culturais e o suplício uniforme de sua despersonalização”³⁵. Assim, não só podemos, mas devemos nos estabelecer a ambiguidade moral de cada cultura, reconhecer seus instintos violentos ou pacíficos, suas inclinações humanas ou inumanas, seus atos de liberdade ou de tirania, em resumo “ser capaz de fazer do não-eu um ser tão sensível como o eu”, graças ao instinto original da compaixão pelo outro.

Em palavras de um autor latino-americano, deveríamos preservar o direito à diferença, sim, “mas afastado dos impulsos de purificação nos quais as diversas encarnações se revelaram plenas de violência. O mestiço é o

contrato livre. O clone é o contrato imposto. Os novos valores, fundamentados sobre o vigor da discussão e do acordo entre cidadãos, não podem se forjar mais que na evolução vital, natural e, portanto, aventurada da mestiçagem entre culturas”³⁶.

Daqui provém sua força e também os limites éticos da própria multiculturalidade. É um bem para o indivíduo e as diversas sociedades porque proporciona esses horizontes de sentido culturais e morais necessários nesse mundo fragmentado, mas, por sua vez, tem seus limites no reconhecimento e respeito de uma base fundamental universal da ética: os bens humanos básicos ou os direitos humanos fundamentais não podem ser transgredidos por nenhuma cultura particular em razão do respeito a sua própria identidade cultural³⁷.

Cabe a tolerância ou o respeito perante a injusta violação dos direitos humanos fundamentais? Mas também podemos nos perguntar: Existem uns direitos humanos universais, e com eles uns deveres éticos para com os outros também universais? Que é igual à pergunta, se existe uma dignidade de todos os seres humanos, ou de todos os cidadãos, que todo o mundo compartilha, universalista e igualitária: este conceito de dignidade – moderno e por sua vez, tradicional, segundo Juliana González – é o único compatível com uma autêntica sociedade democrática. Multiculturalidade e pluralidade implicam “assumir a tolerância... como aceitação básica das diferenças”, mas por sua vez, implicam quanto ao outro e por isso, os direitos humanos são “o paradigma ético, a ‘tabela de valores’ de nosso tempo” e um mínimo ético irrenunciável³⁸.

A formulação atual dos direitos humanos foi acusada, às vezes, de constituir “um desejo de homogeneizar e globalizar o mundo, de acordo com a forma peculiar do Ocidente” ou de conseguir uma convergência supracultural dominada pela cultura ocidental. É necessário respeitar a peculiaridade de cada cultura sem prevalências de nenhuma em particular, mas não é impossível a universalidade dos valores que afetam a humanidade em seu conjunto, e os direitos humanos são o exemplo mais claro dessas equivalências interculturais, e nasceram com essa vocação de universalidade³⁹.

Por isso, Touraine propõe não falar de multiculturalidade, mas de “pluralidade de modos de modernização”, dentro do reconhecimento das diversas culturas, mas sob a aceitação de todas do universalismo moral dos direitos humanos e das particulares experiências históricas⁴⁰.

RESPOSTA AOS DESAFIOS ÉTICOS DA GLOBALIZAÇÃO

Propostas de uma Ética universal

Existem várias propostas de uma “ética universal minimalista”, diante das propostas filosóficas “maximalistas”, que teriam duas condições:

1. O reconhecimento do princípio de universalização da justiça. Segundo alguns autores neoliberais, os habitantes do primeiro mundo não estariam obrigados moralmente pelo princípio de justiça a ajudar aos do terceiro mundo, se parte podem morrer de inanição. Somente poderiam exercer livremente o princípio de beneficência e extrapolar a lealdade convencional, dentro do grupo ou país em que estão a uma solidariedade pós-convencional de igualdade de direitos de todos para a sobrevivência de toda humanidade. Mas isso se contrapõe à existência de um princípio de justiça, que necessariamente deve ser universal.
2. Os valores das diversas culturas, e inclusive o princípio de universalização, devem ser interpretados sem recorrer a uma perspectiva ou doutrina particular compreensiva, que seria culturalmente dependente. Segundo alguns autores, tal seria, por exemplo, uma filosofia metafísica, ou inclusive kantiana.

