

Globethics Repository

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

Ética ambiental e bioética global [Environmental Ethics and Global Bioethics]

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 | Roland Schramm, Fermin |
| Publisher | UNESCO |
| Rights | Creative Commons Copyright (CC 2.5) |
| Download date | 2026-04-14 09:46:44 |
| Link to Item | http://hdl.handle.net/20.500.12424/216497 |

Ética ambiental e bioética global

Environmental Ethics and Global Bioethics

Fermin Roland Schramm*

Resumo

A ética ambiental, ou "ecoética", é uma ética aplicada que aborda a moralidade do tipo de relações práticas que o ser humano estabelece com a natureza, e tendo em conta a competência biotecnocientífica que transformou o *homo faber* e o *homo sapiens* em *homo creator* (Anders, 1992), capaz de produzir não só produtos técnicos e culturais, mas também "naturais" para satisfazer suas necessidades e desejos. Por isso pode-se dizer que o ser humano se tornou o agente moral de uma relação que tem como paciente moral a própria natureza. Mas isso levanta a questão de saber se é possível estabelecer algum consenso para resolver os conflitos envolvidos pela prática de "criação" ou se haveria, de fato, um "colapso do consenso" (Engelhardt Jr., 2012) que levaria à impossibilidade de resolver, *inter alia*, tais conflitos a partir de uma "bioética global". Neste artigo propomos uma análise conceitual que pretende esclarecer esta questão.

Palavras-chave: agente moral, bioética global, ética ambiental, natureza, paciente moral.

Resumen

La ética ambiental, o "ecoética" es una ética aplicada que discute la moralidad de las relaciones prácticas que el ser humano establece con la naturaleza. Tiene en cuenta la competencia biotecnocientífica que transformó el *homo faber* y el *homo sapiens* en *homo creator* (Anders, 1992), capaz de producir productos no sólo técnicos y culturales, sino también "naturales" para satisfacer sus necesidades y deseos. Por eso podemos decir que el ser humano se convirtió en el agente moral de una relación que tiene a la naturaleza como su paciente moral. Esto plantea la pregunta acerca de si es posible establecer algún consenso para resolver los conflictos involucrados en la práctica de "creación" o si hubo, en realidad, un "colapso del consenso" (Engelhardt Jr., 2012) que conduciría a la imposibilidad de resolver, entre otras cosas, este tipo de conflictos desde una "bioética global". En este artículo se propone un análisis conceptual que pretende aclarar esta cuestión.

Palabras clave: agente moral, bioética global, ética del medio ambiente, naturaleza, paciente moral.

Summary

Environmental ethics, or "ecoethics", is an applied ethics which discusses the morality of the type of practical relations that the human being establishes with nature, and taking into account the biotecnocientific competence, that turned the *homo faber* and the *homo sapiens* into a *homo creator* (Anders, 1992), capable of producing not only technical and cultural products, but also "natural" one to satisfy their needs and desires. So we can say that the human being became the moral agent of a relationship that has as moral patient the nature itself. But this raises the question whether it is possible to establish some consensus to resolve the conflicts involved in this practice of "creation" or if there exists, in fact, a "collapse of the consensus" (Engelhardt Jr., 2012) that would lead to the impossibility to solve, *inter alia*, such conflicts from a "global bioethics" point of view. In this article we propose a conceptual analysis that seeks to clarify this issue.

Keywords: moral agent, global bioethics, environmental ethics, nature, moral patient.

* Pesquisador/professor Titular de Ética Aplicada e Bioética da ENSP/FIOCRU, rolandschram@yahoo.com.br

Introdução

A “ética ambiental” é conhecida também como “ecoética” ou “ecofilosofia”, e pode ser vista como “uma disciplina recente atenta às relações que o ser humano mantém com a natureza” (Bégin, 2003).

Dito de forma um pouco mais precisa, a ética ambiental pode ser conceituada como o âmbito da ética aplicada que se ocupa da moralidade do tipo de relação que os humanos estabelecem com seu entorno natural (ou “ambiente” ou *oikos*), relação na qual se destacam, em particular, os efeitos irreversíveis e problemáticos dos poderes e biopoderes humanos graças à aplicação das ferramentas da tecnociência e da biotecnociência sobre os ecossistemas e tendo em vista o futuro da vida sobre a Terra.

