



Universidade de Brasília
Faculdade de Ciências da Saúde
Programa de Pós – Graduação em Bioética

IVONE LAURENTINO DOS SANTOS

A (BIO) ÉTICA UNIVERSAL NA OBRA DE PAULO FREIRE

Brasília - DF
2014



Universidade de Brasília
Faculdade de Ciências da Saúde
Programa de Pós – Graduação em Bioética

IVONE LAURENTINO DOS SANTOS

A (BIO) ÉTICA UNIVERSAL NA OBRA DE PAULO FREIRE

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Bioética da Universidade de Brasília como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Bioética.
Área de Concentração: Fundamentos da Bioética

Orientador: Prof. Dr. Volnei Garrafa

Brasília - DF
2014

FOLHA DE APROVAÇÃO

Laurentino dos Santos, Ivone. 2014. “A (Bio) ética Universal na obra de Paulo Freire”. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Bioética da Universidade de Brasília como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Bioética.

Aprovado em: ____/____/____

Banca Examinadora

Prof. Dr. Volnei Garrafa – Presidente/Orientador
Universidade de Brasília

Prof. Dr^a. Ana Maria Fernandes
Universidade de Brasília

Prof. Dr. Jan Helge Solbakk
Universidade de Oslo/Noruega

Prof. Dr. Marcio Fabri dos Anjos
Centro Universitário São Camilo

Prof. Dr. Wanderson Flor do Nascimento
Universidade de Brasília

Prof. Dr. Pedro Sadi Monteiro
Universidade de Brasília

Dedicatória

Ao grande mentor deste estudo, meu Orientador e Coordenador do PPGBioética da UnB, Prof. Dr. Volnei Garrafa, cuja Presença tem sido um divisor de águas na minha vida. Obrigada Mestre, pela acolhida, pelo compromisso, enfim, por acreditar em mim, quando nem eu mesma acreditava e por me apresentar Paulo Freire, cuja obra toca profundamente a minha alma.

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a Deus; entendendo-se por Deus a força que me deu inspiração na feitura deste trabalho. Não sei que força é essa, nem de onde vem, só posso dizer que não é deste mundo, que me emocionou e ainda me emociona a cada instante;

Agradeço *in memoriam* à minha mãe Lindalva Ferreira, que, embora ausente, tem sido uma Presença constante em minha vida;

Agradeço especialmente, ao meu eterno *namorado*, Valdir Santos, pelo apoio incondicional nesses anos todos e por ter alegrado meu cotidiano, me presenteando com minhas cadelas Sacha e Bubu e meu bravo e temido cão Rex;

Agradeço ao meu pai, de quem herdei muito do que sou; a minha tia Elisa, referência e exemplo de vida para toda família; e aos meus nove irmãos: Lalá, Essinho, Nenê, Junior, Isaac, Mô, Nana, Toni e Ló, que dão sentido as minhas lutas;

Agradeço a Cátedra UNESCO de Bioética da Universidade de Brasília, pela seriedade com que conduz o PPG Bioética;

Agradeço à minha co-orientadora Dr^a Helena Shimizu, por ser, ao mesmo tempo uma pesquisadora dedicada e uma pessoa maravilhosa, a quem considero hoje, uma amiga;

Agradeço a todos os professores e, especialmente, ao Dr. Miguel Ângelo Montagner, pelas valiosas contribuições no período em que assumiu a co-orientação deste estudo; ao Dr. Claudio Lorenzo, por ter me ajudado a pensar Freire, no trabalho final da Especialização em Bioética; ao Dr. Natan Monsores, ao Dr. José Roque Junges e a Dr^a Rita Laura Segato, pelas dicas importantíssimas feitas na

qualificação; e ainda a Dr^a Aline Albuquerque Oliveira, por me ajudar a ver com clareza a relação de Freire com os Direitos Humanos;

Agradeço ao Prof. Dr. Aldry Sandro Monteiro Ribeiro, pelas “orientações” tão carinhosas e produtivas;

Agradeço a Prof^a Maria Luiza, pelas contribuições e pela dedicação na tarefa de reinventar Paulo Freire;

Agradeço muitíssimo aos colegas de curso pelas dicas durante a elaboração do trabalho e particularmente aos meus queridos, parceiros de todas as horas: Lizia Almeida, Thiago Cunha, Camilo Manchola, Dario Palhares, Kátia Torres, Adrianna Reis, Arthur Regis, Fabiano Maluf, Glenda Moraes, Marcelo Corgozinho, Sara Loreto e Ana Beatriz Vieira.

Agradeço as “meninas” do administrativo da Bioética: Vanessa, Camila, Shirleide e Cleide, por serem tão queridas e pela presteza em me atender sempre que precisei;

Agradeço ao meu amigo Fernando Leza, por seu espanhol irrepreensível e ao meu amigo John Penny, não somente por suas traduções impecáveis, como por suas múltiplas habilidades relacionadas a trabalhos acadêmicos;

Agradeço a SEDF, pois, sem seu apoio, certamente eu não teria concluído este estudo; aos meus colegas do CEM01 do Gama, pela força de sempre e aos meus alunos, fontes permanentes de inspiração na minha vida há exatos 25 anos.

Agradeço aos meus amigos virtuais e bastante reais, que debateram comigo as idéias de Freire, torcendo pelo sucesso deste Estudo.

Era novembro. Estava seco. Como sempre. A terra rachada do sertão esquecido mais parecia uma paisagem abstrata. Estranhamente metafísica e cruelmente real. No fundo da casinha de barro, coberta por folhas secas de carnaubeira, brotou um choro infantil que se espalhou porta afora, pelo espaço sem fim. O chão era de terra batida. Poucos objetos completavam um ambiente de pobreza.

- Grita menino. Murmurou Severino, o pai. Grita agora, pois depois pode ser que não tenhas mais força ou direito para abrir a boca. Aproveita!

Irondina, a mãe, ainda com a respiração ofegante pelo esforço despendido, protegia com seus braços rudes e magros, a criaturinha gerada. No fundo, uma imagem do Padre Cícero do Juazeiro.

Os primeiros dias do menino foram felizes. Tanto era o leite que mamava, que lhe escorria pelas comissuras; até se dava ao luxo de cuspi-lo quando, ao se engasgar, sua mãezinha lhe batia nas costas. Os seios de Irondina, no entanto, não resistiriam muitos dias. De tanto amamentar criaturas, já estavam se esgotando, quase não dando mais de si. Os dias foram passando e a criança, por mais que sugasse, não conseguia extrair mais do que umas poucas gotas de um leite grosso e de aspecto estranho. A ânsia de alimento não era mais satisfeita.

O berro inicial foi se transformando aos poucos em gemidos, tristes, persistentes, suplicantes. Que dar-lhe? Pensava Irondina. Até a água estava difícil ...

Chegou o dia 8 de dezembro. Era data de Nossa Senhora da Conceição. Severino e Irondina, juntamente com os outros seus menores sobreviventes, foram ao povoado batizar Antonio - assim se chamaria o menino. A igreja parecia um formigueiro. Por todos os lados se observavam rostos pálidos, desesperançados, tristes. No lado de fora. Centenas de mãos magras e suplicantes estendiam-se aos passantes, no gesto universal. A cerimônia foi rápida; o celebrante utilizou-se da água e do sal; a água que não havia no sertão e o sal que iria salgar ainda mais a existência da frágil criaturinha daí para a frente. Dias após, amanheceu barrigudo o Antônio. As mãos gordinhas; a pele esticada. As pálpebras quase ocultando os olhos. As pernas, no

entanto, magras, esquelidas. Gordinho? interrogou Severino. Inchado é o que está. Bem inchado!

Os dias foram passando. Começaram a lhe cair os cabelos e aqueles fios que restavam, mudaram de cor. De negro da cor-de-carvão que tinham ao nascer, estavam passando a um castanho-claro, descorado. A pele, cada vez mais esticada e seca.

Dezembro ia avançando. Antônio piorava. De edemaciado, foi se tornando mais fraquinho, mais murcho. Quase não movia mais as mãos e os pés. Já não ria, nem chorava. Já não era mais uma criança; parecia um boneco inanimado.

Chegou o dia de natal. O canto de um galo distante anunciou o amanhecer. Irondina abriu os olhos e se espreguiçou lentamente. Ouviu o ronco surdo do marido. Não escutou o ressonar do menino. Cuidadosamente se acercou do catre onde estava Antônio, tranqüilo como sempre. Muito pálido, os olhos arregalados como que querendo abarcar todo o ambiente. A boca semi-aberta. As mãos abandonadas. Desesperada, acordou Severino.

Arrumaram a criança como puderam e a levaram para o povoado. Um médico de plantão no novo e bonito ambulatório do SUDS (Sistema Unificado e Descentralizado de Saúde) os recebeu amavelmente; meio vestido. Colocou cuidadosamente o garoto em uma mesa de aço inoxidável forrada com tecido branco de boa qualidade e auscultou-o todo, procurando encontrar algum som, algum sopro ao menos, uma respiração entrecortada. Estava morto. Em um formulário do SUDS, escreveu apenas duas palavras: desnutrição infantil.

Em pleno milharal seco, cavaram uma fossa. O corpinho da criança foi descido até o fundo e ali ficou coberto pela terra árida e pelas suas flores agrestes.

- Aí estará bem, sentenciou Severino com voz conformada. Adubará a terra e nos dará bom milho; será nossa melhor colheita. No próximo natal, tudo estará melhor.

O céu continuava muito claro. O sol mais inclemente. E a terra mais seca. Como sempre.

Um Conto de Natal, de Volnei Garrafa In: Garrafa V. Contra o monopólio da saúde. Rio de Janeiro, Edit. Achiamé, 1983, p. 141-143.

Laurentino dos Santos, Ivone. **A (Bio) ética Universal na obra de Paulo Freire.** Tese de doutorado. Programa de Pós- graduação em Bioética; Universidade de Brasília, Distrito Federal; 2014.

RESUMO

O presente estudo examina o pensamento do educador brasileiro Paulo Freire à luz da Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura - Unesco . A partir da análise de conteúdo de três obras de Freire, a saber: *Pedagogia do Oprimido*, *Pedagogia da Esperança* e *Pedagogia da Autonomia* - desenvolvida com o auxílio do *software* ALCESTE (Análise Lexical Contextual de um Conjunto de Segmentos de Texto), a proposta confronta os referenciais e categorias teóricas presentes nas referidas obras com dez dos princípios contidos na Declaração sobre bioética da Unesco e relacionados com as idéias do pedagogo. São eles: Dignidade Humana e Direitos Humanos (art. 3); Autonomia e Responsabilidade Individual (art. 5); Respeito pela Vulnerabilidade Humana e pela Integridade Individual (art. 8); Igualdade, Justiça e Equidade (art. 10); Não-Discriminação e Não-Estigmatização (art. 11); Respeito pela Diversidade Cultural e Pluralismo (art. 12); Solidariedade e Cooperação (art. 13); Responsabilidade Social em Saúde (art. 14); Proteção das Gerações Futuras (art. 16) e Proteção do Meio Ambiente, da Biosfera e da Biodiversidade (art. 17). A inclusão destes artigos direta ou indiretamente relacionados com a área social na dita Declaração, provocou, por um lado, uma significativa ampliação conceitual na bioética, e, por outro, uma mudança profunda na sua agenda para o Século 21, tornando-a mais politizada e comprometida com as populações vulneráveis e excluídas do planeta, que Freire denomina de *condenados da terra*. O estudo demonstra que, embora não utilizando especificamente a epistemologia bioética, os fundamentos básicos contidos nos princípios da Declaração sobre Bioética da Unesco estão substancialmente representados no discurso de Freire, podendo a sua *Ética Universal do Ser Humano* ser utilizada como ferramenta na construção de uma Bioética política, plural e interventiva, capacitada a contribuir para o aperfeiçoamento da cidadania; na luta pelo respeito aos direitos humanos universais e no resgate da dignidade humana.

Palavras - chave: Bioética; Ética Universal; Pedagogia; Liberdade; Princípios.

Laurentino dos Santos, Ivone. **Universal Bioethics in the Works of Paulo Freire.** Doctoral thesis. Post-graduate Program in Bioethics; University of Brasilia, Federal District, Brazil; 2014.

ABSTRACT

The present study examines the writings of Brazilian educator Paulo Freire in the light of the Universal Declaration on Bioethics and Human Rights of the United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO). On the basis of a content analysis of three works by Freire, namely: *Pedagogy of the Oppressed*, *Pedagogy of Hope* and *Pedagogy of Autonomy* - developed with the ALCESTE software (Lexical and Contextual Analysis of a Set of Text Segments), the study seeks to examine and compare referential and theoretical categories present in these works with ten of the principles contained in the UNESCO Declaration on Bioethics that are related to Freire's ideas. These are: Human Dignity and Human Rights (art. 3); Autonomy and Individual Responsibility (art. 5); Respect for Human Vulnerability and Individual Integrity (art. 8); Equality, Justice and Equity (art. 10); Non-Discrimination and Non-Stigmatization (art. 11); Respect for Cultural Diversity and Pluralism (art. 12); Solidarity and Cooperation (art. 13); Social Responsibility in Health (art. 14); Protection of Future Generations (art. 16) and Environmental Protection, Biosphere and Biodiversity (art. 17). The inclusion of these items directly or indirectly related to the social area in the Declaration caused firstly a significant conceptual expansion in bioethics and, secondly, a profound change in its agenda for the 21st century, effectively rendering it more politicized and committed to the world's most vulnerable and excluded populations – called by Freire the '*wretched of the earth*'. The study demonstrates that, although not specifically employing bioethics epistemology, the key principles contained in the UNESCO Declaration on Bioethics and Human Rights are substantially represented in Freire's discourse and show that his *Universal Ethics of the Human Being* can be used as a tool for building a political, plural and interventional Bioethics, able to contribute to citizenship enhancement, to the struggle for respect for universal human rights and to the emancipation of human dignity.

Keywords: Bioethics; Universal Ethics; Pedagogy; Liberty; Principles.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AFC	- Análise Fatorial de Correspondência
ALCESTE	- Análise Lexical de Coocorrências em Enunciados Simples de um Texto
ANVAR	- Agência Nacional Francesa de Valorização à Pesquisa
BI	- Bioética de Intervenção
BP	- Bioética de Proteção
CDH	- Classificação Hierárquica Descendente
CEP	- Comitê de Ética em Pesquisas
CLASSES	- Agrupamentos de UC em função de sua semelhança e estrutura
CNPq	- Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico
CNRS	- Centro Nacional Francês de Pesquisa Científica
DUBDH	- Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos
EUA	- Estados Unidos da América
LDB	- Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional
ONU	- Organização das Nações Unidas
PL	- Pedagogia da Libertação
TCLE	- Termo de Consentimento Livre e Esclarecido
UC	- Unidade de Contexto Tipo resultante do processo
UCE	- Unidades de Contexto Elementar
UCI	- Unidades de Contexto Inicial
UnB	- Universidade de Brasília
Unesco	- Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura

LISTA DE QUADROS E FIGURAS

Quadro 1.	Artigos da Declaração Universal Sobre Bioética e Direitos Humanos da UNESCO selecionados para o Estudo.....	87
Quadro 2.	Etapas de Análise realizadas pelo software ALCESTE.....	90
Quadro 3.	Eixos de Discussão e artigos relacionados.....	123
Figura 1.	Dendograma com a estrutura do <i>corpus</i> total obtido da obra “Pedagogia do oprimido” (1974), organizado em 3 eixos e 5 classes.....	92
Figura 2.	Dendograma com a estrutura do <i>corpus</i> total obtido da obra “Pedagogia da Esperança” (1992), organizado em 3 eixos e 4 classes.....	105
Figura 3.	Dendograma com a estrutura do <i>corpus</i> total obtido da obra “Pedagogia da Autonomia” (1997), organizado em 2 eixos e 4 classes.....	113

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	16
1. REFERENCIAL TEÓRICO.....	20
1.1 AMPLIAÇÃO CONCEITUAL DA BIOÉTICA: DECLARAÇÃO UNIVERSAL SOBRE BIOÉTICA E DIREITOS HUMANOS DA UNESCO.....	20
1.1.1 Breves considerações sobre os artigos da Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos da Unesco selecionados para o estudo pela proximidade com a Pedagogia de Paulo Freire.....	25
1.1.1.1 Dignidade Humana e Direitos Humanos (art. 3).....	25
1.1.1.2 Autonomia e Responsabilidade Individual (art. 5).....	28
1.1. 1. 3 Respeito pela Vulnerabilidade Humana e pela Integridade Individual (art. 8).....	30
1.1.1.4 Igualdade, Justiça e Equidade (art. 10).....	34
1.1.1.5 Não - Discriminação e Não - Estigmatização (art. 11) e Respeito pela Diversidade Cultural e Pluralismo (art. 12).....	39
1.1.1.6 Solidariedade e Cooperação (art. 13).....	42
1.1.1.7 Responsabilidade Social em Saúde (art. 14)	45
1.1.1.8 Proteção das Gerações Futuras (art. 16) e Proteção do Meio Ambiente, da Biosfera e da Biodiversidade (art. 17).....	48
1. 2 O CARATER CRITICO E SOCIALMENTE COMPROMETIDO DA BIOÉTICA DE INTERVENÇÃO.....	55
1.2.1 Bases Epistemológicas.....	55
1.2.1.1 Bioética de Intervenção: politização do conhecimento e mobilização solidária a favor dos mais frágeis.....	58
1. 3 PAULO FREIRE: DENUNCIA DA INJUSTIÇA E DA OPRESSÃO E ANUNCIO DE UMA PEDAGOGIA LIBERTADORA.....	62
1.3.1 A pessoa e o Educador Paulo Freire.....	62
1.3. 2 Ética Freireana: Conscientização, História e Utopia.....	65
1. 3. 2. 1 Práxis Educativa: Solidariedade, Autonomia e Libertação.....	75
2. OBJETIVOS.....	84
2.1 OBJETIVO GERAL.....	84

2.2 OBJETIVOS ESPECIFICOS.....	84
3. METODOS.....	85
3.1 DELIMITAÇÃO DO ESTUDO E DEFINIÇÃO DA AMOSTRA.....	85
3.1.1 Artigos selecionados para o Estudo.....	87
3.2 INSTRUMENTO DE COLETA E PROCEDIMENTOS DE ANÁLISE DE DADOS.....	88
4 . RESULTADOS.....	91
4.1 CLASSIFICAÇÃO DAS CLASSES.....	93
4.1.1 Pedagogia do oprimido.....	93
4.1.1.1 Eixo 1 - Método dialógico de investigação da realidade objetiva.....	93
4.1.1.1.1 Classe 1 - A investigação crítica como estratégia político-pedagógica.....	93
4.1.1.1.2 Eixo 2 - Homens e mulheres: conscientização e luta por liberdade.....	95
4.1.1.1.2.1 Classe 2 - Homens e mulheres: seres que transformam o mundo.....	96
4.1.1.1.2.2 Classe 5 - A luta coletiva dos oprimidos por libertação.....	98
4.1.1.1.3 Eixo 3 - Ação cultural dialógica: massas populares, lideranças e luta revolucionária.....	100
4.1.1.1.3.1 Classe 3 - O caráter ético - político da luta revolucionária.....	101
4.1.1.1.3.2 Classe 4 - Ação revolucionária e as massas populares.....	103
4.1.2 Pedagogia da Esperança.....	106
4.1.2.1 Eixo 1 - Prática Educativa Crítica e Democrática.....	106
4.1.2.1.1 Classe 1 - Prática Educativa Crítica e Democrática.....	106
4.1.2.2 Eixo 2 - A luta de classes e o sonho de um futuro com justiça e liberdade...	107
4.1.2.2.1 Classe 2 - A luta de classes como um dos motores da história.....	108
4.1.2.2.2. Classe 3 - Uma prática política orientada para um futuro libertador.....	109
4.1.2.3 Eixo 3 - Retorno a utopia libertadora da Pedagogia do oprimido.....	110
4.1.2 3.1 Classe 4 - Trajetória pessoal – relato das experiências a partir da Pedagogia do oprimido.....	111
4.1.3 Pedagogia da Autonomia.....	114
4.1.3.1 Eixo 1 - Pedagogia Libertadora.....	114