Por isso, na proposta de Hans Küng de uma Ética mundial, por exemplo, propõe-se um “ethos mundial”, que não deve ser uma superestrutura que se imponha sobre as supérfluas éticas específicas das diversas regiões ou filosofias, mas somente um “mínimo necessário de valores, padrões e atitudes básicas comuns”⁴¹. Por sua parte, Walzer propõe uma “moralidade tênue, mas universal”:

“As pessoas, ao pensar e falar acerca da justiça, encontram-se na maioria dos casos, em um terreno familiar e estabelecem os mesmos temas – como a tirania política e a opressão dos pobres – ... (e o que digam) será imediatamente acessível àqueles que não sabem nada acerca de suas convicções. Qualquer um que considere isto, encontrará aqui algo que reconhece. A soma destes reconhecimentos é o que entendo por moralidade mínima”⁴².

Essa ética minimalista surge, portanto, das experiências de compartilhar interculturalmente um mínimo de valores comuns, que é algo positivo, mas não constitui uma resposta

suficiente ao desafio ético, que apresenta a globalização: não é possível fundamentar uma política comum responsável, por exemplo, com base nos valores compartilhados, ocasional e temporariamente, por diversas formas maximalistas de moralidade, culturalmente dependentes. Devem ser compartilhados valores comuns de um modo mais forte.

Reformulação da proposta da ética dialógica como uma ética universal

A partir de correntes analíticas foram realizadas propostas de uma ética pluralista que recolhe do universalismo, a reivindicação de uma natureza humana – como conceito formal – mas evita os fundamentalismos e discriminações ligados à proposta de um único modo de vida aceitável. Orellana, por exemplo, assume do relativismo, o respeito pela diversidade, sem cair no extremo de tolerar qualquer forma de vida, inclusive aquelas que atentam, precisamente, contra a natureza humana⁴³.

A ética do discurso é uma das mais relevantes contribuições realizadas para reabilitar a filosofia prática no final do século XX, e deveria servir-nos para afrontar os desafios da globalização neste século XXI. É necessária uma ética da responsabilidade na era da ciência – escreve recentemente Apel – e a ética do discurso não somente compete ao diálogo interpessoal entre “interlocutores válidos”, mas também à corresponsabilidade pelas atividades coletivas, de forma que possa nos permitir a solução de conflitos nesta civilização globalizada.

É necessária uma ética política para a organização em escala mundial dessa responsabilidade solidária nesta era da ciência, que nos leve a relações internacionais baseadas na solução pacífica dos conflitos, sem violência:

“Tanto recurso a procedimentos estratégicos (por exemplo, ameaça de revanche e semelhantes), conforme necessário; tantos esforços em mecanismos consenso-discursivos e solução de conflitos (por exemplo, “Medidas geradoras de confiança”), conforme possível”⁴⁴.

As pessoas, após dialogar, não podem simplesmente retornar a suas visões maximalistas culturalmente dependentes, mas que “estão obrigadas a cooperar na busca de soluções universalmente aceitáveis, para os problemas morais comuns”.

Não somente é necessária, como também possível uma ética universal para superar o desafio da globalização, mas não pode ficar em uma demonstração empírico-in-

ditiva dos “valores comuns” (bem parecido com o senso moral comum de Beauchamp e Childress em Bioética), e de um acordo para o caso concreto sobre esta base, ainda que isto seja muito útil. Não bastam as declarações universais de direitos, ainda que possam ter influência política e utilidade; também são necessárias declarações universais dos deveres ou responsabilidades morais, dentro do marco racional da ética do discurso⁴⁵.

A partir da Bioética: pluriprincialismo diante do relativismo

A partir da Bioética se realiza a proposta de princípios fundamentais. Além da proposta principlista norte-americana, temos posições de fundamentação dialógica de valor universal:

“O fato de que os princípios não possam (salvo exceções), serem cumpridos de maneira plena, não os relativiza, nem os transformam em princípios meramente ‘formais’. Somente indica, a meu critério – assinala Maliandi – que, tanto a aplicação concreta, como o cumprimento (a ‘observância’), podem ser feitos de forma gradativa. Aqui aparece uma relação hierárquica: é mais importante a maximização da indenidade dos quatro princípios que a observância específica de qualquer um deles”⁴⁶.

Ao serem quatro princípios fundamentais e que podem estar em conflito, é necessário postular um metaprincípio, que não é ainda o critério para estabelecer a moralidade da ação, mas o critério para manipular as interrelações dos princípios: o metaprincípio é “a exigência de maximizar a harmonia entre os quatro princípios”, que o cumprimento de cada um, não lese nenhum dos outros.