Considerando que tais “efeitos irreversíveis” – tidos como pertinentes para a análise moral - se referem a um “mundo em crise”, cujas partes estão cada vez mais inter-relacionadas; isto é, dizem respeito a um Mundo Globalizado, podemos falar em “bioética global” para denotar o estudo da moralidade da práxis humana que se dá neste “mundo globalizado” e que pode ser considerada, *mutatis mutandi*, como um sinônimo de “ética ambiental”, sobretudo se termos em conta o referente mais amplo constituído pelo assim chamado “ambiente total”, e que é formado pelos ecossistemas, os humanos, suas técnicas, suas práticas e suas representações, a serem avaliadas do ponto de vista de algum sistema de valores, que pode ser compartilhado, ou não, pelos agentes envolvidos. Em suma, a extensão da “bioética global” pode ser vista como igual àquela da “ética ambiental”, pelo menos se considerarmos que ambas podem referir-se ao conceito de “ambiente total”.

A partir deste ponto de vista podemos encarar a moralidade desta práxis no Mundo Globalizado. Mas, aqui, surge uma primeira pergunta “incômoda”, formulada, por exemplo, pelo bioeticista norte-americano H. T. Engelhardt Jr., e que visa saber se, neste “mundo globalizado”, é possível um “consenso moral”, e isso se considerarmos que “[a] maioria dos debates morais [atuais é] insolúvel”, visto que a “condição moral contemporânea” seria caracterizada por “guerras culturais

que fragmentam as reflexões bioéticas em campos sectários de contenda” e que estão “fundadas em uma diversidade moral insolúvel” (Engelhardt, 2012:19-40); ou seja, Engelhardt pergunta se não haveria, em última instância, um colapso do consenso que se expressaria em uma “falta de consenso quanto a todas as principais questões da vida humana”, “colapso” que implicaria em “não se vislumbrar no horizonte nenhuma solução para nossas controvérsias”, sendo que os “desacordos perenes” estariam “expressos em estilos de vida morais incompatíveis” e envolveriam “visões de mundo divergentes”; e porque - mais radicalmente - “as pessoas não estão em desacordo apenas em relação a determinadas questões morais, mas geralmente também em relação ao caráter de base da própria moralidade” (Engelhardt, 2012:20-22). Em suma, para o bioeticista norte-americano não haveria consenso moral possível, e tão somente um “colapso” nas tentativas de construir tal consenso; razão pela qual seria impossível resolver as controvérsias morais como aquelas abordadas pela ética ambiental no contexto global.

Aqui deixaremos esta questão polêmica em aberto, mas devemos lembrar que existem autores que defendem posições diferentes e que reconhecem, por um lado, uma “pluralidade de princípios” e a existência de uma conflituosidade intrínseca ao próprio ethos, representada, por exemplo, pelos “dilemas” morais (como defende Engelhardt), mas que reconhecem, também, por outro lado, a “exigência” de estabelecer “convergências” capazes de “maximizar a harmonia” entre os princípios contrapostos envolvidos; o que seria “nada mais - mas também nada menos - que a busca do equilíbrio entre as funções contrapostas da razão.” (Maliandi, 2006:11-12)

De fato, podemos repensar tal questão a partir de um ponto de vista mais concreto e, portanto, em princípio delimitável; ou seja, que considere que os “efeitos irreversíveis” da práxis humana implicam um novo tipo de responsabilidade do *homo sapiens* (que “pensa”, “simboliza”, “representa”, “comunica”...) visto que este já é também *homo faber* (que “faz” e “desfaz”, “constrói” e “destrói”), e que - de acordo com Günther Anders - vem assumindo, ao longo de sua história, as caracte-