4.1.3.1. 1 Classe 1 - Prática Educativa para a Liberdade.....	114
4.1.3.1. 2 Classe 3: Dialogicidade da Prática Pedagógica.....	115
4.1.3.2 Eixo 2 - O compromisso ético-político com a mudança social.....	117
4.1.3.2.1 Classe 2 - Ser humano: construtor da sua história no mundo.....	117
4.1.3.2.2. Classe 4 - Ideologia dominante - opressão, miséria e desemprego	119
5. DISCUSSÃO (PARTE 1):	121
5.1 A (BIO) ÉTICA UNIVERSAL NA OBRA DE PAULO FREIRE – DISCUTINDO OS RESULTADOS ENCONTRADOS.....	121
5.1.1 Defesa da Dignidade Humana e dos Direitos Humanos Fundamentais: indignação frente à injustiça e solidariedade com os mais frágeis.....	123
5.1.2 Meio Ambiente e Biodiversidade: Proteção da vida em todas as suas formas.....	129
5.1.3 Crítica Social: Proposta de um novo modelo político.....	133
5.1.4 Projeto Educativo Libertador: Conscientização, Responsabilidade Social e Compromisso.....	142
6. DISCUSSÃO (PARTE 2):	151
6.1 DISCUTINDO A BIOÉTICA DE INTERVENÇÃO (BI) A PARTIR DA PEDAGOGIA DA LIBERTAÇÃO (PL) DE FREIRE, EXPRESSA NOS RESULTADOS ENCONTRADOS	151
7. CONSIDERAÇÕES FINAIS E CONCLUSÕES	161
REFERÊNCIAS	166

INTRODUÇÃO

A bioética brasileira é tardia, tendo surgido de modo sistemático somente nos anos 1990 com a criação da Revista Bioética do Conselho Federal de Medicina 1993, a fundação da Sociedade Brasileira de Bioética (1995) e a criação do Sistema Nacional de Controle Ético de Pesquisas com Seres Humanos por meio do Sistema CEP-CONEP (1996) ⁽¹⁾. Outro episódio importante no seu crescimento e amadurecimento foi a realização, em 2002, em Brasília, do Sexto Congresso Mundial de Bioética. A partir de então, a bioética no Brasil, que até o final do século 20 ainda se restringia, numa perspectiva colonizada, a copiar acriticamente os conceitos importados dos países anglo-saxônicos do Hemisfério Norte, começou a construir uma identidade própria, tendo como base a criação de vários grupos de estudo, pesquisa e pós-graduação que foram se difundindo pela América Latina ⁽²⁾.

Nesse sentido, vale destacar o Núcleo de Estudos e Pesquisas em Bioética, posteriormente Cátedra Unesco de Bioética, da Universidade de Brasília (UnB), que desde sua criação em 1994 como grupo organizado de pesquisa registrado junto ao CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico) vem trabalhando uma proposta epistemológica anti-hegemônica à bioética principialista (ou seja, aquela corrente conceitual que sustenta a bioética em apenas quatro princípios presumivelmente universais) e contempla em uma das suas linhas de pesquisa do seu programa de Pós-Graduação, mais especificamente na área de “Fundamentos de Bioética e Saúde Pública”, o projeto intitulado “Bioética e Pluralismo Histórico”.

A perspectiva da proposta acima apresentada é de contribuir para a construção de uma bioética plural, sintonizada com a multiplicidade de valores e crenças e, portanto, com os diversos modos de compreender e interagir dos povos, especialmente àqueles pertencentes aos países periféricos, ainda muito pouco representados pela bioética tradicional; enfim, faz-se necessário pensar uma bioética sintonizada com a criação de um sistema de justiça global, capaz de diminuir ou até suprimir as injustiças, explorações ou iniquidades ⁽³⁾, que afetam a

vida de milhões de pessoas em todo mundo, impedindo-as de desenvolver-se com dignidade.

Para a viabilização de projetos como este, é imprescindível a compreensão da obra de pesquisadores que nos possibilitem refletir os problemas que atravessam o cotidiano de profissionais, trabalhadores e estudantes de países em desenvolvimento, como o Brasil; no sentido de pensar, com certa urgência, e a partir de olhos e cérebros próprios, questões sociais como vulnerabilidade, pobreza, racismo, violência, analfabetismo etc. Para tanto, conta-se com o ajuda de nomes de pensadores que estudaram o Brasil e a América Latina como um todo, dentre eles, Anísio Teixeira, Josué de Castro, Darcy Ribeiro e Paulo Freire.

Desse modo, em sintonia com a proposta de refletir sobre os problemas latino-americanos, e, especialmente, sobre a realidade brasileira, o presente estudo resgata, à luz da bioética, o pensamento do brasileiro Paulo Freire, cuja Pedagogia sempre foi uma possibilidade na busca de alternativas para as diversas problemáticas da condição de homens e mulheres no planeta. Paulo Freire^(4 - 6) que em toda sua obra chama atenção para os problemas sociais, ambientais e sanitários que afetam grande parte dos seres humanos, nos remete, prioritariamente, a pensar sobre a realidade dos excluídos da sociedade, aqueles que estão à margem do sistema capitalista, a quem ele denomina em vários dos seus escritos como “oprimidos” ou “condenados da terra”.

Freire posiciona-se fortemente contra a economia de mercado, da ganância e da especulação, proclamando a exigência de uma *ética universal do ser humano*, pautada na solidariedade e respeito pelos socialmente mais frágeis ou excluídos; a radicalidade da proposta ética que perpassa toda a obra do autor contribui para que se pense criticamente a realidade, dando visibilidade aqueles não contemplados pelos interesses hegemônicos. Nesse sentido, a bioética, como ética aplicada ou ética da vida, pode encontrar nas ideias de Paulo Freire, fortes aliadas em defesa dos direitos - especialmente o direito à vida – e na luta contra as diferentes formas de violência e opressão.

Em suma, a perspectiva deste estudo foi de demonstrar que, embora Freire não tenha vivenciado o termo *bioética*, a sua *ética universal do ser humano* mantém

uma estreita relação com que hoje desponta, no Brasil, com diferentes nuances, como uma bioética politizada e plural. Para tanto, foi feita a análise de conteúdo – a partir de um olhar bioético - da importante trilogia freireana⁽⁷⁾, a saber: a “Pedagogia do oprimido” , o mais conhecido de seus escritos; a “Pedagogia da Esperança: um reencontro com a Pedagogia do oprimido”, onde Freire retoma as suas principais ideias, tentando responder as críticas geradas pela “Pedagogia do oprimido”; e a “Pedagogia da Autonomia”, considerada uma síntese da sua proposta pedagógica.

Dentre as opções metodológicas, as análises das obras de Freire – citadas acima - foram feitas, checando as possíveis convergências entre o discurso de autor e os fundamentos de uma bioética voltada para os Direitos Humanos, desenhada a partir da Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos da Unesco ⁽⁸⁾. Tal documento, de abrangência internacional, é considerado um marco, não somente para a bioética brasileira, como para toda a bioética latino-americana, sendo, portanto, referência sempre presente nos projetos desenvolvidos pela Cátedra Unesco e Programa de Pós-Graduação de Bioética da Universidade de Brasília .

Mais especificamente, com a utilização das idéias que conformam a *ética universal* de Paulo Freire, este estudo revela as relações entre as mesmas e o conteúdo social dos princípios - previamente selecionados - da Declaração sobre Bioética da Unesco. O grande desafio será dar continuidade as reflexões aqui iniciadas, sobre as possibilidades de utilização conjunta da ética apresentada, desenvolvida e defendida por Freire, e dos princípios bioéticos propostos na Declaração, e no quanto ambas as perspectivas podem contribuir para que se pense mecanismos ou ferramentas que favoreçam a construção de uma bioética plural, mais livre e libertadora ⁽³⁾; comprometida com os excluídos sociais ou oprimidos, e, portanto, que tenha como meta a busca do aprimoramento da democracia; do respeito a cidadania; dos direitos humanos universais e da dignidade humana.

Vale ressaltar que, embora a análise da já referida trilogia de Freire tenha sido a base para o estudo, o desenvolvimento da pesquisa exigiu um verdadeiro “mergulho” no pensamento do autor, trazendo para o debate textos outros considerados decisivos para o entendimento do seu pensamento político. Por fim, é indispensável esclarecer que a concepção deste estudo está diretamente

relacionada à percepção de Paulo Freire de que a tarefa dos humanos – como seres inconclusos e inacabados - é de constante reinvenção do mundo e do conhecimento sobre este mesmo mundo. No campo da bioética, destaca-se a interpretação de Dominique Lecourt, segundo a qual compete a tal área de conhecimento, não a função de interdito ou de proibição, mas a tarefa de invenção e proteção, onde os bioeticistas suscitem e explorem as possibilidades que possam contribuir para o bem comum, na medida em que sejam capazes de produzir um saber crítico, de preferência, reinventando a bioética a favor dos mais desprovidos ⁽⁹⁾, como desejaria Paulo Freire.

Em linhas gerais, este estudo corresponde a uma contribuição no sentido de trabalhar a bioética sob novas óticas, socialmente mais comprometidas, utilizando como base as profícuas reflexões de Paulo Freire. Trata-se da tentativa de reforçar uma bioética a favor da liberdade e contra qualquer arcabouço normativo que possa engessá-la, tornando-a inócua e esvaziando-lhe de sentido; daí a opção por Paulo Freire, o pedagogo brasileiro que dedicou sua vida à defesa da liberdade e à luta pela libertação dos excluídos do sistema capitalista.

Enfim, tratou-se, a princípio, de estabelecer um paralelo de aproximação entre a bioética - especialmente a Bioética de Intervenção - por um lado, com o conteúdo social da Declaração sobre Bioética e Direitos Humanos da Unesco e, por outro, com o pensamento político de Paulo Freire, para, a partir de então, propor a utilização conjunta de tais referências teóricas em prol de uma bioética libertadora, capaz de contribuir mais efetivamente na construção de um mundo mais democrático, pautado na justiça social. Este estudo, portanto, é apenas um primeiro e imprescindível passo no estabelecimento de uma parceria teórica, com enorme potencial, no sentido de favorecer uma práxis que possibilite pensar, com radicalidade, a condição humana no mundo, e, conseqüentemente, em como as sociedades estão organizadas e suas contradições.

1. REFERENCIAL TEÓRICO

1.1 AMPLIAÇÃO CONCEITUAL DA BIOÉTICA: DECLARAÇÃO UNIVERSAL SOBRE BIOÉTICA E DIREITOS HUMANOS DA UNESCO.

As dificuldades no acesso aos recursos de toda ordem, as desigualdades e iniquidades em saúde, a precariedade dos sistemas educacionais, dentre outros, são problemas que afetam os países em desenvolvimento, como o Brasil. Nesse contexto não há, especificamente por parte dos países latino-americanos, uma resistência significativa em incorporar na agenda bioética temas relacionados com a justiça social e os direitos humanos, diferentemente de alguns países desenvolvidos, como os Estados Unidos da América (EUA), por exemplo, onde a bioética tem como prioridade à biotecnologia e a biomedicina ⁽²⁾.

Frente a esta problemática, a homologação da Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos da Unesco, em Outubro de 2005, na sede da Unesco, em Paris - após quase dois anos de intensos debates internacionais – foi um marco importante, visto que provocou o reconhecimento formal da bioética na esfera internacional ⁽³⁾. O fato é que, apesar da intenção dos países ricos em reduzir a bioética aos campos biomédico e biotecnológico, excluindo da Declaração os aspectos sanitários, sociais e ambientais da disciplina - considerados de suma importância para os países do Hemisfério Sul - os representantes dos países pobres, especialmente os da América Latina, reagiram a tempo, conseguindo impedir a redução da proposta aos moldes anglo-saxônicos ⁽²⁾.

Adotado por aclamação, o referido documento, apesar de - como norma não vinculante - não ter força de lei e embora alguns países ainda resistam a sua formulação, vem causando um relativo impacto na bioética, devido a sua abrangência e potencial para que se desenvolva, a partir dela, uma bioética de caráter plural, capaz de dialogar com os diversos setores sociais em todo mundo e, especialmente, com as parcelas até então ignoradas pela bioética tradicional, as populações menos favorecidas dos países periféricos.

O fato é que a Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos da UNESCO (doravante DUBDH) foi o primeiro documento ético internacional que assumiu oficialmente a relação entre a bioética e os direitos humanos, estreitando o vínculo existente entre tais áreas de conhecimento e evidenciando a preocupação em “promover uma bioética comprometida com a justiça, a cidadania e os direitos humanos” ⁽³⁾ (p.12), dando visibilidade às milhares de pessoas que vivem em situações precárias, sem a qualidade de vida necessária para desenvolver-se plenamente. Nas palavras de Garrafa ⁽¹⁰⁾, a DUBDH foi promulgada,

[...] com 28 artigos, divididos em cinco capítulos: um capítulo introdutório com as disposições gerais que incluem o escopo e objetivos da bioética (dois artigos), seguido de outros dois que trazem os princípios (em número de 15) e sua aplicação (quatro artigos), além de duas partes finais relativas a sua implementação e promoção (quatro artigos), finalizando com as considerações finais (três artigos) (p. 130).

Os quinze princípios evidenciam o caráter abrangente da Declaração, pois além de muitos deles corresponderem aos temas já conhecidos da bioética, como por exemplo, benefício e dano, autonomia, consentimento, vulnerabilidade, privacidade e confidencialidade; outros contemplam a necessidade de ampliação das discussões, trazendo para o debate questões globais como igualdade, equidade, justiça; diversidade cultural; solidariedade; responsabilidade social, meio ambiente, biodiversidade etc. Conseqüentemente, a inclusão no corpo do seu texto de princípios direta ou indiretamente relacionados com a realidade social vivenciada pelas populações dos ditos países em desenvolvimento, abriu a possibilidade de construção de uma bioética politizada e comprometida com as necessidades dos socialmente mais frágeis, que vivem sem o devido respeito aos seus direitos fundamentais; aqueles que se encontram a margem do consumo e sem acesso a serviços essenciais de qualidade, como por exemplo, de saúde e educação.

Tealdi ⁽¹¹⁾ destaca a promulgação da DUBDH como resultado de um profundo e duro debate entre países ricos e pobres; marcado pela ativa participação de representantes da América Latina na definição do texto final. Já em 2004, foi elaborada uma “Carta de Buenos Aires sobre Bioética y Derechos Humanos”, em que vários países apresentaram uma visão crítica sobre a concepção tradicional da

bioética, que vincula a disciplina apenas a questões biomédicas ou biotecnológicas. No ano seguinte, a DUBDH se converteu no primeiro documento autenticamente universal sobre bioética, com potencial de favorecer uma ampliação conceitual de tal área de conhecimento e de promover a construção de uma alternativa epistemológica ao pensamento bioético vigente ⁽¹⁰⁾.

Em suma, a Declaração foi um passo decisivo para que a bioética transcendesse aos limites disciplinares postos até o momento; na medida em que, com a inclusão de princípios sociais no corpo do documento, deu-se importância aos problemas vivenciados pelos países pobres, cujas realidades vinham sendo ignoradas pela concepção hegemônica angloamericana, conhecida como principialista ⁽¹⁰⁾. Em decorrência disso, vale ressaltar a participação que a DUBDH teve na redefinição da agenda bioética para o século 21; efetivamente o teor social da Declaração trouxe consequências muito positivas para a bioética, constituindo-se como um marco para a expansão de seu campo de interpretação, pesquisa e ação ⁽¹⁰⁾; Tal documento vem se configurando, desde a sua promulgação, como um pressuposto fundamental para que a bioética assuma a sua dimensão política e, com isso, inclua em seus debates as questões que dizem respeito aos vulneráveis sociais.

Nesse sentido, a DUBDH tem sido considerada um avanço para os países mais pobres, devido aos avanços obtidos no que se refere à saúde pública – sendo saúde aqui entendida como qualidade de vida - e a inclusão social. São realmente significativas as conquistas garantidas pela Declaração com relação ao campo de saúde pública, principalmente no que se refere a possibilidade de se retomar e ampliar as discussões éticas em saúde, na tentativa de implementar políticas inclusivas que favoreçam a construção de sistemas sanitários mais equitativos e democráticos, visando o acesso das sociedades à mais qualidade de vida ⁽¹⁰⁾.

Enfim, o desenvolvimento de uma bioética social, através da politização proporcionada pela DUBDH, é atualmente considerada uma importante alternativa para se pensar uma sociedade mais igualitária e democrática, voltada para o atendimento dos interesses coletivos dos cidadãos que vivem em condições desfavoráveis ou de extrema pobreza nos países em desenvolvimento.

Basicamente, a ampliação conceitual da Bioética, bem como a politização dos seus conceitos, que se deu a partir da promulgação da DUBDH, pode redundar no aprofundamento crítico sobre o papel do Estado frente às demandas sociais; sendo este apenas o primeiro passo para a construção de uma realidade onde todos os cidadãos sejam atendidos e respeitados nos seus direitos fundamentais à saúde, educação, segurança etc. ⁽¹⁰⁾.

Com a DUBDH abriu-se a possibilidade da bioética contribuir mais incisivamente para que, a partir da sua compreensão e apropriação, as pessoas possam se organizar politicamente, para cobrar do Estado o devido cumprimento do seu papel – no caso do Brasil, previsto na Constituição – frente às problemáticas sociais, como por exemplo, a precariedade de serviços essenciais, que acaba por prejudicar a qualidade de vida dos cidadãos ⁽¹⁰⁾. Melhor dizendo, a inclusão dos artigos, notadamente de cunho social, na DUBDH, teve um significado extraordinário para a construção de uma bioética comprometida com os interesses dos grupos ou coletividades; empenhada na proteção incondicional da vida humana e de qualquer outra forma de vida no planeta; e que, portanto, se posiciona radicalmente contra as práticas violadoras dos direitos humanos e na recusa a qualquer forma de discriminação e estigmatização.

Para tanto, torna-se necessário que profissionais, grupos diversos, escolas e instituições se apropriem do referido documento, pois embora uma Declaração Internacional como esta contenha apenas normas não vinculantes, não podendo ser consideradas como lei, podem servir como guias futuros para a construção das legislações nos diferentes Estados ⁽¹⁰⁾. Em outros termos, a Declaração, em si mesma, pode não causar impacto; mas uma vez encarada como instrumento na luta pela democracia e os direitos humanos, pode fazer uma diferença no aprimoramento da cidadania e, em última instância, na busca continuada de justiça social. Nesse sentido, a DUBDH pode ser um mecanismo interessante, na medida em que possa contribuir na defesa daquelas pessoas que sofrem com o desrespeito aos seus direitos; desrespeito este que se materializa na ausência de políticas públicas adequadas às suas necessidades.