Esse é o eixo da “ética convergente” de Maliandi: o *a priori* da conflitividade, e o metaprincípio de convergência, que obrigam ao esforço por manter o equilíbrio entre os princípios fundamentais. Essa fundamentação pode muito bem servir para a ética em geral, e para a bioética em particular, para o diálogo intercultural e para abordar as tensões emergentes da globalização.

A resposta bioética: de uma ética clínica a uma bioética social

A Bioética é um campo importante de promoção dos direitos humanos fundamentais – especialmente, o direito à vida e à saúde – e de análise das consequências práticas da justiça em nossas sociedades. Muitos problemas em ética clínica não

fazem referência exclusivamente à relação médico-paciente, mas a defeitos institucionais que estão na base de muitas queixas dos usuários de nossos hospitais. Para afrontar os desafios da globalização é necessário passar de uma ética clínica para uma bioética institucional e social, onde analisemos também a ética das políticas de saúde, da gerência das instituições de saúde, da distribuição de recursos, das condições de trabalho dos profissionais da saúde, etc. Mas, a intenção vai ainda mais além: ajudar no desenvolvimento de um debate plural sobre o papel da ética, nas sociedades democráticas, e das relações de respeito entre as diversas culturas, uma ética de respeito à diversidade⁴⁷.

Empoderamento do sujeito, das instituições ou dos grupos sociais mais vulneráveis

Além de promover o efetivo respeito dos direitos humanos e, especialmente, do direito à vida, o direito à saúde, e a autonomia da pessoa no atendimento da saúde, a bioética deve ajudar no empoderamento do sujeito que dialoga, e no desenvolvimento da ética nas instituições de saúde. Assim, ajudará a essa “corresponsabilidade coletiva”, a partir da qual podemos encarar as coerções funcionais sistêmicas da política, o direito e a economia de mercado, que caracterizam o processo de globalização⁴⁸.

No caso do atendimento da saúde, as consequências para a saúde da globalização, assim como dos profundos problemas sociais e políticos de alguns países – guerras, instabilidades tribais, etc. – exigem uma intervenção internacional que, às vezes, pode se confrontar sobre a soberania de cada Estado nacional. Se vemos, por exemplo, os casos de sistemas bem defeituosos de saúde, podemos apelar para a solidariedade universal, a partir do princípio de beneficência, mas a bioética nos proporciona os instrumentos universais para poder ajudar, a partir da não-maleficência e da justiça, a impor obrigações de saúde mínimas para os Estados, dentro das obrigações da sociedade global que Habermas destacou recentemente⁴⁹.

A partir da análise bioética devemos tentar, definitivamente, contribuir para o debate político e social, quais são os “mínimos éticos” na saúde e o que representam os direitos humanos fundamentais à vida e ao atendimento da saúde. E, isso, a partir de uma perspectiva universalista que não impeça o diálogo aberto com as diversas eticidades e valores culturais de cada nação ou povo da América Latina.

Bioética e interculturalidade: o diálogo entre as diversas eticidades na América Latina

O respeito pela autonomia e diversidade na bioética leva a se adaptar às culturas próprias de cada civilização, ao mesmo tempo que permite também adotar medidas que possam ser universalmente exigíveis.

A Bioética tem como uma de suas missões servir de ética intercultural e fomentar o diálogo entre as diversas eticidades existentes na América Latina, diálogo no qual estão incluídas as diversas éticas das populações indígenas, com as quais devemos interagir. Aqui é importante o princípio de solidariedade com a própria diversidade axiológica⁵⁰.

A dinamicidade está ligada – para Salas, a partir da ética intercultural – ao conflito normativo e de valor, não só entre as diversas culturas, mas também dentro de cada cultura: o conflito não é lesivo para o futuro da vida humana, mas é “a forma apropriada com a qual se conquista um projeto de humanidade, o mais universal possível, de acordo com as limitações próprias de mundos de vida dissimiles”⁵¹. Nisso, concorda com a proposta convergente de Maliandi.

A Bioética é diálogo e nesse sentido é uma ferramenta para salvar o conflito e construir esse diálogo intercultural.