rísticas de *homo creator*, em princípio capaz de “transformar a si mesmo em matéria prima, isto é, em um homo matéria” para satisfazer seus desejos e necessidades. Mas, deste ponto de vista - que poderíamos chamar também de antropológico - a passagem “do estado de *homo faber* para aquela de *homo creator*” constituiria uma revolução - que Anders denominou “terceira revolução” -, pois nós nos teríamos tornados, enquanto espécie, capazes de “gerar produtos da natureza, que não fazem parte [da] categoria de ‘produtos culturais’, mas da própria natureza”, podendo-se literalmente “falar de segunda natureza [visto que] existem processos e pedaços da natureza que nunca tinham existido antes de os criarmos”; ademais, neste novo contexto produtivo, o que mudaria seriam também as coordenadas éticas, pois “[o]s atuais imperativos morais vêm da técnica e parecem tornar ridículos os postulados morais dos nossos antepassados, não somente aqueles da ética individual, mas também aqueles da ética social.” (Anders, 1992:11-15). É esta nova competência humana, que – para Anders – se dá num contexto de tecnocracia “definitiva e irrevogável”, que deve ser um objeto da bioética ambiental, mas sabendo que tal competência é paradoxalmente “um estado artificial em que, nós humanos, acabamos por nos enfiar”, o que só foi possível porque “a capacidade de mudar nosso mundo [e] nós mesmos, pertence paradoxalmente à nossa ‘natureza’” (Anders, 1992:4). É neste novo contexto “paradoxal” de transformação e “antropologização” crescente do ambiente total que se situa a problemática da ética ambiental e da bioética global.

Caracterizando a problemática da ética ambiental e da bioética global

De acordo como o filósofo Gilbert Hottois, a ética ambiental pode ser considerada - do ponto de vista disciplinar (ou “interdisciplinar”) - como um novo campo da ética, mas também - do ponto de vista prático - como uma “nova atitude ética”, marcada por uma ruptura com as concepções tradicionais da ética que dominaram “a tradição moral, metafísica e religiosa” da cultura ocidental; considerada essencialmente antropocêntrica e que estaria, por isso, na origem de nossa crise

ecológica atual; e que implicaria - para tentar sairmos dela - de uma reformulação “dos postulados metafísicos e teológicos” que sustentam “a representação do homem na natureza”, assim como de “um rearranjo da sociedade (modos de vida, economia, política)” (Hottois, 2006:396). Dito de forma mais precisa, esta “nova atitude” referir-se-ia a:

1. um novo objeto para a ética, representado pelo “mundo natural não humano” que teria adquirido um valor moral em si;
2. uma nova temporalidade, referente ao futuro, inclusive de longo prazo, e referente, em particular, às “gerações futuras”;
3. uma nova escala espacial, pois diria respeito “à totalidade da biosfera terrestre”;
4. uma nova qualidade da ação humana, pois esta implicaria em “modificações rápidas e irreversíveis da ordem natural”, como as transformações ecossistêmicas, o desaparecimento de espécies e a criação de espécies transgênicas;
5. por fim, um novo método de abordagem da problemática, diferente da “abordagem racional analítica típica da objetivação científica” e do “domínio técnico”, e consistente em uma abordagem “holística, que não separa as partes do todo, o sujeito do objeto, o fato e o valor”, e que não se separa “da emoção e da intuição”, ao contrário do “conhecimento calculador” tradicional (Hottois, 2006:396).

De fato, esta “nova” concepção ética, representada pela ética ambiental, foi objeto de contestações, sustentadas no argumento de que a cultura ocidental não seria “monolítica”, nem meramente - e diríamos “reducionisticamente” - antropocêntrica, visto que, por exemplo, o próprio cristianismo admite uma ampliação do campo dos entes e seres dignos de consideração moral. Este foi, em particular, o caso de São Francisco de Assis (1182-1226) que, em seu Cântico das Criaturas, canta: “Louvado sejas, meu Senhor, com todas as tuas criaturas” e que identifica os “irmãos” Sol, Lua, Estrelas, Vento, Ar, Água, Fogo, e “nossa

irmã a mãe Terra, que nos sustenta e governa”¹, podendo-se, portanto, dizer que “no seio do judaísmo e do cristianismo” coexistem a tradição da “conservação da natureza primitiva” e aquela de uma “humanização progressiva ao longo de uma cooperação entre o homem e a natureza, atenta a não violentá-la excessivamente” (Hottois, 2006:397).

Entretanto, do ponto de vista conceitual, a concepção da ética ambiental como sendo não antropocêntrica - ou antiantropocêntrica - encontra necessariamente o problema de saber se os seres e sistemas naturais possuem um valor intrínseco ou “objetivo”, independente da avaliação humana (isto é, se têm valor em si mesmos), ou se esta avaliação é, de fato, sempre uma operação feita pelo homem e, portanto, em última instância, de origem antropocêntrica (isto é, que só têm valor para nós).