Em suma, tal documento constitui hoje mais um reforço nas lutas coletivas contra as políticas neoliberais que reforçam a existência de Estados cada vez mais omissos ou indiferentes aos problemas socioeconômicos que afetam suas populações. A inclusão de princípios de cunho eminentemente social na DUBDH, significou, por um lado, o reconhecimento das desigualdades e iniquidades que afetam enormemente os países pobres; impedindo o estabelecimento da justiça social e de melhores condições de vida para todos, e, por outro lado, a percepção das precárias condições de vida das populações que vivem em situação de extrema pobreza, desrespeitados em seus direitos mais fundamentais, bem como da necessidade das mesmas se organizarem, política e socialmente, na luta pela superação dos seus problemas.

A bioética, a partir da Declaração, passou a ser mais um instrumento na luta por dignidade e mais humanidade das populações mais pobres ⁽¹⁰⁾. Finalmente, vale ressaltar o sentido de complementaridade e interdependência existente entre os princípios da Declaração, fato inclusive explicitado no seu artigo 26: “Inter-relação e Complementaridade dos Princípios” ⁽⁸⁾ (p. 14), cuja recomendação é de que cada um dos princípios deve ser interpretado em relação aos demais, considerando a pertinência e circunstância dos mesmos, sem perder de vista o documento na sua totalidade e o seu caráter interdisciplinar. Esta noção de que a Declaração é um todo integrado, evidencia-se, por exemplo, no art. 11: “Não-Discriminação e Não-Estigmatização”, que traz em sua descrição o apelo a não “violação à dignidade humana, aos direitos humanos e liberdades fundamentais” fazendo referência direta ao art. 3: “Dignidade Humana e Direitos Humanos”.

Outro exemplo é o art. 12: “Respeito pela diversidade Cultural e pelo Pluralismo”, que também faz referência, na sua descrição à necessidade de não violação, em nenhuma hipótese da dignidade humana: “[...] tais considerações não devem ser invocadas para violar a dignidade humana, os direitos humanos e as liberdades fundamentais (...)” ⁽⁸⁾ (p.10). Não cabe, portanto, uma análise isolada de cada princípio. Ao contrário, é imprescindível que cada um deles possa ser considerado, de modo geral, como parte de uma totalidade articulada em defesa dos seres humanos e do meio ambiente.

1.1.1 Breves considerações sobre os artigos da Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos da UNESCO selecionados para o estudo pela proximidade com a Pedagogia de Paulo Freire

1.1.1.1 Dignidade Humana e Direitos Humanos (art. 3):

O artigo 3 da DUBDH: “Dignidade Humana e Direitos Humanos” é um dos mais importantes da Declaração, pois, ao afirmar que “a) A dignidade humana, os direitos humanos e as liberdades fundamentais devem ser respeitados em sua totalidade”⁽⁸⁾ (p.8) e que os “b) interesses e o bem-estar do indivíduo devem ter prioridade sobre o interesse exclusivo da ciência ou da sociedade”⁽⁸⁾ (p.8) acaba por constituir-se como um fio condutor que perpassa praticamente todo o documento. Tal artigo carece, para ser melhor compreendido, de ser comparado com pelos menos dois dos objetivos aos quais a própria Declaração se propõe alcançar:

[...] **(iii)** promover o respeito pela dignidade humana e proteger os direitos humanos, assegurando o respeito pela vida dos seres humanos e pelas liberdades fundamentais, de forma consistente com a legislação internacional de direitos humanos; [...] **(iv)** reconhecer a importância da liberdade da pesquisa científica e os benefícios resultantes dos desenvolvimentos científicos e tecnológicos, evidenciando, ao mesmo tempo, a necessidade de que tais pesquisas e desenvolvimentos ocorram conforme os princípios éticos dispostos nesta Declaração e respeitem a dignidade humana, os direitos humanos e as liberdades fundamentais⁽⁸⁾ (p. 7)

Nota-se, portanto, que embora a DUBDH seja um documento ético abrangente, cujo conteúdo atenda a questões globais, uma de suas especificidades é a defesa incontestada dos Direitos Humanos, aqui entendidos como toda legislação internacional voltada para a proteção dos humanos e de suas dignidades⁽¹²⁾. Assim sendo, os referenciais “liberdades fundamentais”, “direitos humanos” e “dignidade humana” aparecem em praticamente todo o corpo da Declaração (preâmbulo, disposições gerais, objetivos e descrição de quatro princípios), reafirmando a relação existente entre a Bioética e os Direitos Humanos.

A presença do conteúdo do artigo 3, em parte significativa de toda a Declaração, evidencia que, com ela, finalmente foi reconhecida a estreita relação entre a bioética e os Direitos Humanos, que vinha sendo ignorada durante mais de duas décadas ⁽¹¹⁾. Como consequência, referenciais para os direitos humanos - como os aspectos econômicos, sociais, ambientais e de diversidade cultural - não somente foram incorporados a Declaração sobre bioética, como tem sido considerados como parte imprescindível da concepção de uma bioética plural, relacionada com a necessidade de reparação das injustiças sofridas, especialmente aquelas que afetam os povos dos países em desenvolvimento. Com a DUBDH, a bioética inicia um novo e longo caminho, voltando-se para questões sociais, que permitam a construção de um conhecimento crítico, que tenha como pressuposto a defesa dos Direitos Humanos universais e da dignidade humana.

O artigo 3 pode ser considerado um dos mais interdisciplinares da Declaração. A “dignidade humana”, por exemplo, se faz presente, de forma direta, na descrição dos artigos 10, 11 e 12 e, indiretamente, nos conteúdos de vários outros. Assim, mesmo no que se refere aos trechos da Declaração que anunciam o respeito à diversidade e ao pluralismo como um de seus pilares, como no caso do objetivo de “promover o diálogo multidisciplinar e pluralístico sobre as questões bioéticas entre todos os interessados e na sociedade como um todo” ⁽⁸⁾ (p.7), evidencia-se que tal propósito deve ser levado em consideração, sem que, contudo, tenha que se abrir mão dos direitos humanos fundamentais e inalienáveis como um de seus pressupostos essenciais.

A descrição do artigo 12 – “Respeito pela Diversidade Cultural e pelo Pluralismo” - por sua vez, não deixa dúvida que, embora a diversidade cultural e o pluralismo sejam valores fundamentais, eles não devem ser usados “para violar a dignidade humana, os direitos humanos e as liberdades fundamentais” ⁽⁸⁾ (p.10). Isso torna claro o porquê da DUBDH ter sido um passo importante para que os Direitos Humanos e a bioética assumissem sua parceria no resgate dos direitos fundamentais e na recusa de todas as práticas que atentem contra a dignidade humana.

Nesse sentido, partindo do pressuposto de que uma bioética dos Direitos Humanos responde aos fundamentos de uma moral universalista, ao identificar e reconhecer valores e deveres universais, a bioética crítica, de um modo geral, terá todas as condições para constituir-se como um caminho na busca por uma universalização de ações fundadas em princípios com pretensões de universalidade ⁽¹¹⁾. Nessa perspectiva, a principal tarefa de uma bioética crítica será a de, por um lado, não aceitar passivamente os pressupostos de uma bioética neoliberal linear e, por outro lado, de desvelar pretensões imperialistas, que queiram convertê-la em uma bioética globalizante, pautada no pressuposto da existência de uma moralidade comum universal, desvinculada da pluralidade cultural, religiosa e ética, que perpassa a vida das diferentes e variadas populações em todo o mundo ⁽¹¹⁾.

De fato, a bioética e os direitos humanos compartilham de finalidades semelhantes, como a de criar mecanismos para moldar certas condutas humanas em prol de uma pauta de valores, princípios ou normas, entendidas pela sociedade como fundamentais para a convivência democrática e pacífica e a conquista de condições dignas de vida para todos ⁽¹²⁾. A DUBDH pode, portanto, ser um instrumento decisivo na árdua tarefa de construir uma bioética pautada numa ética social, que tenha como base o respeito aos direitos humanos e o resgate da dignidade de todos os humanos; amparada numa práxis comprometida com os problemas persistentes e emergentes da vida em sociedade ⁽²⁾, e, nesse contexto, capacitada a promover uma reflexão aprofundada de princípios como solidariedade social, cooperação, interação, bem como de todos os referenciais que, em última análise, possam contribuir para o resgate do valor da vida humana ⁽¹³⁾.

Trata-se de construir uma bioética comprometida que, em parceria com os Direitos Humanos, tenha como pressuposto fundamental a busca incansável de justiça social; que contribua para o efetivo exercício da cidadania, enfim, uma bioética capaz de transcender os mitos produzidos pela modernidade – como as ideias de saúde, vidas e corpos perfeitos ⁽¹⁴⁾, que negam ou tratam com superficialidade as vulnerabilidades humanas e se recusam a aprofundar as contradições das sociedades - habilitada a assumir seu papel político na luta

histórica pela libertação dos “excluídos”, dos “condenados da terra” ou “oprimidos” sociais⁽⁴⁾.

1.1.1.2 Autonomia e Responsabilidade Individual(artigo 5):

O Art. 5 da DUBDH: “Autonomia e Responsabilidade Individual”, segundo o qual “deve ser respeitada a autonomia dos indivíduos para tomar decisões, quando possam ser responsáveis por essas decisões e respeitem a autonomia dos demais (...)”⁽⁸⁾ (p.8), destaca também que “... devem ser tomadas medidas especiais para proteger direitos e interesses dos indivíduos não capazes de exercer autonomia”⁽⁸⁾ (p.8), promovendo, com tal conteúdo, um debate importante para a bioética, visto que transcende as dimensões individuais, ao vincular a autonomia à noção de responsabilidade. Em outros termos, este artigo não anula a necessidade de se pensar tanto a autonomia quanto a responsabilidade numa perspectiva social. A rigor, pode-se até afirmar à impossibilidade de se considerar as noções apresentadas neste artigo, fora do âmbito social e político, especialmente quando se trata de refletir sobre a autonomia e responsabilidade possíveis aos povos dos países em desenvolvimento.

Vale destacar o sentido etimológico da palavra autonomia, que vem do grego autós (próprio) e nomos (lei), ou seja, trata-se da capacidade dos sujeitos de instruírem a si mesmos, leis, normas, códigos, deveres e responsabilidades. Para um dos maiores expoentes do Iluminismo, Immanuel Kant⁽¹⁵⁾, um dos grandes responsáveis pelo sentido do termo autonomia na modernidade, todos os seres racionais, devido à própria condição de racionalidade, têm as possibilidades para legislar em causa própria, em busca da própria felicidade e da felicidade de outrem.

Na contramão de uma ética formal, nos termos de Kant⁽¹⁵⁾, uma bioética plural, interdisciplinar e politizada tem como um dos seus pressupostos, a constatação de que a autonomia não se desenvolve no vazio; ao contrário, é desenhada a partir de um contexto social e político, sendo, portanto, um fenômeno essencialmente histórico e relacional⁽⁵⁾. Segundo Anjos⁽¹⁶⁾, o mundo contemporâneo, cada vez mais inflado de poder, impõe às sociedades que ocultem

suas vulnerabilidades, entendidas como fragilidades que se contrapõem ao grande valor da modernidade: a autonomia. A humanidade vive, portanto, a negação de seus limites e sem a devida noção de suas vulnerabilidades, visto que se recusa a enfrentá-las e pensá-las coletivamente; o problema é que, ao não se dar conta dos riscos, as sociedades acabam por agravar os mesmos, perdendo a oportunidade de lutar para superação de, pelo menos, parte de suas “deficiências”. “A humanidade, bêbada de poder” ⁽¹⁶⁾ (p.26) opta por *viver no “escuro”* e não pensar dialeticamente as suas condições de vida.

Mas o que exatamente conduziu sociedades inteiras a essa ocultação da realidade? Para Anjos ⁽¹⁶⁾, houve uma distorção da ética kantiana, ao descartar do processo de decisão a necessidade de crítica; trata-se de uma leitura distorcida de Kant, que esquece o quanto o papel da subjetividade, enquanto processo racional, se faz na mediação do encontro, sendo, portanto, um ponto de partida para o diálogo e não um mero refúgio para o sujeito encontrar sua suposta tranquilidade. Este entendimento equivocado da autonomia kantiana sobrepõe as demandas individualistas às interações e buscas intersubjetivas de compreensão de mundo, criando-se um contexto social que “pulveriza a razão da responsabilidade interpessoal; assim, domestica a capacidade de indignação diante das iniquidades, reduz a ética a aspectos defensivos e inibe seu dinamismo afirmativo e criativo” ⁽¹⁶⁾ (p. 181).

Apesar da leitura kantiana que universaliza as regras de conduta, o princípio da autonomia individual, a despeito de sua importância e hipervalorização ocidental anglo-saxônica, precisa ser relativizado, devendo ser considerado a partir da realidade a que se refere; o que significa dizer que a noção de autonomia, tanto quanto outras considerações morais, não deve ser pensada isoladamente, em detrimento da cultura e dos valores comunitários aos quais está relacionada. O principialismo, entretanto, indiferente a esta necessidade de contextualização da autonomia, maximiza tal princípio, alimentando um individualismo exacerbado e, colocando em risco as noções de coletividade e de responsabilidade, sem as quais a pretensa autonomia não se tornará realidade ⁽²⁾.

Em consonância com Anjos ⁽¹⁶⁾, vale destacar Freire ⁽⁵⁾, segundo o qual a autonomia não se estabelece de forma anterior à decisão: ela vai se constituindo no próprio exercício da tomada de decisão, com a responsabilização permanente, já que é parte de um processo constante. É imprescindível, portanto, pensar a autonomia, incorporando-a a outros critérios e referenciais morais também importantes, dentre outros, vulnerabilidade, responsabilidade, libertação, alteridade e a proteção dos mais vulneráveis. A autonomia, vista dessa forma, transcende a abordagem meramente teórica, posta pela racionalidade moderna, e vincula-se necessariamente aos problemas vivenciados pelas pessoas e suas lutas na busca de soluções para os mesmos, seja numa dimensão individual, seja numa perspectiva de coletividade ⁽²⁾.

1.1.1.3 Respeito pela Vulnerabilidade Humana e pela Integridade Individual (artigo 8):

A autonomia – tratada no item anterior – mantém relação estreita com outra questão também importante para a bioética: a vulnerabilidade humana, visto que ter ou não autonomia se vincula diretamente com as condições existenciais ou sociais que perpassam as vidas humanas no planeta. A problemática da vulnerabilidade está contemplada no artigo 8 da DUBDH: “Respeito pela Vulnerabilidade Humana e pela Integridade Individual”, segundo o qual “A vulnerabilidade humana deve ser levada em consideração na aplicação e no avanço do conhecimento científico, das práticas médicas e de tecnologias associadas...” ⁽⁸⁾ (p.9), além disso, este artigo destaca que “...indivíduos e grupos de vulnerabilidade específica devem ser protegidos e a integridade individual de cada um deve ser respeitada”⁽⁸⁾ (p.9).

Em um sentido amplo, o artigo 8 expõe a vulnerabilidade existencial de toda pessoa; vulnerabilidade esta inerente a sua própria condição de mortalidade e finitude. Todos os humanos vivem expostos à possibilidade concreta da morte e do encerramento arbitrário ou não da vida; não somente da morte individual, mas, após a invenção da bomba atômica, também da morte coletiva, o que significa que cada humano também precisa lidar com as vulnerabilidades decorrentes das relações

estabelecidas no decorrer da sua existência, resultantes das diversas implicações sociais à que está submetido.

Vulnerável vem do Latim *Vulnerabilis*, “o que pode ser ferido ou atacado”, de *Vulnerare*, “ferir”, de *Vulnus*, “ferida”, lesão”, possivelmente de *Vellere*, “rasgar, romper”, e significa basicamente aquele que pode ser vulnerado, ofendido, ferido⁽¹⁷⁾. O fato é que as vulnerabilidades humanas dependem do contexto e das determinações sociais que as constituem. Por conta disso, em última instância, o respeito à vulnerabilidade está pautado no respeito à pessoa, nos seus direitos e na dignidade que o coloca na posição de ser humano, o que demonstra a estreita relação do artigo 8 com outro princípio tratado anteriormente: Dignidade Humana e Direitos Humanos (artigo 3). A rigor, respeito à vulnerabilidade humana significa respeitar os seres humanos, sem distinção de qualquer ordem, nas suas especificidades, sejam elas individuais ou postas pela sociedade em que os mesmos estão inseridos.

Como já dito, a autonomia dos seres humanos é perpassada pelas vulnerabilidades individuais e sociais a que as pessoas estão expostas. Homens e mulheres são dotados de autonomia, devido a sua racionalidade, mas com todas as possibilidades e perigos que isso implica. São as relações que os seres humanos estabelecem em maior ou menor grau, em uma realidade micro, que vão determinando suas relações numa dimensão macro mais abrangente e é nessa determinação que os mesmos encontram ou não a sua dignidade⁽¹⁸⁾. Infelizmente, devido a uma ética de mercado que maximiza a autonomia individualista, a maioria das pessoas tem pouca ou nenhuma consciência de sua própria vulnerabilidade humana, como se treinadas a pensar que são privilegiadas, ou mesmo autossuficientes e invulneráveis⁽¹⁹⁾; um equívoco que acaba por diminuir sobremaneira as suas possibilidades de pensar estratégias de enfrentamento das suas fragilidades.

Segundo Anjos⁽¹⁶⁾, o entusiasmo com o poder tem provocado em sociedades inteiras o medo de assumir suas vulnerabilidades, fazendo-as ocultá-las a qualquer custo. Assim, teme-se as imperfeições estéticas; lida-se muito mal com as limitações funcionais e a falta de estrutura para enfrentar a morte é visível. Vive-se em um

mundo ficcional: afirma-se a liberdade de escolha e cria-se uma ilusão em torno de uma autonomia maximizada, cuja existência independe do Outro. Em função disso, oculta-se inclusive as causas dos problemas sociais, usando como estratégia a culpabilização das vítimas por suas feridas; grupos sociais e nações em todo mundo acabam por responder sozinhos pelas condições de miséria, desigualdade e pobreza em que se encontram. O que a ânsia pelo poder torna imperceptível é que a negação das vulnerabilidades sociais apenas dificulta o conhecimento aprofundado das reais causas das feridas sociais, bem como impossibilita que se pense com radicalidade a construção de alternativas ou caminhos capazes de fortalecer a autonomia desejada e, conseqüentemente, favorecer a superação dos riscos existentes.

Nessa perspectiva, a vulnerabilidade precisa ser considerada em parceria com a autonomia, ou seja, ambos os conceitos carecem de uma razão crítica que os relacione, dando-lhes a devida consistência. Um pressuposto fundamental para que isto aconteça, além do exercício da crítica, é que sociedades se dêem conta da necessidade de superação do individualismo (e não da individualidade), constatando que não existe ética possível sem respeito ao Outro, sem intersubjetividade, sem diálogo e sem responsabilidade social ⁽¹⁶⁾.