Nos ajuda a praticar a ética como esforço e componente de uma cultura humana da convivência. A formação em Bioética tem entre suas finalidades, a aptidão para estabelecer consensos e evitar dissensos⁵², e por isso, pode servir para o diálogo intercultural, baseado no reconhecimento mútuo. Reconhecimento negativo, como expõe Honneth⁵³ ou Margalit⁵⁴, para evitar a humilhação, desprezo ou crueldade com grupos sociais desvalorizados ou desestimados pela sociedade, e construir uma sociedade decente, na qual as instituições não humilhem os indivíduos. Mas também positivo, como reivindicação das diversas culturas⁵⁵ e como reivindicação ética, que leve a decisões políticas de justiça e de avanço na igualdade social⁵⁶. Reconhecimento que está na base da ética e que pode se basear no diálogo, mas também além, nas experiências fundamentais, que aparecem e sustentam a maioria dos discursos sobre interculturalidade, experiências como a da identidade, o reconhecimento, o diálogo, o encontro, a solidariedade⁵⁷.

A interculturalidade também deve nos guiar no momento decisivo na análise de uma bioética institucional e social, de estabelecer a cooperação e diálogo no estabelecimento de prioridades na saúde, especialmente, na América Latina⁵⁸.

REFERÊNCIAS

1. Sloterdijk P. Actio in distans. Sobre os modos de formação telerracional do mundo. *Nômadias* 2008; 28: 22-33.
2. Potter VR. *Bioethics, Bridge to the Future*. New Cork: Prentice Hall; 1971.
3. Potter VR. Conferência inaugural do Congresso Mundial de Bioética, Gijón, 2000. Recolhida por Parenti FR. *Bioética e Biopolítica na América latina*. In: Acosta J, *Bioética para a sustentabilidade*. Havana: Centro Félix Varela; 2002: 171-184.
4. Jonas J. O princípio de responsabilidade. Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Barcelona: Herder;1995: 15.
5. Jonas J. Ob.cit: 17.
6. Beauchamp TL, Childress JF. *Princípios de ética biomédica*. Barcelona: Masson SA; 1999.
7. Torralba F. O que é a dignidade humana. Ensaio sobre Peter Singer, Hugo T. Engelhardt e John Harris. Barcelona: Herder; 2005: 272-273.
8. Gracia D. Prólogo. In: Beauchamp T, Childress JF. *Princípios de ética biomédica*. Barcelona: Masson; 1999: 9-15.
9. León FJ. Dos princípios da Bioética Clínica a uma Bioética Social para o Chile. *Rev Médica do Chile* 2008; 136: 1084-1088.
10. Maliandi R. Ética: dilemas e convergências. *Questões éticas da identidade, a globalização e a tecnologia*. Buenos Aires: Editorial Biblos, Edições UNLa ;2006.p. 95-128.
11. Marcos A. Propostas para uma ética ambiental. *Ética ambiental*. Valladolid: Universidade de Valladolid; 2001.p. 121-158.
12. Speranza A. *Ecologia profunda e autorrealização*. Introdução à filosofia ecológica de Arne Naess. Buenos Aires: Biblos;2006.p.99.
13. López de la Vieja MT. Ética e gênero. Em: García Gómez-Heras JM (Coord.). *Dignidade da vida e manipulação genética*. Bioética, Engenharia genética, Ética feminista, Deontologia Médica. Madri: Biblioteca Nueva; 2002.p. 141-173.
14. Grimshaw J. A ideia de uma ética feminina. Em: Singer P. (Ed.) *Compêndio de Ética*. Madri: Alianza Editorial; 1995.p. 655-666.
15. León FJ. Ética do cuidado feminista e bioética personalista. *Pessoa e Bioética* 2008; 12 (30): 53-61.
16. Berlinguer G. *Bioética cotidiana*. México: Siglo XXI; 2002.
17. Heller A. *A revolução da vida cotidiana*. Barcelona: Ediciones Península; 1982. Heller A. *Uma filosofia da história em fragmentos*. Barcelona: Gedisa; 1999.
18. Benhabib S. O Ser e o Outro na ética contemporânea. *Feminismo, comunitarismo e pós-modernismo*. Barcelona: Gedisa; 2006.p. 255-258.