Como exemplo extremo da postura “antiantropocêntrica” há, por exemplo, a assim chamada ecologia profunda do filósofo norueguês Arne Naess, denominada Ecosophia T (Naess, 1989). Esta se refere à “unidade e diversidade da vida” (p. 163) e considera que “a natureza tem valor em si” (p. 34); se baseia em “uma visão de mundo ou sistema inspirado pelas condições de vida na esfera”, onde “tudo está intimamente interconectado” (p.38), preocupando-se não somente das relações que o homem estabelece com o Mundo, mas também das inter-relações existentes entre todos seus seres e sistemas; inter-relações que não podem, portanto, ser reduzidas ao corte antropocêntrico representado por um individualismo que considera os seres vivos (organismos, rios, paisagens, ecossistemas, culturas) independentes os uns dos outros, quando, de fato, deveriam ser considerados como partes interconectadas de um todo, indicado pelo termo Mundo e entendido como “totalidade de pertencimento” ou “conjunto de objetos que possuem o mesmo modo de ser (o ‘mundo sensível’, o ‘mundo inteligível’, o ‘mundo sublunar’), diferentemente de um simples ‘somatório’” (Cassin, 2004:819). Por isso, Naess propõe um novo referencial constituído pela reformulação (de fato uma extensão) do imperativo ético kantia-

no, que seja capaz de dar conta deste novo campo da ética, afirmando: “[a] máxima de Immanuel Kant ‘você nunca deve utilizar outra pessoa como mero meio’ é expandida na Ecosofia T em ‘você nunca deve utilizar qualquer ser vivo somente como meio’” (Naess, 1989:174).

Mas a ecologia profunda pode ser criticada quando for considerada como uma ética baseada em “postulados fundamentalistas” ou em um “universalismo dogmático”, pois se um valor é “intrínseco”, ele se imporia logicamente a todo o mundo e não respeitá-lo seria um erro, uma falta ou um “pecado” condenável sem mais. Mas esta postura é também questionável (inclusive logicamente), pois, em última instância, são ainda os humanos (antropoi) que postulam a existência de valores intrínsecos, isto é, “não antropocêntricos”, inclusive se considerarmos o contexto “global”, como tentaremos mostrar a seguir.

O conceito de “globalização” e sua avaliação moral

“Globalização” indica o contexto atual mais amplo das práticas humanas, cuja moralidade é objeto de análise ética, e que pode ser entendida de duas maneiras distintas, embora não separadas.

(a) Num primeiro sentido, pode ser entendida com o significado de a globalização do mundo colocar desafios à bioética, sendo que tais desafios remetem a características específicas da globalização - e das práticas vigentes nela - que devem ser descritas mostrando quais são, como se manifestam e porque são relevantes do ponto de vista moral. Neste primeiro sentido, um desafio que o fenômeno da globalização coloca à ética poderia ser aquele desta ter que abandonar antigos paradigmas normativos, por considerá-los impraticáveis nas sociedades democráticas e pluralistas contemporâneas, como seria o caso do tradicional paradigma hipocrático, baseado nos princípios morais absolutos (ou supostamente tais) *primum non nocere*, *bonum facere*, que deveriam ser “suspensos” para adotar um novo paradigma, baseado em princípios *prima facie* - isto é, “não absolutos” e contextualizados -, supostamente mais adaptado às novas contingên-

1 <http://www.caminhosdeluz.org/13.htm>

cias tanto locais como globais, como são aquelas que remetem à complexidade e conflituosidade do mundo contemporâneo, visto como um mundo permanentemente “em crise”. Isso faria com que determinados padrões éticos devam, em substância, ser contextualizados e adaptados a tais novas contingências, não podendo mais ser considerados como válidos “absolutamente”, visto que se referem a este Mundo Globalizado e “em crise”.