De qualquer modo, apesar das controvérsias envolvendo as noções de autonomia e vulnerabilidade, tornou-se consensual, pelo menos, a percepção de que a vulnerabilidade não é idêntica entre todos os humanos, evidenciando-se diferenças significativas entre as fragilidades acrescentadas a certos indivíduos, grupos ou nações, por conta das suscetibilidades inerentes as situações, históricas ou esporádicas, em se encontram. Compete ao Estado, na sua condição de promotor das garantias dos direitos humanos fundamentais e das liberdades essenciais, viabilizar ações que tenham como pressuposto o reconhecimento da dignidade de todas as pessoas, construindo assim a base necessária para a devida proteção dos vulneráveis⁽²⁰⁾.

Mais especificamente, para Kottow ⁽¹⁸⁾, frente aos vulnerados, é fundamental que a sociedade ofereça serviços terapêuticos e de proteção para amenizar ou até remover os danos provocados; trata-se de uma responsabilidade da qual a

sociedade não deve jamais se furtar, pois dela depende o respeito aos direitos mais fundamentais que, uma vez garantidos, podem significar a efetiva inclusão social e política dos sujeitos. Trata-se de contribuir para a construção de uma sociedade igualitária e justa, que atenda as necessidades de todos, sem discriminação ou estigmatização provenientes das diversas condições de vulnerabilidade. Enfim, dadas as enormes e crescentes desigualdades sociais, é preciso desenvolver com urgência um clima ético favorável à proteção e amparo dos vulnerados ou desempoderados, que decorra no devido respeito aos seus direitos como cidadãos.

Nesse sentido, a vulnerabilidade, embora seja um referencial extremamente importante para a bioética, deve ser tratada na sua conexão com outros princípios também caros para a ética aplicada, dentre eles, autonomia e justiça. Algumas perguntas persistem: Afinal, quem é ou está vulnerável? Qual a causa da vulnerabilidade? Como se processa e como se comporta a vulnerabilidade? Como ela se manifesta? Como ela atinge homens e mulheres? Como podemos enfrentá-la? Quais seus efeitos nas pessoas ou nos grupos ⁽²¹⁾?

Tais questões serão apenas parcialmente respondidas, caso se cometa o erro de tentar respondê-las fora do contexto social que as constitui. Para se evitar tal equívoco, faz-se necessário expandir a reflexão sobre a vulnerabilidade, incluindo questões sociais, econômicas, culturais, políticas, educacionais, étnicas e de saúde, na tentativa de suplantar as diversas formas de exclusão e supressão de acesso de grupos populacionais aos benefícios que possam ser oferecidos no cenário de desenvolvimento mundial ⁽²²⁾.

Quando se discute o direito a integridade individual, vale à pena resgatar a idéia de “corpo próprio”. Para Porto ⁽²³⁾, o direito ao corpo próprio e o respeito à integridade pessoal é a condição existencial inalienável de todos os seres humanos; isso porque, do corpo depende a existência e presença no mundo; o que significa que a negação de um direito elementar de decidir sobre algo tão inerente e básico como o “próprio corpo”, veículo da existência concreta no mundo tende a estabelecer um desequilíbrio entre a existência do prazer e da dor; do sofrimento e da felicidade.

Na ética de mercado, o prazer é facultado apenas àqueles que podem refugiar-se na lógica do consumo, enquanto que aos demais resta submergir a dor e conformar-se com os males provocados pela miséria coletiva. Para que o direito ao 'próprio corpo' possa ser, de fato, condição existencial inalienável de todos os povos e, especialmente, dos desempoderados da América latina, é preciso alterar o quadro de exclusão, de vulnerabilidades e de desrespeito a todo e qualquer ser humano, no sentido de garantir, de forma irrestrita, a sua integridade física; considerando as suas próprias perspectivas como ponto de partida ⁽²³⁾.

Trata-se de insistir na busca de recursos que permitam aos povos dos países pobres, oportunidades para superação de suas vidas colonizadas ⁽²⁴⁾. Nesse sentido, evidencia-se que as bioéticas latino-americanas e especialmente a Bioética de Intervenção - devido ao seu comprometimento com a busca de justiça social e com combate as desigualdades sociais ⁽²⁴⁾ - tem um papel fundamental, podendo se configurar como alternativas capazes de retornar a discussão ética às suas origens ou ao contexto social ao qual está vinculada, apontando formas de intervenção que possam garantir respostas eletivas às necessidades específicas de indivíduos e grupos ⁽²³⁾.

1.1.1.4 Igualdade, Justiça e Equidade (artigo 10):

O artigo 10 da DUBDH – “Igualdade, Justiça e Equidade”, segundo o qual, "a igualdade fundamental entre todos os seres humanos em termos de dignidade e de direitos deve ser respeitada de modo que todos sejam tratados de forma justa e eqüitativa" ⁽⁸⁾ (p. 9), é um dos que mais evidenciam a ampliação conceitual e metodológica vivenciada pela bioética nos últimos 35 anos, na medida em que, através dele, pode-se discutir praticamente todas as questões sociais e políticas relacionadas com o cotidiano das pessoas, povos e nações, tais como exclusão social, vulnerabilidade, pobreza, guerra, paz, racismo e todas as formas de discriminação ^(2,3), e, mais especificamente, a discriminação de classe, fator determinante para o processo de saúde e doença de populações mais pobres ⁽²⁵⁾.

Melhor dizendo, a partir da reflexão sobre os conceitos do artigo 10 da Declaração - justiça, igualdade e equidade - e suas relações com a bioética, pode-se

pensar os problemas sociais que afetam os cotidianos das pessoas pertencentes às classes populares, prejudicando suas capacidades e potencialidades, na medida em que reduzem suas condições de bem-estar e qualidade de vida. Segundo Nussbaum⁽¹⁹⁾, o mundo atual está repleto de desigualdades moralmente alarmantes que tendem a se agravar, por falta de intervenções estatais, de modo que a distancia entre as nações ricas e pobres está aumentando a cada dia e a sorte de nascer em um país e não em outro, acaba por determinar as chances de vida das crianças que nascem.

Em âmbito local, a situação não é muito diferente: as chances de vida de uma criança rica nascida no sul do Brasil, não são as mesmas de uma criança pobre nascida no nordeste brasileiro⁽²⁶⁾. A desigualdade se reproduz e afeta sobremaneira as perspectivas de vida das pessoas mais pobres, através do constante desrespeito a direitos essenciais como educação, trabalho, moradia, alimentação adequada, salubridade, transporte, etc. A bioética, portanto, não pode ficar indiferente ao fato de que a sociedade brasileira se encontra doente, prejudicando a qualidade de vida da população⁽²⁷⁾. Cabe, portanto, alguns questionamentos: quais as reais possibilidades de assegurar o tratamento igualitário de indivíduos com inserções sociais tão díspares, como no caso do Brasil? Como contemplar os excluídos, cada vez mais desconsiderados nos seus direitos mais básicos?⁽²⁵⁾ É possível garantir a equidade, quando as desigualdades se transformam em iniquidades, ou seja, desigualdades evitáveis e injustas⁽²⁸⁾?

No contexto brasileiro, o marco da garantia da igualdade, justiça e equidade em saúde, é a Constituição Federal de 1988, que no seu artigo 196 estabelece que a saúde é um "direito de todos e dever do Estado, garantido mediante políticas sociais e econômicas que visem à redução do risco de doença e ao acesso universal e igualitário às ações e serviços para sua promoção, proteção e recuperação"⁽²⁹⁾. Por outro lado, no seu artigo. 205 a Constituição estabelece que "A educação, direito de todos e dever do Estado e da família, será promovida e incentivada, visando ao pleno desenvolvimento da pessoa, o exercício da cidadania e a qualificação para o trabalho"⁽²⁹⁾.

Os princípios expressos acima, especialmente o de igualdade de acesso à saúde e a educação pressupõe de forma inequívoca a idéia de justiça que contemple a todos os cidadãos. Nota-se uma preocupação constitucional em garantir a todos o direito a uma saúde plena - aqui compreendida de maneira ampliada, como qualidade de vida - ou seja, para além do atendimento médico hospitalar; bem como a intenção de garantir a todos o direito a uma educação de qualidade, problematizadora, que oportunize às pessoas o pleno desenvolvimento das suas potencialidades e capacidades, como seres humanos sempre em busca de *ser mais*⁽⁵⁾. O problema é que, contrariamente ao que está prescrito na Constituição, vivemos um contexto de redução do papel do Estado agravado pela recente crise financeira mundial⁽³⁰⁾. Tal perspectiva coloca em pauta a necessidade urgente de pensar alternativas frente aos problemas sociais negligenciados pelo Estado, em função da realidade imposta pelo mercado.

A partir da DUBDH torna-se possível pensar com radicalidade as questões já apontadas, na tentativa de demonstrar como as noções de igualdade, equidade e justiça se aplicam ou poderiam, para além dos interesses econômicos do mercado, ser aplicadas em setores como saúde e educação, o que exige dos cidadãos, que pensem com mais profundidade a sociedade que existe concretamente e aquela, ainda por ser construída, inclusive para as gerações futuras⁽²⁾. Em outras palavras, trata-se de se perguntar sobre o que é justo e injusto, e, principalmente o que pode conduzir ou não a construção de uma sociedade livre, igualitária e efetivamente justa. Afinal, o que exatamente deve-se buscar? Justiça como igualdade ou justiça como equidade?⁽³¹⁾

O princípio da justiça faz parte da teoria principialista⁽³²⁾, mas sempre foi tratado de forma muito tímida por esta abordagem bioética, de modo que faz-se necessário retomar, a partir da DUBDH, o debate sobre as condições necessárias para que se estabeleça a justiça em sociedade. Enfim, quais as causas das desigualdades? E principalmente, quais as possibilidades efetivas de justiça social num mundo cada vez mais desigual e injusto? Tais perguntas explicitam o reconhecimento da desigualdade e da injustiça que vulnerabiliza as populações pobres; expressar a desigualdade acaba por ser um passo importante, num mundo

capitalista que, no geral, opta por camuflar as causas dos problemas sociais ⁽¹⁶⁾, individualizando-os e jogando-os para “debaixo do tapete”.

O fato é que, somente encarando de frente problemas tão graves como marginalização, racismo, analfabetismo, pobreza, fome etc., as populações terão mais condições de pensar criticamente sobre eles, vendo-os, e a partir de seus próprios contextos, refletindo alternativas e soluções a curto, médio e longo prazos. Ao mesmo tempo, parece consenso que sem políticas públicas voltadas para a garantia dos direitos fundamentais, particularmente, o direito de todos a saúde e a educação, as chances das classes mais carentes de reverterem as situações desfavoráveis em que se encontram serão mínimas. Vale destacar a relação indissociável do artigo 10 da Declaração com o artigo 14: “Responsabilidade Social e Saúde”, no que tange a busca efetiva da igualdade de direitos, através do destaque para a necessidade de igualdade de acesso das pessoas a bens e serviços de qualidade, sem distinção de classe, raça, orientação sexual etc. sendo esta uma questão a ser tratada com urgência pelos Estados, no sentido de cumprir garantias constitucionais e eliminar problemas sociais, como pobreza e analfabetismo, que afetam as pessoas nas suas dignidades.

Sen ⁽³³⁾ tem demonstrado em sua obra um grande desconforto frente às desigualdades e iniquidades sociais. Em um dos capítulos do livro *Desigualdade reexaminada*, lança uma pergunta bastante provocativa: Igualdade de quê? A tentativa é de chamar atenção para o fato de que a igualdade pode representar pura e simplesmente uma abstração totalmente desvinculada da pluralidade de comportamentos e necessidades humanas em todo o mundo. Garrafa, Oselka e Diniz ⁽³⁴⁾ partilham dessa mesma preocupação. Segundo os autores, a igualdade, vista de maneira horizontalizada, tende a mascarar as diferenças e as desigualdades concretas que afetam a vida da maior parte das populações do mundo; como consequência, favorece a manutenção do “status quo”, perpetuando valores que negam a possibilidade de transformação efetiva da realidade social.

O primeiro passo em busca de superação da injustiça e da desigualdade é, portanto, reconhecer as diferenças de interesses, o que acaba por determinar condições históricas diferenciadas entre as pessoas, grupos ou populações. A partir

daí, tornar-se-á viável a luta para garantir o direito a uma vida digna para todos, sem distinção, o que pode significar, dentre outras coisas, o acesso à saúde e demais bens indispensáveis à sobrevivência e à qualidade de vida de todas as pessoas no mundo. Nessa perspectiva, a igualdade não será dada de presente; ao contrário, será consequência da equidade; ou seja, a equidade seria o seu ponto de partida para a igualdade. Em outros termos, somente a partir do reconhecimento das diferenças e das necessidades concretas dos sujeitos sociais, em seus contextos específicos, é que se pode chegar à igualdade ⁽³⁴⁻³⁵⁾.

A igualdade, portanto, deixa de ser apenas um ponto de partida ideológico, que acaba por camuflar as diferenças, as vulnerabilidades sociais de pessoas, grupos ou populações, passando a ser considerada o ponto de chegada da justiça social; referencia para os direitos humanos, configurando-se como um instrumento importante para o aprimoramento da cidadania ⁽³⁵⁾. Concretamente, a equidade passa a ser considerada a base ética fundamental no trato de questões práticas, como por exemplo, o processo decisório de alocação, distribuição e controle de recursos ⁽²⁶⁾, seja no campo da saúde, como na educação e de outros serviços públicos essenciais.

Nessa perspectiva, a igualdade é pensada em termos complexos, o que significa, para Sen ⁽³³⁾, considerar as diferenças, sem perder de vista a possibilidade de bem - estar social, que envolve garantir, a cada indivíduo, a oportunidade de desenvolver suas capacidades e funcionalidades valiosas, sem qualquer tipo de constrangimento ou discriminação. Tais capacidades se referem a liberdade efetiva que uma pessoa deve ter para fazer suas escolhas, a partir da realização de grupos de funcionamentos distintos que as nortearão. Em suma, nessas capacidades residem a liberdade para escolher, dentre os diversos caminhos possíveis, aquele que mais atender as suas próprias necessidades, vontades e desejos.

Vale ressaltar que os funcionamentos valiosos as quais Sen ⁽³³⁾ se refere são aqueles que permitem às pessoas viverem com dignidade, o que significa estarem adequadamente nutridos e vestidos, livres de doenças curáveis ou tratáveis, podendo transitar em público sem sentir vergonha de si próprio; enfim, em condições de desenvolver um senso de auto-respeito, que lhes possibilitem participar de forma

ativa da vida da própria comunidade. Nas palavras do autor: “Com oportunidades sociais adequadas, os indivíduos podem efetivamente moldar seu próprio destino e ajudar uns aos outros”⁽³⁶⁾ (p. 26).

Nesse sentido, a equidade seria um dos caminhos para garantir as pessoas, especialmente aos vulneráveis sociais, as condições adequadas para que se desenvolvam plenamente, com condições de superarem suas fragilidades e vulnerabilidades, de acordo com seus próprios projetos de vida. Garantir saúde e educação de qualidade pode ser um bom começo, pois quanto mais inclusivo for o alcance desses serviços, “maior será a probabilidade de que mesmo os potencialmente pobres tenham uma chance maior de superar a penúria”⁽³⁶⁾ (p. 124) em que se encontram.

1.1.1.5 Não - Discriminação e Não - Estigmatização (art. 11) e Respeito pela Diversidade Cultural e Pluralismo (art. 12):

O artigo 11 – Não - Discriminação e Não - Estigmatização - da DUBDH, ao declarar que "Nenhum indivíduo ou grupo deve ser discriminado ou estigmatizado por qualquer razão, o que constitui violação à dignidade humana, aos direitos humanos e liberdades fundamentais"⁽⁸⁾ (p.9) e o artigo 12 - Respeito pela Diversidade Cultural e Pluralismo, segundo o qual “A importância da diversidade cultural e do pluralismo deve receber a devida consideração (...)”⁽⁸⁾ (p.10) têm uma importância ímpar para a construção de uma bioética pluralista e politizada, na medida em que reforçam valores imprescindíveis para o exercício da cidadania e a consolidação do Estado Democrático.

O caráter de complementaridade e interdependência dos princípios da DUBDH é tão evidente no que se refere aos artigos 11 e 12, que os mesmos serão tratados conjuntamente. A partir de tais artigos explicita-se, por um lado, o reconhecimento de que a falta de respeito ao Outro; a não aceitação da diferença e da diversidade de culturas, comportamentos e idéias é uma das principais causas de discriminações e violências em todo mundo, e, por outro lado, que, práticas discriminatórias, racistas ou preconceituosas devem ser radicalmente combatidas, visto que são violadoras da dignidade humana e negadoras de direitos humanos

fundamentais. A dignidade humana e os direitos fundamentais estão contidos não somente na descrição dos dois artigos acima descritos, como também no artigo 10 – “Igualdade, Equidade e Justiça” - o que sinaliza um dos pressupostos essenciais da Declaração: a busca de justiça social e o combate a toda e qualquer desigualdade ou injustiça, expressas em forma de discriminação ou violência, aqui consideradas atentados a dignidade e aos direitos de pessoas, grupos ou populações.

O artigo 11 – “Não - Discriminação e Não - Estigmatização” - é, portanto, indissociável, não somente do art. 3 - Dignidade Humana e Direitos Humanos - como também do 10 - Igualdade, justiça e equidade - visto que a construção de um mundo igualitário, justo e equânime é pressuposto fundamental para o alcance da justiça, da garantia de não - discriminação e não - estigmatização e, conseqüentemente, do respeito à dignidade humana e aos direitos fundamentais de todas as pessoas. Ao mesmo tempo, para que uma sociedade não seja discriminatória, é fundamental que tenha como possibilidade, o convívio pacífico entre os diferentes e a não aceitação, em nenhuma hipótese, de situações anti-dialógicas e arbitrarias, que venham a negar um outro valor humano também imprescindível para a construção de Estado democrático: a liberdade.

Em síntese, a não - discriminação e não - estigmatização são requisitos indispensáveis para a construção de uma sociedade substancialmente democrática; pautada na aceitação da diferença, na tolerância e na convivência pacífica e solidária entre as pessoas, sem qualquer distinção, seja de raça, credo, orientação sexual, gênero etc. o que, de certo modo, justifica a necessidade de uma bioética plural, que contemple a diversidade de interesses, visões e comportamentos que perfazem as sociedades em todo mundo; bioética esta, que seja capaz de contribuir para a busca de soluções dos conflitos, nas mais diferentes culturas e com base numa variada gama de valores e sentidos estabelecidos socialmente ⁽³⁷⁾.

Entretanto, a globalização e a possibilidade concreta de aproximação e contato entre diferentes povos, gera uma contradição: por um lado, o pensamento pós-moderno apresenta uma abertura sem igual para com as diferenças, para a heterogeneidade social; reconhecendo a pluralidade e a diversidade humanas como dados irrefutáveis da realidade, que fazem parte do cotidiano das pessoas e das

instituições; admitindo o quanto são múltiplas e diversas as formas de existência humana, bem como o quanto essa pluralidade pressupõe a liberdade e o direito, de todo ser humano, de viver e pensar segundo seus valores, crenças e opções; por outro lado, nota-se a tentativa, muitas vezes velada, de homogeneizar costumes e comportamentos, em prol da crescente necessidade de controle e vigilância, típicas do mundo contemporâneo⁽³⁸⁾, ao mesmo tempo, é ainda perceptível, uma tendência a dicotomizar posições morais entre conservadoras ou liberais⁽³⁹⁾, o que acaba por, pelo menos, dificultar a análise consciente e crítica das mudanças, renovações e desafios próprios de um mundo tecnologizado, sem contudo, esquecer de pensar os limites a serem estabelecidos na construção de uma conhecimento plural, que atenda as exigências desse novo tempo.