19. MacIntyre A. Animais racionais e dependentes. Por que nós os humanos precisamos as virtudes. Barcelona: Paidós Básica; 2001.
20. Taylor Ch. A ética da autenticidade. Barcelona: Paidós Ibérica; 1994.
21. Walzer M. (Ed.) Toward a Global Civil Society. Providence: Berghahn Books; 1997.
22. Pérez Adán J. Adeus estado, bem-vinda comunidade. Madri: EIUNSA; 2008.p. 110-112.
23. Etzioni A. A dimensão moral. Madri: Palabra; 2007.
24. Sen A, Kliksberg B. Primeiro a gente. Barcelona: Deusto; 2007.p. 13-26.
25. Apel KO. Ob.cit. p.102.
26. Apel KO. Ob.cit. p.144-145.
27. Kozlarek O. O humanismo no diálogo entre Europa e América Latina.In: Rösen J, Kozlarek O.,Coordenadores. Humanismo na era da globalização. Desafios e perspectivas. Buenos Aires: Biblos; 2009.p.121-128; 127.
28. Maliandi R. Perturbações da identidade grupal e individual em um mundo globalizado. In: Ob cit.p. 44-49
29. Taylor Ch. Ob cit.p. 69.
30. Serrano V, Cortina A, Cruz M, De Garay J, Muguerza J, Vallespín F. Ética e globalização. Cosmopolitismo, responsabilidade e diferença em um mundo global. Madri: Biblioteca Nueva; 2004.
31. Taylor Ch. Ob.cit.: 88.
32. MacIntyre. Ob.cit.: 167.
33. Touraine A. Poderemos viver juntos? México: Fundo de Cultura Econômica; 2000.
34. Habermas J. Entre naturalismo e religião. Barcelona: Paidós; 2006.
35. Béji H. Que futuro para o pluralismo cultural? In: Bindé J. Para onde se direcionam os valores? México: Fundo de Cultura Econômica; 2006.p. 266-273.
36. Portella E. A cultura do século XXI: Clonagem ou mestiçagem? Em: Bindé J. Para onde se direcionam os valores? México: Fundo de Cultura Econômica; 2006.p.274-279.
37. Garza MT. Consensos e dissensos em Bioética e Biopolítica. Em: González J (Coord) Dilemas de Bioética. México: UNAM, Comissão Direitos Humanos e Fundo de Cultura Econômica; 2007.p. 228-239.
38. González J (Coord) Dilemas de Bioética. México: UNAM, Comissão Direitos Humanos e Fundo de Cultura Econômica; 2007.p.251.
39. Vidal M. Orientações éticas para tempos incertos. Bilbao: Desclée de Brouwer; 2007. p.104.
40. Touraine A. Um novo paradigma para compreender o mundo de hoje. Barcelona: Paidós Ibérica; 2005.p.201.
41. Küng H (editor).Reivindicação de uma ética mundial. 5ª ed.Barcelona: Trotta; 2002.p. 3-5.
42. Walzer M. Ob cit.p. 4-7.
43. Orellana Benado M.E. Próximos distantes. Santiago: Edições UDO; 2011.
44. Apel KO. Ob cit.p. 91.
45. Apel KO. Ob cit.p. 187-188.
46. Maliandi R. Ob cit.p. 176-177.
47. León FJ. Ob cit; 2008.p. 1085.
48. Apel KO. Ob cit. p. 92-112.
49. Habermas J. Do estado nacional à sociedade global. In:Entre naturalismo e religião. Barcelona: Paidós; 2005.p.315-354.
50. Salas R. Ética Intercultural. (Re)leituras do Pensamento Latino-americano. Santiago: LOM Edições; 2003.p.231-240.
51. Salas R. Ob cit.p. 236.
52. González J (Coord.) Ob cit.p.247-256
53. Honneth A. A luta pelo reconhecimento. Barcelona: Gedisa; 1996.
54. Margalit A. A sociedade decente. Barcelona: Paidós; 1997.
55. Benhabid S. As reivindicações da cultura. Igualdade e diversidade na era global . Buenos Aires e Madri: Katz Barpal Editores; 2006.
56. Fraser N. Justice interruptus. London: Routledge; 1997.
57. Esquirol JM. Si mesmo e os outros. Das experiências existenciais à interculturalidade. Barcelona: Gerder; 2005.
58. Lolas F, Douglas K M, Quezada A (Ed.) Prioridades na saúde e saúde intercultural. Santiago: CIEB, Universidade do Chile; 2007.

Recebido em: 03 de janeiro de 2012.
Aprovado em: 31 de janeiro de 2012.