Em realidade – de acordo com o sociólogo Ulrich Beck - a Globalização implicaria em termos que nos debruçar sobre uma “sociedade mundial de risco”, em uma época em que “os lados obscuros do progresso determinam cada vez mais os contrastes sociais”, pois se antes “o que não estava à vista de todos era negado”, agora “a autoameaça” - representada pelos perigos nucleares, as mudanças climáticas, a crise financeira e o assim chamado terrorismo, dentre outros - ter-se-ia tornado “o movente da política”; e isso porque tais “autoameaças” seguiriam “em pleno o copião da sociedade do risco”, no qual os riscos: “(1) não são socialmente delimitáveis no espaço nem no tempo, (2) não são imputáveis baseando-se nas regras vigentes da causalidade, da culpa, da responsabilidade e (3) não podem ser compensados, nem cobertos pelo seguro”, pois “onde os seguros privados negam sua proteção - como no caso da energia nuclear e da tecnologia genética - supera-se sempre a fronteira entre riscos calculáveis e perigos incalculáveis”, visto que “os perigos potenciais são produzidos industrialmente, externalizados economicamente, individualizados juridicamente, legitimados tecnicamente e minimizados politicamente”; em suma: porque “o sistema de regras do controle ‘racional’” frente “aos potenciais de autodestruição” pode ser visto como “um freio de bicicleta aplicado a um avião intercontinental.” (Beck, 2011).

(b) Num segundo sentido, pode-se entender que a bioética insta a globalização a justificar moralmente as implicações de suas práticas, caracterizadas por uma espécie de homogeneização planetária das relações econômicas, políticas e sociais, e que são consideradas moralmente questionáveis; ou seja, mostrando e desconstruindo o que pode estar “atrás do espelho” da globalização, como a paradoxal exclusão de boa parte da

humanidade de um processo que, por definição, deveria ser inclusivo e mais integrado. Em particular, este pedido de justificação faz sentido se consideramos que a palavra globalização indica uma característica das sociedades contemporâneas: a interconexão planetária dos meios de comunicação e do mercado econômico-financeiro, a proliferação de organismos supranacionais e internacionais, e a difusão de modelos e estilos de vida e de consumo padronizados (Lunghi, 2006).

Mas os dois sentidos distintos da relação ética global–globalização podem ser vistos também como vinculados, pois a globalização desafia a bioética e a bioética questiona a globalização, e isso no duplo sentido de: (a) a globalização desafiar a bioética a ter em devida conta seus aspectos concretos (ou pragmáticos) e (b) a bioética instar a globalização a justificar moralmente os efeitos que são, ou podem ser, negativos do ponto de vista da qualidade de vida dos que não se beneficiam da globalização, senão de todos.

Por isso, a globalização pode ser imaginada como um fenômeno objetivo a ser descrito de forma fidedigna em suas características pertinentes pelas ciências da vida e as ciências humanas e sociais, a fim de poder servir de base referencial para uma avaliação ética e bioética, e como uma realidade moralmente questionável devido a seus efeitos considerados daninhos por alguns, que acompanham os eventuais efeitos considerados positivos por outros, e que acompanham as percepções sobre tais efeitos, os quais podem ter implicações bioéticas e biopolíticas significativas.

Mas, de fato, a globalização é, para alguns, “o que devemos fazer se quisermos ser felizes” e, para outros, “a causa da nossa infelicidade”, sendo, entretanto, para todos, “o destino irremediável do mundo, um processo irreversível [que] nos afeta a todos na mesma medida e da mesma maneira” (Bauman, 1999:7).

Em suma, a globalização “divide enquanto une – e as causas da divisão são idênticas às que promovem a uniformidade do globo”, pois ela vem acompanhada de um “processo ‘localizador’”, sendo que “conjuntamente, os dois processos intimamente relacionados diferenciam nitidamente as condições existenciais de populações inteiras

e de vários segmentos de cada população”, o que faz com que “o que para alguns parece globalização, para outros significa localização; o que para alguns é sinalização de liberdade, para muitos é um destino indesejável e cruel”, pois “ser local num mundo globalizado é sinal de privação e degradação social”; sendo que a globalização pode ser também “progressiva segregação espacial (...) separação e exclusão.” (Bauman, 1999:8-9)

A bioética global: os fenômenos e suas percepções morais

De um ponto de vista epistemológico, a globalização pode ser vista como um fenômeno que se manifesta a um observador competente para observá-lo, de acordo com suas estruturas perceptivas e cognitivas, e para avaliá-lo, de acordo com sua competência moral. Neste sentido, competência cognitiva e competência moral são condições necessárias para perceber corretamente a globalização, a qual pode ser vista - como já vimos - como um fenômeno que deve ser descrito, da maneira mais fidedigna possível, em suas características, o que é, em primeiro lugar, um problema epistemológico e, em segundo lugar, um problema também da ética aplicada, a qual, por ser aplicada, deve satisfazer a condição necessária de referir-se a descrições fidedignas de conflitos morais, para, a partir disso, poder aplicar suas ferramentas normativas específicas que visam dirimir tais conflitos na prática.