Nas palavras de Sen⁽³⁶⁾ homens e mulheres vivem na atualidade

...em um mundo de privação, destituição e opressão extraordinárias. Existem problemas novos convivendo com os antigos – a persistência da pobreza e de necessidades essenciais não satisfeitas, fomes coletivas e fomes crônicas muito disseminadas, violação de liberdades políticas elementares (...) ameaças cada vez mais graves ao nosso meio ambiente e à sustentabilidade de nossa vida econômica e social (p. 9).

A complexidade desse novo tempo demonstra que a possibilidade de evitar discriminações e estigmatizações depende da disposição do cidadão, grupo, comunidade ou população, no geral, para criar um ambiente minimamente democrático, plural, que enxergue a diversidade e pluralidade de idéias como riquezas e não como problemas a serem eliminados. O respeito pela diversidade cultural e pluralismo está intimamente ligado ao fato de que os humanos são, por um lado, iguais e singulares; iguais em decorrência de sua condição humana⁽⁴⁰⁾; dos direitos legal e eticamente constituídos, e, portanto, merecedores da igual consideração e respeito; mas por outro lado, diferentes, com individualidades, necessidades e interesses específicos; com visões particulares; devendo ser tratados como seres inacabados, em constante processo de conscientização e em busca permanente de humanização⁽⁴⁾.

O grande desafio, nessa perspectiva, é o de jamais ignorar o fato, a despeito de toda complexidade inerente a existência humana, de que as diferenças devem

ser reconhecidas como direitos e jamais podem servir como justificativas para as desigualdades sociais. Para Arpine ⁽⁴¹⁾, a diversidade cultural deve ser encarada como patrimônio da humanidade, sendo sua defesa um imperativo ético inseparável do respeito à dignidade da pessoa humana. Respeitar a pessoa humana significa respeitar o que ela produz, a sua história e os seus registros. É necessário, para tanto, o estabelecimento de políticas de proteção aos conteúdos culturais; trata-se de implementar medidas nacionais e regionais dirigidas a este fim; sem perder de vista o reconhecimento da interação equitativa das diversas culturas, com o propósito de gerar, através de diálogo e do respeito mútuo, novos conhecimentos culturais a serem democraticamente compartilhados.

Nessa perspectiva, a defesa do pluralismo deve ser entendida como uma resposta política fundamental ao direito à diversidade cultural, favorecendo a inclusão e a participação, como meios de garantir a coesão social, a vitalidade da sociedade civil e a paz; promovendo, deste modo, a diversidade, a tolerância, o diálogo, o exercício da solidariedade e a consciência de unidade do gênero humano ⁽⁴¹⁾. Nesse sentido, na luta contra o preconceito a discriminação - sejam eles quais forem - homens e mulheres precisam, não somente reconhecer a diferença e respeitar à pluralidade, em todas as suas formas, como se comprometer com as transformações, resultantes da luta dos vulneráveis sociais, em busca de dignidade e de justiça social; luta esta que passa necessariamente pela recusa radical a toda e qualquer discriminação e estigmatização⁽⁵⁾.

1.1.1.6 Solidariedade e Cooperação (art. 13)

O artigo 13 da DUBDH: “solidariedade de cooperação”, ao afirmar que a “a solidariedade entre os seres humanos e cooperação internacional (...) devem ser estimuladas” ⁽⁸⁾ (p. 10), traz para a bioética um dos debates mais importantes no trato de questões coletivas - de interesse público - tanto em âmbito local, quanto global. Entretanto, este artigo terá aqui um tratamento especial: o foco principal será a solidariedade, devido não somente ao entendimento de que a solidariedade

contempla uma proposta de cooperação, como também pelo fato dela estar mais estreitamente relacionada com o presente estudo.

A solidariedade é aqui considerada um dos aspectos mais importantes, pois dela dependerá toda a disposição para aceitar os demais princípios da Declaração, podendo, inicialmente, funcionar como “antídoto”, capacitado a combater o enfraquecimento do poder que caracteriza o mundo contemporâneo e neutralizar toda e qualquer violência dele resultante⁽⁴²⁾. Para tanto, faz-se necessário confrontar a predominância da ética unilateral de mercado, do individualismo e da competitividade exacerbados, fazendo da solidariedade uma estratégia eficaz no combate a discriminação, ao preconceito e a todas as práticas violadoras da dignidade humana.

A solidariedade parece ser, na atualidade, um dos caminhos para que se reverta o quadro individualista, competitivo e intrinsecamente violento, gerado pela ideologia globalizante e se construa uma “sociedade livre e justa”⁽²⁹⁾, pautada no respeito pelo Outro; no reconhecimento de si mesmo, no Outro e, portanto, no consequente interesse em contribuir para o seu bem estar. Nesse sentido, faz-se necessário que cada povo, grupo ou pessoa, reconheça suas fragilidades, para que, a partir dessa primeira tomada de consciência, se pense, individual e coletivamente, estratégias interventivas capazes de modificar os aspectos que dificultam ou impedem o bem estar de todos.

Para Demo⁽⁴³⁾, no contexto da história oficial na atualidade, são produzidos modelos sociais agressivos, predatórios, violentos, discriminatórios, também e, principalmente, porque a sociedade está organizada e comandada por mercados liberais e interesses individualistas. Mas este fato, embora pareça irreversível, não impede a cooperação e a solidariedade entre os povos; nota-se a possibilidade, em caráter raro, mas nem por isso excepcional, das sociedades humanas transcenderem a todo e qualquer falso moralismo e, a partir de uma relação dialética entre espaços coletivos e legítimas aspirações individuais, orquestrarem suas existências com base, não somente em conflitos, mas também em porções significativas de solidariedade e generosidade.

A solidariedade, entretanto, deve ser compreendida de forma crítica, voltada para a participação democrática das pessoas em sociedade, sem relações de dependência ou interesses em beneficiar a si ou a outrem em particular; ao contrário, a perspectiva da ação solidária deve ser de oferecer ao outro, ferramentas concretas para que o mesmo possa, com seu próprio esforço, sair da situação de vulnerabilidade em que se encontra. Somente nestes termos, a pessoa carente terá a possibilidade da provável posição de passividade e acomodação, participando organicamente do processo de mudança no seu quadro de vida. Para tanto, torna-se necessário promover, numa perspectiva crítica, ações voluntárias, de preferência pautadas em políticas públicas e no compromisso com uma nova ordem social e com a minimização das desigualdades sociais ⁽⁴⁴⁾.

Trata-se de uma solidariedade mobilizadora, em busca de um novo modelo social, fomentador de relações democráticas e solidárias, pressuposto fundamental para a construção de um processo eminentemente participativo e cooperativo entre sociedade e Estado e, portanto, capaz de contribuir, mais incisivamente, no aprimoramento científico permanente dos cidadãos, proporcionando aos mesmos o desvelamento da realidade, com base em valores morais e éticos sólidos. Este clima de solidariedade e cooperação será o combustível necessário ao desenvolvimento social e econômico, na medida em que estimule a autoconfiança dos participantes, trazendo dignidade e mobilizando grupos sociais ⁽⁴⁴⁾.

A solidariedade é, desse modo, compreendida como um traço inerente a condição humana, podendo ser usado como um forte instrumento na busca de soluções para os conflitos e dilemas do mundo contemporâneo, bem como para a superação das vulnerabilidades sociais que afetam, especialmente, as populações dos países em desenvolvimento; mas isso dependerá do quanto os cidadãos serão capazes de transcender a idéia de solidariedade como favor ou como caridade, fruto da compaixão e da pena em relação ao outro. Estes são preceitos que caracterizam uma solidariedade assistencialista que, ao contrário de ajudar, diminui o outro, negando-lhe a condição necessária para que desenvolva plenamente as suas potencialidades ⁽⁴⁵⁾.

Nota-se, portanto, que a solidariedade crítica se diferencia radicalmente da solidariedade assistencialista que tende a sufocar ou intimidar o desenvolvimento da autonomia, causando dependência e baixa auto-estima, situações incompatíveis com o necessário desenvolvimento do senso crítico. A solidariedade crítica intervêm, no sentido de minimizar ou até eliminar as desigualdades sociais, mas carece, para tanto, da participação politizada e comprometida da sociedade na luta, mais do que legítima, dos seus direitos e necessidades ⁽⁴⁵⁾.

1.1.1.7 Responsabilidade Social em Saúde (art. 14):

O artigo 14 da DUBDH, um dos mais completos do documento, pode ser de extrema importância na consolidação de alguns direitos humanos fundamentais, como, por exemplo, o de nenhuma pessoa ser discriminada ou estigmatizada, questão também contemplada no artigo 11. Assim, o artigo 14 afirma que “a) A promoção da saúde e o desenvolvimento social para sua população é objetivo central dos governos, partilhado por todos os setores da sociedade”, destacando também que “b)...usufruir o mais alto padrão de saúde atingível é um dos direitos fundamentais de todo ser humano, sem distinção de raça, religião, convicção política, condição econômica ou social”. Para tanto, segundo o artigo em questão, o progresso da ciência e da tecnologia deve ampliar: “(i) o acesso a cuidados de saúde de qualidade e a medicamentos essenciais (...)” ⁽⁸⁾ (p. 10) e à “(ii) nutrição adequada e à água de boa qualidade; (iii) a melhoria das condições de vida e do meio ambiente; (iv) a eliminação da marginalização e da exclusão de indivíduos (...) e(v) a redução da pobreza e do analfabetismo”. ⁽⁸⁾ (p. 10).

Este artigo (14) da referida Declaração tem o mérito de ter inserido na agenda bioética uma reflexão pouco desejada pelos países centrais, mas bastante adequada para os demais países, sobre a indissociabilidade entre as práticas de promoção de saúde e a necessidade de pensar medidas que garantam o desenvolvimento social, de modo sustentável. Tal artigo acaba por chamar à responsabilidade os Estados, no sentido de que fomentem o progresso científico, sem, contudo, prejudicar as gerações futuras, e tendo como base a ampliação do

acesso a bens fundamentais já legalmente constituídos, dentre eles, educação e saúde⁽²⁰⁾; nota-se sua complexidade, ao apontar para novas perspectivas em termos de saúde e qualidade de vida no planeta e, deste modo, colocar a bioética no contexto de uma reflexão política, econômica e social⁽⁴⁶⁾.

Desse modo, o art. 14 da Declaração trata de estratégias específicas de ação no sentido de garantir a promoção do mais alto padrão de saúde atingível para todos. Aqui, estabelece-se explicitamente uma ligação estreita entre a bioética e os problemas sociais, as práticas de saúde e os direitos humanos, distanciando-se da tendência de centrar-se a saúde apenas na assistência médica e nos direitos individuais dos pacientes⁽⁴⁶⁾. Mas o que chama bastante atenção neste artigo, e que perpassa todo o corpo de seu texto, é o reconhecimento de que existem desigualdades e iniquidades sociais, moralmente inaceitáveis, a serem superadas. Nas palavras de Nussbaum⁽¹⁹⁾,

...uma criança hoje, na Suécia, tem, ao nascer, uma expectativa de vida de 79,9 anos. Uma criança nascida em Serra Leoa tem uma expectativa de vida, ao nascer, de 34,5 anos. Nos Estados Unidos, o produto Interno Bruto (PIB) *per capita* é de 34.320 dólares; em Serra Leoa, é de 470 dólares. Vinte e quatro nações entre as 175 avaliadas pelo Programa de Desenvolvimento das Nações Unidas tem um PIB per capita de 20 mil dólares. Oitenta e três nações tem o PIB per capita abaixo de 5 mil dólares e 126 nações, abaixo de 10 mil dólares. A taxa de alfabetização de adultos nas vinte melhores nações está em torno de 99%. Em Serra Leoa a taxa de alfabetização é de 36%. Em 24 nações a taxa de alfabetização é abaixo de 50% (p. 277-278).

No caso do Brasil, certamente as chances de vida de uma criança que teve a sorte de nascer numa família de classe abastada não será a mesma, por exemplo, das chances de uma criança que nasceu numa das comunidades quilombolas do país⁽⁴⁷⁾, que vivem em condições precárias, submetidas à iniquidades de toda ordem, sem a qualidade de vida a que legalmente fazem jus, ou seja, comunidades injustamente condenadas à insalubridade e a extrema pobreza; situações essas resultantes de fatores socioeconômicos plenamente evitáveis, como: moradias sem higiene, nutrição e educação deficitárias, contaminação do meio ambiente e condições de trabalho inadequadas etc. enfim, trata-se de populações que vivem as consequências de desigualdades, em grande parte, provocadas pela dificuldade de

acesso e da qualidade escassa ou, ainda, de uma atenção precária por parte, tanto dos serviços de saúde como de educação ⁽⁴⁸⁾.

O fato é que o Brasil e a América Latina, de modo geral, têm sofrido com a má distribuição de renda, analfabetismo ou baixo grau de escolaridade, com as condições precárias de habitação e falta de saneamento básico, além da poluição, degradação do meio ambiente e nutrição inadequada, fatores que acabam por diminuir suas chances de vida e determinar o processo de saúde/doença das populações ⁽²⁵⁾. Ao apresentar, por exemplo, a redução da pobreza como proposta, ainda no art. 14, a DUBDH promove uma discussão essencial, que é a precariedade das condições de vida em que se encontram milhões de pessoas em todo o planeta, especialmente nos ditos países em desenvolvimento. A extrema pobreza, por exemplo, resultado das desigualdades e iniquidades sociais, interfere na saúde das pessoas, não somente num sentido de atendimento médico-hospitalar, mas também e principalmente num sentido amplo de saúde como direito, dignidade, bem-estar e qualidade de vida.

Nas palavras de Sen, citado por Garrafa ⁽¹⁰⁾,

Para que se torne possível superar a fome, a pobreza, as ameaças de destruição do meio ambiente e outras formas de iniquidade, exige-se da sociedade uma postura de cumplicidade fortalecedora da idéia de liberdade, da qual ela mesma não pode se furtar (p. 126).

Evidencia-se a percepção do autor da falta de qualidade de vida para grande parte das pessoas, o que não se justifica apenas pela questão de renda, mas principalmente pela falta de oportunidades, pela opressão, pela negação de seus direitos mais elementares, liberdade, educação, alimentação saudável etc. impedindo-as de desenvolver as suas capacidades e funcionalidades. A idéia de fortalecimentos dos sujeitos que se encontram vulnerabilizados em função de um processo histórico, cultural e social do qual fazem parte, libertando-os e amplificando suas vozes e suas capacidades de decisão ⁽¹⁰⁾ pode ser uma alternativa viável, no sentido de inseri-los na sociedade, devolvendo-lhes a dignidade perdida ou roubada.

Concretamente, a DUBDH pode ser um grande reforço na luta por melhores condições de vida para os mais necessitados; na medida em que reitera fortemente a saúde ou qualidade de vida como direito de todos, como prevê a Constituição de 1988. O art. 14, ao contemplar uma visão ampliada de responsabilidade social e de saúde, acaba por fazer uma defesa explícita da dignidade humana e de todas as formas de vida; não somente por pontuar a saúde como direito fundamental para todos os seres humanos, sem distinção; como também por indicá-la como qualidade de vida e, portanto, como resultado das condições socialmente estabelecidas e como processo determinado das relações que os seres humanos mantêm consigo mesmos, com os Outros e com todas as formas de vida do planeta.

O artigo em questão dá ênfase absoluta às questões de direitos e de justiça em saúde; assim, ao defender o direito a saúde, numa visão ampliada, acaba por fazer, em última instância, a defesa do maior bem de todos: a vida. Donald Warwick, citado por Berlinguer⁽⁴⁸⁾, afirma com referência à defesa de bens fundamentais que o direito a vida deve ser defendido com prioridade máxima, visto que sem ela, as pessoas ficam impedidas de usufruir dos demais direitos; lembrando que não se trata apenas de se manter vivo; mas de gozar de boa saúde; com segurança frente as ações que possam causar morte, doenças, dores ou incapacidades. Trata-se, portanto, do direito de cada um de se manter vivo, com autonomia e liberdade para decidir sua própria vida, sem coerção ou pressão de outrem.

O art. 14 da DUBDH faz, portanto, a defesa irrevogável de uma vida mais digna para todos, especialmente quando propõe a superação de qualquer tipo de marginalização, ou qualquer condição que favoreça a exclusão de pessoas, impedindo-as de usufruir dos seus legítimos direitos sociais, não somente o direito à saúde, já referenciado, como o direito a uma educação que possibilite o pleno desenvolvimento de suas capacidades ou funcionalidades⁽⁴⁹⁾.

1.1.1.8 Proteção das Gerações Futuras (art. 16) e Proteção do Meio Ambiente, da Biosfera e da Biodiversidade (art. 17): O artigo 16 – “Proteção das Gerações Futuras” - da DUBDH, segundo o qual, "O impacto das ciências da vida sobre gerações futuras, incluindo sobre sua constituição genética, deve ser devidamente considerado" ⁽⁸⁾ (p.11) e o 17 – “Proteção do Meio Ambiente, da

Biosfera e da Biodiversidade” – ao afirmar a necessidade de se dar a devida importância “à inter-relação de seres humanos com outras formas de vida, ao acesso e utilização adequada de recursos biológicos e genéticos, ao respeito pelo conhecimento tradicional e ao papel dos seres humanos na proteção do meio ambiente, da biosfera e da biodiversidade” ⁽⁸⁾ (p.11), ampliam sobremaneira a discussão da bioética, abrindo a possibilidade de um pensamento bioético mais global e totalizante.

A bioética que, até bem pouco tempo, era restrita a área biomédica ou biotecnológica, tem hoje a oportunidade de se constituir um pensamento global e complexo sobre a vida, conectado inclusive com a defesa dos interesses das gerações futuras ⁽⁵⁰⁾. O que está em evidência na atualidade é que pensar uma ética apenas para os humanos parece insuficiente. Nesse sentido, a DUBDH pode servir como referencial para que se discuta um dos temas contemporâneos mais urgentes: a biodiversidade, na perspectiva de se pensar as possibilidades de uma bioética global - nos moldes de Potter ⁽⁵¹⁾ – complexa e plural, sintonizada com a necessidade de proteção da vida em todas as suas formas e preocupada com a sustentabilidade da biosfera e da biodiversidade. Trata-se da árdua tarefa de pensar uma bioética que seja capaz de resgatar o entendimento do meio ambiente como um todo complexo e interdependente e reconhecer que o planeta somente atingirá o equilíbrio necessário, se houver o devido respeito à biosfera e a biodiversidade em suas teias de inter-relações ⁽⁵²⁾.

Nota-se, portanto, que a DUBDH, não somente nos artigos 16 e 17, como em todo o seu corpo (preâmbulo, objetivos e aplicação), contribui, de forma decisiva, para que a bioética retome a concepção original de Potter ⁽⁵³⁾, que a relaciona as questões éticas mais globais, vinculando-a com a preocupação ética da proteção futura do planeta, da biodiversidade e dos interesses coletivos, de modo geral. Vale destacar a apresentação, nas disposições gerais da DUBDH, dos objetivos referentes a temática destes artigos, o que dá a devida noção da importância da problemática “meio ambiente”, no atual contexto de desenvolvimento tecnológico. Segundo o documento, compete à cada cidadão, ao Estado e a sociedade como um todo, "(vii) salvaguardar e promover os interesses das gerações presentes e futuras;

e (viii) ressaltar a importância da biodiversidade e sua conservação como uma preocupação comum da humanidade" ⁽⁸⁾ (p.7).

A preocupação com o meio ambiente, na atualidade, se torna ainda mais evidente, frente à constatação de que a aplicação de várias novas descobertas, além de não trazerem benefícios para todos, promovendo variadas formas de injustiça ambiental, prejudicam numa proporção, muitas vezes assustadora, as futuras gerações, na medida em que, podem causar danos irreparáveis ao próprio ecossistema ⁽⁵⁴⁾. Sendo assim, a DUBDH reabre uma das discussões mais elementares para a vida planetária, sobre a preservação da Biodiversidade e a sua relação direta com os recursos naturais exploráveis, bem como a possibilidade de utilização de tais recursos para a manutenção ou melhoria na qualidade da vida humana e não – humana.

A realidade tem mostrado que qualquer ruptura no equilíbrio natural traz consequências para todo o planeta e para todos os seres vivos. Os humanos, amplamente considerados pelos ambientalistas como os maiores predadores da natureza, não estão imunes ao sistema predatório que protagonizam. A biodiversidade, portanto, é de fundamental importância para a sobrevivência humana devido a sua característica dinâmica e provedora de recursos para um desenvolvimento pleno e sustentável. Nessa perspectiva, trata-se de um equívoco ignorar o potencial da biodiversidade como um dos bens mais preciosos da humanidade, o que chama a atenção para a responsabilidade dos humanos na formulação de estratégias e mecanismos diversos que possam efetivamente garantir a preservação e manutenção desse verdadeiro Patrimônio Público ⁽⁵⁵⁾.

Singer destaca o fato de que “ao contrário de muitas outras sociedades humanas, mais estáveis e voltadas para as suas tradições, a nossa formação política e cultural tem uma grande dificuldade de admitir valores a longo prazo”⁽⁵⁰⁾(p. 285). Assim, agimos sempre voltados para resultados imediatos e nos esquecemos que “existem coisas que depois de perdidas, não podem ser recuperadas por dinheiro algum” ⁽⁵⁰⁾ (p. 285) e que, nesse sentido, “o fato de nos limitarmos a uma ética centrada no ser humano constitui um erro” ⁽⁵⁰⁾ (p. 289), que pode resultar em danos irreparáveis a longo prazo, prejudicando sobremaneira as futuras gerações.

Não cabem, portanto, discursos que simplifiquem a temática em questão. A característica complexa e transdisciplinar da biodiversidade evidencia que tal problemática de fato carece de uma apreciação bioética, que dê conta de abordá-la de uma forma ampla, que reconheça o dinamismo próprio do caráter inter-relacional que a constitui; não por acaso, o referido tema vem despertando forte interesse e crescente impacto sobre as relações sociais, econômicas e até políticas na atualidade. Uma leitura crítica, a partir de um olhar bioético, possibilitaria a ampliação do debate articulado, vinculado à inclusão social e a perspectiva de uma bioética comprometida com os mais frágeis⁽¹⁰⁾, os silenciados da história. Em outros termos, seria possível pensar questões ecológicas, sem perder de vista o seu caráter social e político e promovendo o resgate de referenciais preciosos como libertação dos oprimidos, responsabilidade social, dignidade humana, autonomia e justiça social, equidade, dentre outros.

Torna-se necessário ressaltar que na Constituição Federal do Brasil, promulgada em 1988, está previsto em seu cap. VI - Do Meio Ambiente, art. 225:

Art. 225. Todos têm o direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial a sadia qualidade de vida, impondo-se ao poder público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações⁽⁵⁶⁾.

O fato é que, após mais de 25 anos, contraditoriamente ao que preconiza a lei maior do País, os brasileiros permanecem sem leis que regulamentem os direitos já estabelecidos. Ainda não está garantida a proteção das patentes genéticas, nem da biopirataria, e a exploração das riquezas naturais brasileiras continuam a ser indevidamente exploradas em pleno séc. 21, sem perspectiva de mudança. A biodiversidade, portanto, entra na pauta do debate bioético, especialmente no Brasil e em toda a América Latina, onde destacam-se problemas como pobreza tecnológica, urbanização precária, programas educacionais defasados etc que acabam por se contrapor a necessidade de preservar a diversidade de riquezas naturais.

Nessa perspectiva, vale destacar a ética da responsabilidade do filósofo Hans Jonas⁽⁵⁷⁾. Para o autor, a noção de responsabilidade pode proporcionar uma

perspectiva de diálogo crítico em plena era tecnológica, pois “sob o signo da tecnologia, a ética tem a ver com ações de um alcance causal que carece de precedentes (...). tudo isso coloca a responsabilidade no centro da ética” (p. 16-17). Em diálogo com imperativo categórico kantiano, Hans Jonas⁽⁵⁷⁾ elabora um outro, relacionado a um novo comportamento humano frente ao planeta: “Age de tal forma que os efeitos de tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma vida humana autêntica sobre a terra” (p. 40), promovendo com isso, um dos debates mais importantes e urgentes no contexto da ética e da bioética.

As questões tratadas por Hans Jonas⁽⁵⁷⁾ precisam ser abordadas à luz da ética e da bioética, na tentativa de se cobrar do Estado e da Sociedade civil organizadas atitudes que permitam beneficiar a população brasileira, garantindo-lhes os seus direitos constitucionais a uma melhor qualidade de vida e um futuro mais animador para os seus herdeiros; dito de outro modo, com o advento da ciência e da tecnologia a busca de dignidade se expande para alcançar grupos ou coletividades, reconhecendo-se a dignidade intrínseca da humanidade, incluindo as futuras gerações. Assim sendo, os interesses dos indivíduos devem necessariamente ser conciliados com a defesa dos interesses dos herdeiros da humanidade⁽¹²⁾; em outras palavras, torna-se imprescindível que cada pessoa assuma a tarefa de, individual e coletivamente, proteger o patrimônio da humanidade, incluindo o meio ambiente, a biosfera e a biodiversidade.

Ciente da importância dos temas relacionados à preservação do planeta e de todas as formas de vida, a DUBDH resgata o legado de Potter^(52, 53), ao trazer para o debate a interdependência existente entre os seres humanos e os mundos biológico e físico na “frágil teia da vida” e a permanência de vida na Terra no futuro. Para Potter, a humanidade necessita - com certa urgência - de uma ética do planeta Terra, que contemple inclusive a vida selvagem; a diversidade de problemas que afetam as populações; uma ética do consumo; uma ética local e internacional, urbana, geriátrica, enfim, uma ética global... E todas essas perspectivas, segundo o autor, envolvem a Bioética⁽⁵³⁾. Ao considerar inicialmente a bioética como “ciência da sobrevivência”⁽⁵³⁾, que permitiria ao homem participar integralmente da evolução biológica, preservando a harmonia universal, Potter oferece as condições teóricas

necessárias para ampliação do campo bioético, ao propor um novo paradigma pautado no binômio problemas ambientais e questões de saúde. Pela compreensão original do termo Bioética, segundo Potter, a bioética deveria preocupar-se com as questões ambientais e com a sobrevivência do planeta, pois há uma relação direta entre as saúdes humana, animal e ambiental.

Hoje, em pleno século 21, nota-se que a perspectiva de uma bioética global e abrangente, inicialmente proposta por Potter, tende a finalmente ganhar espaço. A definição encontrada na “Enciclopédia de Bioética do Instituto Kennedy” ⁽⁵⁸⁾, citada por Junges ⁽⁵⁹⁾, vai ao encontro do que pensava Potter ainda nos anos 70, afirmando que, embora a bioética abarque a ética médica, não se restringe a ela; enquanto a ética médica trata apenas dos problemas relacionados a valores, a bioética se configura como um conceito mais amplo, com quatro aspectos importantes:

1. Compreende os problemas relacionados a valores que surgem em todas as profissões de saúde [...]
 2. Aplica-se às investigações biomédicas e às do comportamento [...]
 3. Aborda uma ampla gama de questões sociais,
 4. Vai além da vida e da saúde humana, compreende questões relativas à vida dos animais e plantas, por exemplo, no que concerne às experimentações com animais e a demandas ambientais conflitantes
- ⁽⁵²⁾(p.18-20)

É fundamental notar como era importante para Potter manter na Bioética as características fundamentais - ampla abrangência, pluralismo, interdisciplinaridade, abertura e incorporação crítica de novos conhecimentos - em todas as suas propostas de definições. Atualmente, um dos aspectos mais marcantes dessa nova área de saber é o diálogo inter, multi e transdisciplinar ⁽⁶⁰⁾ em um contexto pluralista e extremamente desafiador já que nos encontramos como “estranhos morais” ⁽⁶¹⁾. Ao mesmo tempo, apesar de todas as dificuldades e complexidades dos temas a ser tratados, a importância alcançada pela Bioética na atualidade vai aos poucos sendo revelada, justamente pela diversidade de temas e preocupações de ordem moral, cada vez mais instigantes, especialmente aqueles relacionados aos campos da medicina, da saúde humana e do meio ambiente.

A Bioética, portanto, está intimamente relacionada com a necessidade de um desenvolvimento articulado à ética e à justiça ambiental, ou seja, com a busca de equilíbrio natural, pautado no estabelecimento de limites para as intervenções

humanas na natureza. Trata-se de uma visão sistêmica do meio ambiente, que pode retroagir positivamente sobre o modo de organização e convivência social; possibilitando uma visão mais integrada de saúde como qualidade de vida; saúde que, como direito humano, está diretamente relacionado às condições ambientais e planetárias⁽⁶²⁾.

Parece consenso que a Bioética, como uma disciplina ampla, global como preconizou Potter⁽⁵³⁾, tem que abordar e defender todas as formas de vida e suas inter-relações, não podendo se omitir de pensar a vida interplanetária, na qual a questão da biodiversidade é da maior importância. A pauta Bioética internacional precisa incluí-la com status de urgência, devendo ser tratada em fóruns, congressos e documentos. Enquanto disciplina, a bioética não deve abster-se de pensar os limites éticos para a intervenção humana na natureza, pois, pensar as condições de vida no planeta é questão de sobrevivência, não somente individual, mas, em última instância, de sobrevivência da própria humanidade⁽⁶²⁾.

Para Anjos⁽⁶³⁾, a concepção abrangente da Bioética de Potter intuía obviamente a necessidade de se pensar a vida incluindo a ética ecológica e ambiental, as questões éticas das ciências ligadas à vida e as próprias concepções e fatores que fundam os valores éticos. As décadas de 1980 e 1990 mostraram que a percepção global de Potter corroboraria com a construção de uma sobrevivência digna para todos os humanos, associada à qualidade e ao devido respeito a outras formas de vida do planeta.

A expectativa, portanto, é que, seja a partir de Potter⁽⁵³⁾ ou de qualquer teoria global, a bioética possa contribuir para que se perceba que trata-se de um equívoco ignorar o potencial da biodiversidade como um dos bens mais valiosos da humanidade, e, com isso, que se compreenda a responsabilidade dos cidadãos, nas suas diversas instâncias, na formulação de estratégias e mecanismos que possam garantir o respeito e preservação de todas as formas de vida, sem com isso necessariamente comprometer o desenvolvimento responsável da ciência e da tecnologia⁽⁶²⁾.

1.2 O CARATER CRITICO E SOCIALMENTE COMPROMETIDO DA BIOÉTICA DE INTERVENÇÃO

1.2.1 Bases Epistemológicas

Desde a promulgação da DUBDH, a perspectiva conceitual tem sido de reconhecer a impossibilidade de aplicação de princípios éticos universais, desconectados do contexto e da realidade concreta em que as pessoas estão inseridas e onde os fatos acontecem. Como consequência, tem-se, por um lado, a possibilidade de cada cidadão, de cada sociedade, adotar como postura o respeito ao pluralismo ético histórico; dadas as diferentes visões morais de cada país ou região, e, por outro lado, do ponto de vista teórico, reconhece-se mais fortemente a necessidade da adoção de bioéticas, no plural, e não uma única bioética, como modelo a ser seguido acriticamente por todos os povos e culturas ⁽³⁷⁾.

A partir deste pressuposto, passa a ser necessário se pensar sobre quais são as bases conceituais e teóricas que sustentariam a bioética, numa perspectiva complexa e totalizante; bases estas capazes de atender ao pluralismo de ideias e conceitos, próprio dos regimes democráticos; o desafio será garantir que a construção de uma nova abordagem epistemológica para a bioética possa tornar essa área de saber mais compreensível, adequando-a as necessidades sociais de cada população. Aos poucos, com base numa visão mais ampla, a bioética passa a incorporar às suas bases interpretações e ações interdisciplinares que contemplem tanto as ciências biomédicas, como a filosofia, a antropologia, o direito, a sociologia, enfim, as ciências sociais e humanas, de modo geral ⁽³⁷⁾.

Com mais de 40 anos de existência, a bioética, portanto, dentre tantas possibilidades, tem despertado para a necessidade de transcender os quatro princípios indicados por Beauchamp e Childress ⁽³²⁾, reelaborando um novo estatuto epistemológico assentado em bases teóricas de maior abrangência, mais apropriado a uma bioética comprometida com a realidade concreta dos países pobres e em desenvolvimento ⁽²⁾. A Rede Latino-Americana e do Caribe de Bioética (Redbioética) da Unesco ⁽³⁷⁾ indica, dentre outros, alguns referenciais para uma bioética implicada

com a realidade dos menos favorecidos: a não - universalidade dos problemas específicos; o respeito a pluralidade cultural e moral, que decorra na devida adequação e contextualização dos casos concretos e a consequente consideração das visões de mundo daqueles que os vivenciam; o reconhecimento da área como campo de conhecimento com potencial interdisciplinar; a constatação de que, como ética aplicada, é uma área irremediavelmente implicada na busca de soluções para os problemas que afetam o cotidiano das pessoas, especialmente os oprimidos sociais; e por fim, que trata-se de um conhecimento empenhado na construção de um discurso com potencial comunicativo, coerente e tolerante; possibilitando assim um convívio pacífico com a diferença.

A bioética como uma “ética prática”⁽⁵⁰⁾, disciplina eminentemente filosófica, constitui-se uma área inter e transdisciplinar, e como tal, mantém uma certa proximidade com as ciências humanas e sociais, como um todo. Sendo assim, a bioética extrapola as questões apenas conceituais e, apesar de, algumas vezes, ainda contestada por filósofos, tem sido melhor utilizada, elaborada e compreendida devido ao seu caráter plural, voltado para a realidade concreta vivida por estudantes, profissionais da saúde e cidadãos em todo o mundo; sendo chamada a atender demandas da sociedade, na busca de soluções para os grandes dilemas e conflitos que sempre incomodaram às pessoas e coletividades, nas suas vidas cotidianas e nas suas práticas profissionais nos diversos campos de atuação⁽³⁷⁾.

Mas não se trata de uma tarefa das mais fáceis. Nas últimas décadas, além de questões historicamente persistentes como a pobreza, a fome, a miséria, o analfabetismo, a violência, a exclusão social etc. tornaram-se comuns os conflitos éticos relacionados aos novos desafios decorrentes dos avanços técnico-científicos, como as tecnologias reprodutivas, os transplantes de órgãos humanos, as terapias gênicas etc. Melhor dizendo, a expectativa tem sido de que a bioética contribua para resolver, não somente os problemas já conhecidos, mas principalmente as situações novas surgidas a partir do advento da ciência, que inegavelmente provocou um alargamento das possibilidades e dos limites do homem intervir nos rumos da humanidade, no seu bem-estar e até no seu desenvolvimento futuro⁽³⁷⁾.

Em outros termos, a velocidade dos avanços científicos e tecnológicos nos últimos anos exigiu das várias áreas de saber envolvidas com as questões como nascimento, vida e morte das pessoas, que se adequassem às novas necessidades, se organizando na busca de respostas a curto prazo. Várias disciplinas, como a filosofia, por exemplo, se viram forçadas a caminhar mais rapidamente e de maneira coerente com a evolução de conceitos e descobertas, bem como com as consequentes alterações ocorridas no cotidiano das pessoas e coletividades em todo o mundo ⁽³⁷⁾.

Nesse contexto, parâmetros morais historicamente estagnados começaram a ser questionados e, até certo ponto, modificados, abrindo espaço para a construção de novos paradigmas éticos que exigem da sociedade ordenamentos jurídicos também apropriados às novas demandas sociais. Em suma, as várias descobertas reduziram do mundo contemporâneo o tempo e ritmo necessário para o saudável amadurecimento moral das respostas e soluções frente à nova realidade posta pelas tecnologias disponíveis ⁽³⁷⁾. A humanidade é chamada a pensar dentro de um “novo tempo”, próprio da contemporaneidade; daí a necessidade de construir ferramentas adequadas para atender as demandas deste novo processo histórico.

A bioética surge como uma ferramenta de extrema importância; um novo instrumento, tanto teórico, quanto metodológico, tendo como função prioritária a promoção de reflexões em busca de respostas possíveis tanto para os antigos, como para os novos e complexos dilemas morais ⁽⁵³⁾. Desse modo, tal área de conhecimento vai se constituindo como um espaço onde a atuação dos bioeticistas não se resume à aplicação do principlismo para lidar com as variadas questões que emergem da vida de pessoas em todo mundo ^(64, 65). Para dar conta desse grande desafio será necessária a construção, não de uma bioética, mas de uma pluralidade de bioéticas, numa perspectiva ampla, interdisciplinar e politicamente engajada ⁽⁶⁶⁾.

Nesse contexto, surgiram como contraponto à bioética principlista, bioéticas com raízes latino-americanas, dentre elas, a Bioética de Proteção ^(64, 65) e a Bioética de Intervenção ^(66, 67) ambas críticas ao principlismo, no sentido de indicar a insuficiência e a inadequação desta teoria para lidar com conflitos morais e com

disposição para alertar sobre a sua forte tendência de padronizar ou enquadrar as concepções dos indivíduos, sem a devida atenção às suas peculiaridades e condições sociais; além de até mesmo se aproveitar das fragilidades em que se encontram determinados sujeitos, para garantir procedimentos e pesquisas biomédicas.

Tais bioéticas latino-americanas, cada uma a seu modo, indicam a dificuldade da teoria de princípios para lidar com o notório pluralismo de ideias e diversidade cultural do mundo contemporâneo. Tais limitações podem ser decorrência do entendimento de que as tradições e as crenças são conhecimentos de segunda categoria, devendo ficar em segundo plano. Além disso, nota-se também uma certa incapacidade dessa abordagem de tratar problemas persistentes. Aqui será dado destaque para a Bioética de Intervenção, em consonância com o objetivo inicialmente estabelecido para este estudo, de aproximar a perspectiva teórica de Paulo Freire das categorias e referenciais da Bioética de Intervenção.