Por isso, a bioética global pode ser concebida como uma caixa de ferramentas para a avaliação das transformações (consideradas positivas ou negativas) nos âmbitos do “fazer” (poiesis) e do “agir” (práxis) no contexto do “mundo vital” (Lebenswelt). Neste sentido, o universo do discurso da globalização coincide, em substância, com aquele referente ao mundo vital, formado por seres humanos, animais e ambientes naturais, tendo em conta que sua dimensão conhecida como “mundo natural” se encontra cada vez mais entrelaçada com as dimensões técnica, científica e sociocultural, razão pela qual se pode afirmar que o mundo vital atual está cada vez mais transformado pelo saber-fazer tecnocientífico e biotecnocientífico, tornando-o um mundo que, a rigor, não é mais natural e, sim, transformado por este tipo

de saber-fazer (além de ser cada vez mais “virtualizado” pelas tecnologias da informação).

Em suma, a globalização é um fenômeno real complexo e híbrido, ao mesmo tempo “natural”, “técnico” e “sociocultural” que precisa ser encarado como fato e como problema, pois diz respeito tanto à qualidade de vida presente e futura como às próprias condições de possibilidade da vida enquanto tal, como parecem estar mostrando fenômenos visíveis (como a poluição) e fenômenos cada vez menos invisíveis como o aquecimento do ambiente natural e a redução da camada de ozônio, por exemplo. Acreditamos que seja este o campo real e problemático a ser abordado pela Bioética Global.

Considerações finais

As problemáticas da ética ambiental, da bioética (referentes à moralidade da práxis humana no Mundo Vital) e da própria ética aplicada (distinta, mas não separada da metaética) podem ser integradas na orientação proposta pela provável fundador da bioética em 1970, o oncologista VR Potter (1911-2001) e que, em 1988 (Potter, 1970), tem proposto também o termo “bioética global” para reformular a problemática bioética como um todo.

Numa avaliação que fiz alguns anos atrás (2009), considerei que “na Era da Globalização e da vigência da oikonomia - que parece subsumir todos os âmbitos de nossas vidas a um único padrão - ética aplicada, bioética e ética ambiental se revelam (...) entrelaçadas, devendo-se lançar mão de ferramentas conceituais e metodológicas de tipo disciplinar, interdisciplinar e transdisciplinar para poder dar conta, ao mesmo tempo, das identidades e das diferenças entre os três saberes”, pois elas compartilham um “denominador comum” que permite integrá-las na Bioética Global; e isso “apesar de suas especificidades requeridas pelas diferenças de enfoque e de âmbito de pertinência respectivas, ou seja: a aplicabilidade das ferramentas descritivas e normativas da Ética a qualquer tipo de ação humana para a ética aplicada; sua aplicabilidade às práticas humanas referidas aos seres e sistemas vivos para a bioética; e a aplicabilidade às práticas humanas aos ambien-

tes naturais para a ética ambiental” (Schramm, 2009:512).

Este “denominador comum” - que pode ser visto como caracterizado por uma conflituosidade intrínseca ou estrutural (como pretendem, de maneira diferente tanto Engelhardt como Maliandi) - resulta da referência de cada uma à Ética e ao próprio *ethos* – atravessado pela conflituosidade -, assim como do compartilhamento de métodos que permitem construir seus objetos respectivos: “(a) a descrição e compreensão (no duplo sentido de ‘representar’ e ‘apresentar’) dos conflitos existentes no *ethos*; (b) a prescrição e proscricção de comportamentos humanos”; em suma, “ética aplicada, bioética e ética ambiental compartilham o ‘quê’ pela referência ao fenômeno da moralidade, constituído pelo *ethos*, a apresentação e representação do *ethos*, constituído pela ética; do mesmo modo compartilham o ‘como’, o ‘porque’ e o ‘para que’ usar tais ferramentas. Isso no que diz respeito àquilo que as une” (Schramm, 2009:512).