1.2.1.1 Bioética de Intervenção (BI) - Politização do conhecimento e mobilização solidária a favor dos mais frágeis.

A Bioética de Intervenção (doravante BI) nasce do inconformismo e da indignação frente às desigualdades sociais que afetam especialmente os países em desenvolvimento. A proposta da BI é de constituir-se como uma "visão macro da bioética, ampliada e concretamente comprometida com o social, mais crítica, politizada e interventiva, com o objetivo de diminuir as disparidades constatadas" ⁽²⁾ (p.127). O ponto de partida da BI⁽²⁾ é o reconhecimento de que, devido a sua praticidade e utilidade, a teoria de princípios, atende plenamente, quando se trata de análises e investigações clínicas; mas que é inadequada para questões relacionadas a ética e políticas públicas, tais como, responsabilidade do Estado; distribuição e aplicação de recursos; gestão do sistema e participação da população, de modo transparente e organizado. Além disso, o principialismo é insuficiente para,

a) análises contextualizadas de conflitos que exijam uma certa flexibilidade para uma determinada adequação cultural; b) enfrentamento de macro-problemas bioéticos persistentes vivenciados diariamente pela maioria da população dos países latino-americanos, com níveis altamente significativos de exclusão ⁽²⁾ (p.130).

Assim, a BI tem como proposta a busca de respostas mais adequadas para os problemas e conflitos, sem abrir mão de abordá-los numa perspectiva social e política; tem, portanto, como foco os macroproblemas relacionados com os temas bioéticos persistentes que tanto incomodam as populações dos países pobres e em desenvolvimento. Segundo Garrafa & Porto ⁽¹³⁾, inicialmente denominada bioética “forte” “dura”, a BI objetiva, tanto a superação das análises meramente conceituais, como pensar as ações imediatas e concretas para os problemas vivenciados pelos vulneráveis ou excluídos, assim considerados por se encontrarem à margem do sistema de produção e desamparados pelo Estado e pela sociedade.

A necessidade de construção epistemológica da BI aparece formalmente em 2002, durante a realização no Sexto Congresso Mundial de Bioética, organizado pela Associação Internacional de Bioética em Brasília. Assim sendo, depois de intensas discussões que antecederam tal evento, tanto no Brasil, como em outros países da América Latina, evidenciou-se mais nitidamente a pretensão de avançar no contexto internacional, a partir da América Latina, apresentando a BI como uma teoria periférica e alternativa às abordagens tradicionais verificadas nos chamados países centrais; em outras palavras, trata-se de fazer frente à hegemonia do principialismo, de forte conotação anglo-saxônica ^(2, 13).

A BI surge, portanto, com a perspectiva de contextualizar os problemas, considerando-os nas suas realidades concretas, onde os mesmos ocorrem, ao mesmo tempo em que configura-se como forma de resistência dos países e regiões que queiram fazer frente à leituras acríticas de teorias estrangeiras e seus referenciais morais. Em suma, trata-se de uma abordagem que recusa a aplicação acrítica de princípios, desconsiderando as situações de milhares de pessoas que vivem, muitas vezes, em situações desfavoráveis, precisando de respostas diferenciadas, adequadas as suas reais necessidades ^(2, 13).

Assim, a BI cumpre um papel político importante, na medida em que dá visibilidade ao cotidiano das populações mais necessitadas; especialmente, as questões sanitárias, sociais e ambientais, antes, escondidas sob o ‘véu da ignorância’ de uns e não vistas pela cegueira de olhos abertos ou pela indiferença

de outros ^(64, 65). A tentativa é de reler a bioética potteriana e incluir nas suas reflexões e nos debates com a sociedade, além do conflito moral entre profissional de saúde e paciente, temas como direitos humanos, cidadania, democracia e participação; biodiversidade; ecossistema; analfabetismo, discriminação e estigmatização; iniquidades sociais; responsabilização em saúde; intervenção; libertação, solidariedade, emancipação etc.^(2, 66).

Para Garrafa & Porto ⁽¹³⁾, a BI tem como pressuposto a recusa radical do contínuo e crescente processo de despolitização dos conflitos e dilemas morais, que acabam por restringir a bioética a um instrumento de cunho metodológico, que supostamente serve, com neutralidade, à leitura e interpretação “horizontal e asséptica” dos problemas éticos, negando o seu carácter complexo; na tentativa explícita de mascarar ou minimizar a gravidade e dramaticidade das diferentes situações sociais e o contexto de distorções e injustiças sociais em que estão inseridas. Como consequência, a BI promove a incorporação ao debate bioético das discussões referentes à saúde pública, colaborando para a construção de novas propostas de trabalho com vistas ao futuro bem estar das pessoas e comunidades.

No caso dos países pobres ou em desenvolvimento, a proposta é que a discussão bioética seja parte inerente ao próprio funcionamento dos sistemas públicos de saúde, na tentativa de que os mesmos possam refletir, com mais radicalidade, sobre temas de interesse coletivo, como aqueles relacionados com a saúde, educação, emprego, segurança etc. A BI se constitui, portanto, como um estudo fundamentalmente crítico e contra-hegemônico, que trata das situações emergentes, decorrente das questões recorrentes do rápido desenvolvimento biotecnocientífico dos últimos 50 anos, tais como, as novas tecnologias reprodutivas, transplantes de órgãos e tecidos; mas sem jamais se descuidar das situações persistentes vinculadas com as condições que se mantêm nas sociedades humanas desde a Antiguidade, como a exclusão social, a pobreza, as diferentes formas de discriminação, da insuficiência de recursos para a saúde pública, do aborto, da eutanásia, etc ⁽¹³⁾.

Em suma, a BI assume a defesa dos mais frágeis ou vulneráveis, tendo como base um comprometimento com os macroproblemas sociais até então invisíveis para

a bioética tradicional. Em outras palavras, a BI não se furta de debater sobre as injustiças e o sofrimento das populações, especialmente aquelas carentes de proteção do Estado; que vivem à margem da sociedade. Evidencia-se, dessa forma, o seu intrínseco inconformismo ou indignação com as desigualdades e iniquidades que afetam a maior parte das pessoas em todo o planeta. Como consequência, ao chamar a atenção para a realidade das nações onde a maioria da população segue lutando por condições mínimas de sobrevivência, prejudicados em sua dignidade; onde o poder e a renda estão concentrados nas mãos de um número bastante reduzido de pessoas, a BI presta um grande serviço aos cidadãos dos países pobres (67).

Segundo Garrafa ⁽²⁾, a existência de determinadas críticas vindas de alguns setores acostumados com o “check list principialista”, não encobre a importância da BI; isto se dá, em parte devido a sua adequação as análises dos dilemas e conflitos ocorridos nos países pobres do lado Sul do mundo. A partir da BI, torna-se possível uma bioética comprometida e engajada na luta pelos direitos fundamentais dos mais vulneráveis; favorecendo o atendimento as demandas da contemporaneidade, como por exemplo, a defesa da “coisa pública” e do necessário equilíbrio ambiental e planetário, em prol das gerações futuras.

Tais questões começam a fazer parte das críticas, reflexões, estudos e pesquisas dos bioeticistas latino-americanos. Para Garrafa ⁽¹³⁾, a partir da DUBDH a agenda bioética para o século 21 foi redefinida, provocando uma ampliação conceitual, que lhe permite hoje um alargamento no seu campo de reflexão, interpretação, pesquisa e ação. Para tanto, as ações políticas dos representantes da América Latina foram decisivas para que o panorama bioético se alterasse. Melhor dizendo, a bioética adentrou na política, com o objetivo de incluir em sua agenda as questões sociais, até então ignoradas pelo principialismo.

Daí pode resultar consequências positivas e concretas, como por exemplo, ampliar e fortalecer as discussões éticas em saúde; garantir melhores condições para a implementação de medidas de inclusão social; bem como possibilitar a construção de sistemas sanitários mais adequados e acessíveis, o que significa propiciar as sociedades humanas - especialmente as populações mais vulneráveis,-

qualidade de vida e justiça social e, portanto, condições de viver com dignidade, sem que sejam discriminados, estigmatizados ou submetidos a violência e/ou desumanização, tendo reconhecidos os seus direitos de vislumbrar sonhos possíveis e realizáveis e de buscar suas felicidades.

1. 3 PAULO FREIRE: DENÚNCIA DA INJUSTIÇA E DA OPRESSÃO E ANUNCIO DE UMA PEDAGOGIA LIBERTADORA.

1.3. 1 A pessoa e o educador Paulo Freire

Guerrero ⁽⁶⁸⁾ relata a obra de Paulo Freire a partir das seguintes etapas: primeira etapa (1962-1970): conhecimento como luta; segunda etapa (1975- 1980): Sonhos e Utopias; terceira etapa (1980-1992): Reencontro com a *Pedagogia do Oprimido*; Do sonho a realidade é o caminho da luta; quarta etapa (1992-1997): A esperança de construir a luta pela autonomia. Entretanto, um primeiro passo para entender a obra de Freire e estas etapas vividas por ele, é conhecê-lo como indivíduo, como pessoa, suas histórias e suas lutas particulares.

Paulo Reglus Neves Freire nasceu no Recife (PE), no dia 19 de setembro de 1921 e conheceu, desde muito cedo, as dificuldades daqueles que estão à margem da sociedade brasileira, uma amostra razoável da pobreza que tanto mal faz ao mundo, e, especialmente, à América Latina. Vejamos o relato do próprio Freire ⁽⁶⁹⁾:

[...] o real problema que nos afligiu durante grande parte da minha infância e adolescência - [foi] o da fome. Fome real, concreta sem data marcada para partir [...] [que] foi chegando sem pedir licença, a que se instala e vai ficando sem tempo para se despedir. Fome que, se não amenizada, como foi a nossa, vai tomando o corpo da gente, fazendo dele, às vezes, uma escultura arestosa, angulosa. Vai afinando as pernas, os braços, os dedos... Como aprender, porém, se a única geografia possível era a geografia da minha fome? (p.45).

O relato acima adquire importância na medida em que revela a coerência mantida por Freire durante toda a sua existência. A defesa incondicional que o autor faz dos “esfarrapados do mundo” teve como base um discurso de quem conheceu e “sentiu na pele” a maior de todas as injustiças: a fome. Ao fazer a defesa dos

excluídos, Freire acaba, com conhecimento de causa, defendendo a todos os brasileiros, todos os nordestinos e à todos os cidadãos do mundo que vivem em situação de extrema pobreza, sem condições mínimas para se desenvolver com dignidade.

O pensamento de Freire, seu modo de ver o mundo, sua teoria, sua *ética universal*, bem como sua proposta de uma Pedagogia, devem ser compreendidos no contexto, quase sempre árido, do nordeste brasileiro – onde, por volta de 1960, grande parte de seus 30 milhões de habitantes vivia imersa na “cultura do silêncio” na penosa condição de iletrados ou analfabetos. O fato é que Freire tomou para si a responsabilidade de contribuir num processo que garantisse o direito à voz dos excluídos, denominados por ele de *oprimidos*. Para tanto, era preciso, “dar-lhes a palavra” para que “transitassem” para a efetiva participação na tarefa de construir um Brasil mais democrático, independente e com autonomia para decidir seu próprio destino, a partir da superação do colonialismo vigente⁽⁷⁰⁾.

E foi para atender ao desafio de ajudar aos “esfarrapados” do nordeste e, mais tarde, do Brasil e do mundo, que Freire, embora tenha se licenciado em Direito, tenha preferido não exercer a profissão, optando por dedicar-se à educação e alfabetização. No início dos anos 1960, já referência como educador em diversos níveis de ensino, Freire tornou-se diretor do Departamento de Extensões Culturais da Universidade do Recife (PE), realizando as primeiras experiências de alfabetização popular que levariam à construção do Método Paulo Freire. Assim, liderou, com sucesso, o grupo responsável pela alfabetização de trezentos cortadores de cana em apenas quarenta e cinco dias. Em resposta à eficácia de seu método, o governo autorizou o pedagogo a aplicar um *Plano Nacional de Alfabetização* que previa a formação de educadores em massa e a rápida implantação de 20 mil núcleos, - também conhecidos como círculos de cultura – pelo País⁽⁷⁰⁾.

Em 1964, meses depois de iniciada a implantação do Plano, o golpe militar interrompeu abruptamente seu esforço e de toda sua equipe. Ainda neste ano, Freire foi forçado a deixar o Brasil. Passou por um rápido exílio na Bolívia e

trabalhou no Chile por cinco anos para o Movimento de Reforma Agrária da Democracia Cristã e para a FAO - Organização das Nações Unidas para a Agricultura e a Alimentação. Em 1967, durante o exílio chileno, publicou no Brasil seu primeiro livro, *Educação como Prática da Liberdade*, baseado essencialmente na sua tese *Educação e Atualidade Brasileira*, com a qual concorrera, em 1959, à cadeira de História e Filosofia da Educação na Escola de Belas Artes da Universidade do Recife. *Extensão ou Comunicação?* e *Ação Cultural para a Liberdade* foram obras publicadas nesta mesma época ⁽⁷⁰⁾.

Depois do Chile, Freire foi convidado para lecionar em Harvard, nos EUA, concluindo seu exílio de 16 anos em Genebra, Suíça. Na década de 1970, foi assessor em vários países da África, onde as pessoas sofriam com a recente “libertação” de suas colônias, ajudando a implantar sistemas de educação adequados às suas necessidades. Ao retornar ao Brasil, em 1980, “com desejo de reaprendê-lo” inicia uma nova fase, contribuindo com a construção de um novo pensamento, a partir do contato com a classe trabalhadora na luta pelos seus direitos ⁽⁷⁰⁾.

Para além da academia, assumiu a Secretaria Municipal de Educação de São Paulo, a convite da então prefeita, Luiza Erundina, em 1985, com a proposta de pensar a Educação Popular e melhorar a qualidade do ensino nas escolas públicas. Sua presença promoveu grandes debates sobre temas com gestão escolar, planejamento pedagógico, organização curricular e avaliação curricular na perspectiva da Escola Cidadã ⁽⁷⁰⁾.

Nos anos 1980 e 1990, o Paulo Freire latino-americano, autor da *Pedagogia do Oprimido* e Secretário de Educação da maior cidade do Brasil, São Paulo, aos poucos foi dando lugar ao Paulo Freire cidadão do mundo, dos livros em parceria, das suas experiências com outras culturas. Quase todos os livros de Freire estão publicados no Brasil em língua portuguesa, mas também foram editados em inglês, francês, espanhol, italiano e alemão. *Pedagogia do Oprimido* foi traduzido em mais de vinte idiomas, sendo considerada a obra de Freire que obteve mais traduções ⁽⁷⁰⁾.

Freire faleceu na cidade de São Paulo, em dois de maio de 1997 de "*enfarte agudo do miocárdio*" ⁽⁶⁹⁾ (p. 33), deixando, aos 77 anos de idade, uma obra quase tão vasta e tão profícua quanto a sua vontade de construir um mundo mais solidário e justo.

1. 3.2 Ética Freireana: Conscientização, História e Utopia.

O discurso de Freire tem como um dos aspectos centrais a relação dialética entre o pensar e o ser ou como o ser humano se constrói no mundo, a partir da relação consciente com este mesmo mundo. Nas palavras de Freire, "[...] para o homem, o mundo é uma realidade objetiva, independente dele, possível de ser conhecida. É fundamental, contudo, partirmos de que o homem, ser de relações e não só de contatos, não apenas está no mundo, mas com o mundo" ⁽⁷¹⁾ (p. 55). Trata-se da possibilidade de cada homem, uma vez inserido no mundo, compreender o mundo, estabelecendo com ele uma relação, transcender a realidade objetiva; alterar a ordem estabelecida e projetar um futuro diferente para si mesmo e para outrem. Este homem com existência essencialmente dialogal, embora singular, vive na pluralidade proporcionada pelas relações que estabelece no mundo, um permanente processo de reflexão/ação, que lhe permite, como ser histórico, superar os condicionamentos e enfrentar os obstáculos prejudiciais ao desenvolvimento de sua vocação para a liberdade.

Em outros termos, um dos pressupostos fundamentais da ética freireana é o reconhecimento da intencionalidade da consciência e da sua natureza relacional. Assim, a Presença humana no mundo ocorre a partir de uma simultaneidade entre a consciência e o próprio mundo, o que significa que um jamais precede ao outro. A consciência do mundo implica na própria constituição do mundo da consciência. Para Freire ⁽⁴⁻⁶⁾, homens e mulheres são "corpos conscientes" das suas próprias consciências; corpos, cujas Presenças no mundo, impedem que suas ações sejam meros reflexos da realidade e - apesar de todos os condicionamentos a enfrentar - se constituam como reflexão-ação permanentes.

Mas quais são as reais possibilidades de todos os humanos se fazerem em liberdade? Um dos aspectos fundamentais do pensamento de Freire é a noção de

“inédito-viável”; conceito diretamente relacionado à inconclusão e inacabamento inerentes a existência humana. Torna-se fundamental, portanto, que homens e mulheres tenham as condições de assumir o compromisso em fazer sua própria história, visto que se,

[...] reconhecem como seres que *estão sendo*, como seres inacabados, inconclusos, *em e com* uma realidade, que sendo histórica também, é igualmente inacabada. Na verdade, diferentemente dos outros animais, que são apenas inacabados, mas não são históricos, os homens se sabem inacabados. Têm a consciência de sua inconclusão" ⁽⁴⁾ (p.83-84).

As noções de inconclusividade e inacabamento humano servem para deixar transparecer as possibilidades históricas de homens e mulheres, na medida em que revela a não existência de uma realidade imutável, definitiva; do pronto e acabado. O “inédito-viável” é a utopia alcançada que faz germinar outros inéditos – viáveis ⁽⁴⁾. O “inédito-viável” é possibilitado pela condição existencial histórica de todos os seres humanos; homens e mulheres que são, acima de tudo, capazes de adquirir consciência de si mesmos e de suas presenças históricas no mundo.

Como corpos conscientes, homens e mulheres vivem uma relação dialética entre os condicionamentos e a busca de liberdade para si e para os outros. Deste modo, em suas relações com o mundo e com os outros, cada humano pode ultrapassar as “situações-limite” ⁽⁴⁾, que não podem ser encaradas como barreiras intransponíveis, mas apenas como obstáculos a serem ultrapassados, em busca de autonomia e liberdade para todos. São justamente as barreiras ou “situações- limite”, que permitem manter acesa a esperança de superá-las; alimentando o sonho ou a utopia da humanização; da concretização do *ser mais*; da autêntica democracia; do exercício pleno da cidadania; enfim, da construção de um mundo sem exclusão, marginalização, fome, miséria ou desemprego; mundo este onde todas as pessoas tenham oportunidade de desenvolver, com toda dignidade, o seu potencial como ser humano.