Em realidade, em 1970 Potter partia de uma comparação entre a prática humana “na biosfera e a atuação das células cancerígenas no organismo (ambos considerados pertinentemente prejudiciais ao humano)”, propondo, por isso, uma nova prática “que deveria permitir vínculos teóricos e metodológicos entre ciências da vida e humanidades, no plano descritivo, e tendo como objetivo prático, no plano normativo, a ‘sobrevivência’ humana na ecosfera” (Schramm, 2009:513).

Esta problemática geral da bioética será retomada em 1988 pelo autor, ao propor explicitamente o termo *global bioethics*, com o qual indicara um tipo de moral dos nossos tempos, ou seja, “uma ‘moral evolutiva’, que fosse ao mesmo tempo ‘humilde’, ‘responsável’ e ‘competente’ (...) diretamente voltada para a sobrevivência, em longo prazo, da espécie humana; (...) a proteção da dignidade humana; (...) o controle da fertilidade; a preservação e o restabelecimento de um ambiente saudável”, sendo que, “esta ‘moral evolutiva’ deveria propiciar ao humano a capacidade de enfrentar o ‘fluxo fatal’ (*fatal flaw*) presente na evolução; isto é, a lei evolutiva segundo a qual a seleção natural só favorece o que é imediatamente útil para os indivíduos altamente especializados e perfeitamente adaptados a seu meio, mas que poderia ser fatal,

em longo prazo, para uma determinada espécie, constituindo, portanto, uma desvantagem, ou ‘fatalidade’, para esta”; visto que “contrariamente às outras espécies, para os humanos o desfecho da evolução poderia ser, em princípio, diferente, desde que soubessem opor-se ao ‘fluxo fatal’ com os meios culturais e tecnocientíficos disponíveis, e desde que desejassem, coletivamente, a sobrevivência.” (Schramm, 2009:524).

Entregado: 12-11-2013

Aprobado: 4 -1- 2014

Bibliografía

- ANDERS, G. 1992. L'uomo è antiquato. La terza rivoluzione industriale. Torino: Boringhieri.
- BAUMAN, Z. 1999a. Globalização. As consequências humanas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- BECK U. 2011. La faccia oscura del progresso <http://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2011/04/08/la-faccia-oscura-del-progresso.html>
- BÉGIN L. 2003. Ética ambiental. In HOTTOIS, G. & MISSA, J-N. (org.). Nova enciclopédia de bioética. Lisboa: Instituto Piaget, pp. 326-329.
- CASSIN, B. 2004. Monde. In: ID. Vocabulaire européen des philosophies. Paris :Seuil/Le Robert, p. 819.
- ENGELHARDT Jr HT. 2012. Bioética global: uma introdução ao colapso do consenso. In: ID (org.). Bioética global: o colapso do consenso. São Paulo: Paulinas: União Social Camiliana - Centro Universitário São Camilo, pp. 19- 40.
- HOTTOIS, G. 2006a. Éthique environnementale. In: Le dictionnaire des sciences humaines (Mesure, S. & Savidan, P., org.). Paris : PUF, pp. 396-399.
- LUNGHI, C. 2006. Globalizzazione. In: Enciclopedia Filosofica. Vol. 5, pp. 4896-4898. Milano: Bompiani.
- MALIANDI R. 2006. Ética: dilemas y convergencias. Cuestiones éticas de la identidad, la globalización y la tecnología. Buenos Aires: Biblos/Universidad Nacional de Lanús.
- NAESS, A. 1989. Ecology, community and lifestyle. Outline of an Ecosophy. New York: Cambridge University Press.

POTTER, VR. 1970. 'Bioethics, the science of survival',
Perspectives in Biology and Medicine. v. 14, n. 1,
p. 127 – 153; ID. 1988. Global Bioethics:building
on the Leopold Legacy. East Lansing,
MI:Michigan State University Press.

SCHRAMM, FR. 2009a. Ética Aplicada, Bioética e
Ética Ambiental, relações possíveis. O caso
Bioética Global, Cad.Saúde Colet., Rio de
Janeiro, 17(3):511-530.