Homens e mulheres têm potencial para conscientizar-se de suas realidades e a partir de um primeiro e imprescindível grau de consciência, a “prise de conscience” ou tomada de consciência, se aprofundar na percepção de suas condições, evoluindo para o desenvolvimento de uma consciência crítica, em busca do “*inédito-*

viável" (72, 4). O "inédito viável" depende, entretanto, de certa conscientização e posicionamento crítico diante da realidade; do alargamento da consciência; que permita a percepção das possibilidades concretas de transformar a realidade. A consciência não acontece de fora para dentro e ninguém conscientiza ninguém, pois a conscientização não se dá apenas no campo das ideias, sob pena de virar mera inculcação ideológica; ao contrário, a conscientização é histórica e como tal exige compromisso e engajamento permanentes, pois se dá ao longo de toda a vida e está diretamente associada ao campo da ação. Homens e mulheres se conscientizam mutuamente e se modificam ao mesmo tempo em que transformam o mundo (72,73).

Além disso, para Freire, o processo de conscientização não acontece a partir de uma simples passagem de uma consciência mágica ou ingênua para uma consciência crítica. Para o autor, são três os graus de consciência da realidade, condicionados, em parte, pela estrutura histórica cultural em que os humanos estão inseridos: o primeiro grau é a "consciência intransitiva", marcada pela total falta de discernimento da realidade, na qual o sujeito se encontra em si; incapaz de autoconsciência do para si. O segundo grau se dá quando a consciência se alonga em um processo transitivo, chamado por Freire de "consciência ingênua", no qual o sujeito possui uma percepção mágica da realidade, ainda pouco sensível a escuta do outro; o que impossibilita a consolidação de concepções coletivas (72).

Mas é a partir da dessa consciência ingênua que se abre a possibilidade do terceiro e último grau de consciência para Freire: a "consciência crítica", marcada pela capacidade de argumentar com solidez e pela recusa a qualquer autoritarismo e dominação. Neste grau, torna-se viável o diálogo e o compromisso com a luta pela humanidade de todos. A consciência crítica e a ação dialógica são indissociáveis, visto que uma depende da outra para se efetivar plenamente, durante toda a vida de homens e mulheres, não dispostos a abrir mão de conquistar, individual e coletivamente, suas autonomias e liberdades (72).

Em Freire, portanto, a possibilidade para homens e mulheres de refletirem criticamente sobre os próprios atos, pode impulsionar à superação das contradições em que estão inseridos, dentre elas, a mais cruel e mais desumanizante; a relação antagônica opressores-oprimidos, causada pela lógica de mercado capitalista.

Assim, homens e mulheres têm a propriedade de transcender à sua atividade, dando sentido ao mundo, elaborando objetivos e propondo finalidades. Em outras palavras, a condição de *corpos conscientes* permite a homens e mulheres, não somente separar-se do mundo, objetivá-lo, mas também separar-se da própria atividade e ultrapassar as “situações-limite” ⁽⁴⁾ e, desse modo, reconhecer e lutar em meio às contradições postas pela realidade histórica, especialmente aquelas que os reduza a objetos, os impedindo de pronunciar o mundo e prejudicando - os no seu direito de desenvolver sua vocação natural para a humanidade.

Para Freire ⁽⁴⁻⁶⁾, a ética é inerente a própria existência do ser humano, resultado da sua condição de permanente “vir a ser”; do seu notório inacabamento. Enquanto Presenças conscientes no mundo, homens e mulheres tem a possibilidade de modificar a realidade, ajustando-a as suas necessidades; Nesta luta incansável por *ser mais*, a ética, na perspectiva do autor, é um ingrediente inegociável; a defesa de ética, que ele denomina de *universal*, se faz urgente e necessária porque seria praticamente impossível aos seres humanos se assumirem indiferentes à ética, sendo sujeitos conscientes e inconclusos; sendo Presenças no mundo, em busca de fazer suas próprias histórias e suas próprias escolhas. A Ética, nesse sentido, é a “*senha de entrada*” de homens e mulheres para o mundo.

Para o pedagogo, a existência histórico-social dos humanos os torna capazes de comparar, valorar, ajustar, interferir, decidir, modificar ou manter a realidade ⁽⁵⁾; esta condição lhes possibilita ser éticos; suas condições inacabadas, que lhes permite estar sendo os aproxima da ética, não deixando que se viva fora dela. Neste caso, viver fora da ética é pura transgressão; desvirtuamento da vocação natural de cada ser humano para ser ⁽⁵⁾. Frente às possibilidades de homens e mulheres serem respeitados no seu fazer histórico, compete aos mesmos, apesar da lógica fatalista dominante, a conquista de avanços que lhes permitam superar a malvadez do poder e do lucro; recusar a desumanização inerente à lógica dominante e, desse modo, jamais abrir mão da busca permanente de realização e humanização; sua vocação natural, “vocação negada na injustiça, na exploração, na opressão, na violência dos opressores, mas afirmada no anseio de liberdade, de justiça, de luta dos oprimidos, pela recuperação de sua humanidade roubada” ⁽⁴⁾ (p.32).

Para Freire, a violência, a degradação, o desrespeito e a falta de amor, tão presentes na contemporaneidade são simplesmente transgressões éticas; apenas o homem se desviando da sua tendência natural para o amor, para a solidariedade e para o desejo de construir um mundo justo e igualitário ⁽⁵⁾. Não por acaso, Freire encerra sua obra mais conhecida, "Pedagogia do oprimido", com as seguintes palavras: "Se nada ficar destas páginas, algo, pelo menos, esperamos que permaneça: nossa confiança no povo. Nossa fé nos homens e na criação de um mundo em que seja menos difícil amar" ⁽⁴⁾ (p. 213).

Freire ⁽⁴⁾, mesmo reconhecendo a existência de um mundo diferente daquele que ele imaginava e mesmo se dando conta da capacidade humana de fazer o mal, de praticar injustiças, de fazer-se menos; não tinha diminuída a esperança na Humanidade, no potencial de cada um de agir a favor do bem estar de todos, sem discriminação de qualquer espécie. Desvios ou transgressões são encarados como possibilidades pelo autor, cabendo a cada cidadão a árdua tarefa de evitar que tais desvios sejam naturalizados e encarados como alternativas de vida. Enfim, "capazes de intervir no mundo, de romper, de escolher, capazes de grandes ações, mas capazes também de impensáveis exemplos de baixeza e de indignidade. Só os seres que se tornaram éticos podem romper com a ética" ⁽⁵⁾ (p. 51-52). Por outro lado, mesmo rompendo, sempre haverá a homens e mulheres a possibilidade de retomada a favor da vida, evitando a degradação, o ódio e a morte.

Para Freire ⁽⁴⁾, sem um comprometimento ético das pessoas e da sociedade, nenhuma revolução será capaz de realizar fins verdadeiramente humanos. Desse modo, a defesa da ética do ser humano requer a busca incansável de vida digna para todos, não sendo possível desvincular uma vida ética da luta por mais justiça e igualdade social. Como Sen ⁽⁷⁴⁾, Freire defendeu a construção de um mundo onde os homens e mulheres fossem considerados em primeiro lugar. Consequentemente, se autodenominou como um educador humanista e dedicou toda sua vida à construção de um projeto pedagógico que fosse capaz de provocar as mudanças necessárias para a construção de um mundo mais humanizado e efetivamente comprometido com a luta por justiça social ⁽⁴⁾.

O fato é que "ninguém luta contra forças que não entende, cuja importância não mede, cujas formas e contornos não discerne [...] a realidade não pode ser modificada senão quando o homem descobre que é modificável e que ele pode fazê-lo" ⁽⁷³⁾ (p.40). Daí a importância, para Freire, de uma Pedagogia que problematize a realidade, que tenha como proposta o desenvolvimento da consciência crítica e a superação da consciência ingênua; que possibilite a todos os homens e mulheres uma leitura crítica do mundo; a consequente denuncia da realidade opressiva ou injusta e o reconhecimento da necessidade de luta pela sua transformação.

O problema fundamental é que homens e mulheres dependem para desenvolverem plenamente seu potencial da integração com o ambiente e com outras pessoas. Na constante busca por se fazerem sujeitos; estar em sintonia com a realidade é imprescindível para que os humanos reflitam sobre suas existências e pensem sobre os prós e contras de suas realidades concretas; sem integração não há como comprometer-se, discernir entre o certo e o errado, fazer escolhas; enfim, pessoas, desintegradas do mundo, se vêem impedidas de dar respostas originais e autênticas aos desafios postos pela realidade; ficam sem condições de participar, de forma inventiva, da sua própria cultura; impedidos de fazer-se mais a cada dia e, em última instância, prejudicados no que seria o seu contínuo processo de conscientização e humanização ^(4, 5).

Preocupado com injustiças e obstáculos que tendem a se eternizar e, mais especialmente, indignado com a possibilidade de um discurso homogêneo que engessasse homens e mulheres, minando suas possibilidades, Freire ⁽⁵⁾ faz uma severa crítica a *ética de mercado* e ao mundo globalizado e "tecnologizado". Para o autor, o discurso da globalização, embora tente se apresentar de outra forma, não representa a *ética universal do ser humano* e sim a *ética de mercado*; assim, cabe a cada um daqueles prejudicados pela lógica de mercado lutar bravamente para construir um mundo de gente; o discurso globalizante oculta a medonha malvadez com que o sistema capitalista aparece na história; a ideologia da globalização disfarça o máximo que pode, que ela vem reforçando a riqueza de uma minoria e verticalizando a pobreza, a miséria e a fome de milhões de "oprimidos" no mundo.

O capitalismo, atualmente disfarçado de neo-liberalismo, tem alcançado o máximo de eficácia na perpetuação da malvadez inerente a sua ideologia. Daí que nasce a transgressão ética; daí que ela se faz e se fortalece; daí que se impõe, permitindo a homens e mulheres esquecer que fora da ética, o que lhes aguarda é a morte e a degradação. Como precaução, torna-se necessário reorganizar o mundo; ajustando-o às necessidades de todos, sem discriminação; trata-se de mudar as estruturas que impedem homens e mulheres de fazer conscientemente as suas escolhas, de aprender com os outros a ser mais gente ⁽⁵⁾.

Mas esta nova ordem não cairá dos céus, o que significa que somente lutando, e lutando coletivamente e com todas as suas forças, será possível a cada cidadão modificar a realidade alienante em que muitos se encontram. A ética freireana, portanto, tem um caráter fortemente humanístico, voltado para a necessidade de reparar as injustiças do mundo, garantindo a todos os humanos, independente de cor, nacionalidade, sexo etc., o direito de construir sua própria história. Para tanto, Freire propõe uma ética essencialmente diferente da ética vigente, que "condena a exploração da força de trabalho [...] iludir o incauto, golpear o fraco e indefeso, soterrar o sonho e a utopia [...] ética que se sabe afrontada na manifestação discriminatória de raça, de gênero, de classe" ⁽⁵⁾ (p.16)

Freire assume que se sentiria muito triste, desanimado e sem ver nenhum sentido para a sua presença no mundo, se razões fortes o convencesse de que a existência de homens e mulheres se dá apenas numa dimensão determinista; num domínio onde não houvesse a opção de decidir, com liberdade e com o ética, o seu projeto de vida. Assim, ele imagina o quão monótono seria o mundo e a própria existência humana, caso não fosse possível refletir e pensar alternativas frente à realidade. Ao contrário, a condição de humanos dota os indivíduos de uma capacidade ético-política para intervir no mundo, em busca de refazê-lo, de reinventá-lo a cada instante. Os humanos são, portanto, seres do "inédito viável" ⁽⁴⁾, na medida em que são continuamente inacabados; sempre abertos à possibilidade de renovação e de transformação, e, portanto, aptos à luta por mais humanidade.

Na perspectiva de Freire, nenhuma formação científica descarece de uma correção ética, da necessidade de respeitar os outros, da coerência, enfim, da capacidade de conviver, de aprender com o diferente. É justamente através da educação que se abre a possibilidade de denúncia de um mundo injusto e o anúncio de que é perfeitamente possível a construção coletiva de um mundo mais belo, solidário, onde todas as pessoas sejam felizes. Segundo Freire ⁽⁷⁵⁾, "há uma responsabilidade ética, social, de todos nós, no sentido de tornar a nossa sociedade menos má [...] tornar o mundo menos feio é um dever de cada um de nós. Nem sempre este dever é percebido e, sobretudo, assumido" (p.130).

Assim, na sua "Pedagogia da Esperança ⁽⁶⁾ – Um reencontro com a Pedagogia do oprimido" – obra publicada em 1992 – Freire reafirma a sua crença na humanidade e na sua capacidade de reinventar o mundo numa perspectiva solidária e democrática. Neste reencontro, Freire reitera sua visão de que é a partir do reconhecimento das estruturas da sociedade em que está inserido, que torna-se possível ao oprimido, romper com o que está estabelecido - divisão de classes - e transformar a realidade através do desenvolvimento do senso crítico e da consciência política que possibilitará um passo importante: a libertação do opressor que se encontra, sem permissão, alojado na sua consciência .

A esperança de Freire ⁽⁴⁾ persiste anos após a publicação de sua *Pedagogia do oprimido*; esperança de que é possível ao oprimido a conquista da liberdade; sendo plenamente viável ao mesmo, como ser inacabado, tomar primeiramente consciência da realidade que o cerca e, a partir desta tomada de consciência, assumir a luta em busca de transformar a condição que o oprime. Para o oprimido, trata-se da tarefa intransferível de reconquistar o seu direito de *ser mais*, busca esta que jamais terá sucesso numa perspectiva individualista e egoísta; daí a necessidade de superar as relações antagônicas entre os oprimidos e opressores, visto que ninguém pode existir autenticamente, impedindo ou proibindo que outros sejam e que se desenvolvam em liberdade.

Para Freire ⁽³⁾ a busca por liberdade não acontece no isolamento, no individualismo; mas ao contrário, na comunhão, na solidariedade entre as existências; nas palavras do próprio autor, é imprescindível que os oprimidos

possam, “numa prática adequada, desenvolverem a solidariedade, a responsabilidade social (...) a camaradagem autêntica e não a competição que o individualismo gera”⁽⁷⁶⁾ (p.49). Vale ressaltar que para Freire, a solidariedade se faz necessária exatamente pelo fato de que ninguém se faz sozinho, individualmente; ao contrário, é com o Outro, entendendo-se como Outro; todo o ambiente externo e as “outras gentes” com as quais cada cidadão se relaciona, que cada um vai se construindo. Em outras palavras, homens e mulheres, como inacabados que são, tem sempre a possibilidade de tomar consciência da realidade, de se apropriar dela, num processo de conscientização que jamais se esgota e, de forma indignada, lutar, individual e coletivamente, pela superação dos obstáculos criados pela *ética de mercado* imposta pelo sistema capitalista. Nas palavras de Freire⁽⁶⁾,

[...] a utopia, porém, não seria possível se faltasse a ela o gosto da liberdade, embutido na vocação para a humanização. Se faltasse também a esperança sem a qual não lutamos. O sonho pela humanização, cuja concretização é sempre processo, e sempre devir, passa pela ruptura das amarras reais, concretas, de ordem econômica, política, social, ideológica etc., que nos estão condenando à desumanização. O sonho é assim uma exigência ou uma condição que se vem fazendo permanente na história que fazemos e que nos faz e refaz (p.99).

Compete a cada oprimido a luta para recuperar a sua humanidade e realizar o sonho de um mundo melhor para todos; mas vale ressaltar que, sendo o processo de conscientização humano contínuo e permanente; uma das tarefas primeiras do oprimido é recusar terminantemente os valores ditados pelos opressores, expulsando de si mesmo a sombra do opressor que o impede de ver claramente as suas condições. Caberá, portanto, ao próprio oprimido, recusar a presença da sombra invasora do opressor; sombra que, uma vez expulsa por ele (oprimido), vai sendo aos poucos substituída por sua autonomia e sua responsabilidade⁽³⁾.

Nessa perspectiva, a melhoria do mundo dependerá do quanto cada homem e cada mulher será solidário com a vida, com a natureza, com os pássaros. Numa entrevista, ao ser perguntado sobre como gostaria de ser lembrado, Freire respondeu: "Eu gostaria de ser lembrado como um sujeito que amou profundamente o mundo e as pessoas, os bichos, as árvores, as águas, a vida"⁽⁶⁹⁾ (p. 27). Esta “amorosidade” nada piegas de Freire, indica o profundo significado da ética da

solidariedade que defendeu em toda a sua Obra, bem como o seu compromisso com a construção de um mundo mais justo. Vale ressaltar, mais uma vez, que este mundo mais justo, mais solidário e mais humano, não deve ser encarado como um projeto a ser desenhado para os oprimidos e injustiçados; trata-se de pensar uma realidade *com* os oprimidos ⁽⁴⁾.

Um dos aspectos de extrema relevância em Freire ⁽⁴⁻⁶⁾ é justamente o reconhecimento da capacidade do oprimido de, apesar das condições bastante desfavoráveis, dar a volta por cima e, enquanto Presença inacabada no mundo e para além de qualquer sentimento de “comiseração ou vitimismo”, aprender a construir o seu próprio projeto de vida; romper com a “cultura do silêncio” e aprender a escrever sua própria história, determinando para si mesmo, a própria identidade. Nessa perspectiva, os “condenados da terra” ou “marginalizados do mundo” jamais serão objetos de piedade ou caridade, sendo tratados como sujeitos capazes de autonomia, capazes de se resgatarem, libertando a si mesmos, aos opressores e ao mundo de toda e qualquer injustiça ⁽⁵⁾.

Enfim, a vocação do homem é de humanização, de desenvolvimento do senso crítico e de participação ativa na produção cultural da sociedade em que está inserido. A *ética de mercado*, ao contrário, favorece a desumanização, provocando a desesperança em milhões de pessoas que não conseguem suprir sequer suas necessidades básicas. Assim, se a história concreta de dominação entre classes permanece inalterada, a necessidade de luta pela libertação se torna, cada vez mais forte, sem jamais perder de vista o sonho de que um outro mundo, diferente do proposto pelo neoliberalismo, seja plenamente possível de ser construído. Trata-se de apostar na boniteza da vida, insistir na “amorosidade” com os outros e persistir na esperança de um mundo mais humano, solidário e inclusivo; um mundo onde não haja espaço para a violência, a discriminação e o preconceito.

1.3.2.1 Práxis educativa: busca solidária de Autonomia e Libertação.

Para Paulo Freire, a autonomia é uma conquista, resultado de um processo, o que significa que ⁽⁵⁾,

[...] ninguém é autônomo primeiro para depois decidir. A autonomia vai se constituindo na experiência de várias, inúmeras decisões, que vão sendo tomadas [...]. A autonomia, enquanto amadurecimento do ser para si, é processo, é vir a ser. Não ocorre em data marcada [...]. É com ela, a autonomia, penosamente construindo-se, que a liberdade vai preenchendo o “espaço” antes “habitado” por sua *dependência*. Sua autonomia que se funda na *responsabilidade* que vai sendo assumida (p. 107-108).

Freire reconhece que a autonomia não é algo a priori, inerente a condição humana, isso porque todos os humanos são condicionados pela cultura, implicados social e historicamente; por conta disso, o autor provoca a indagação sobre os limites desta dependência. Esperançoso ⁽⁶⁾, recusa que a condição humana no mundo seja estática ou imutável e defende a autonomia como possibilidade constitutiva do processo de busca pela humanidade. A autonomia, na perspectiva de Freire, foi sempre considerada como contraponto à dependência cultural à que todos os oprimidos estão irremediavelmente submetidos. "Ser autônomo, portanto, é ter a capacidade de assumir essa dependência radical derivada de nossa finitude, estando assim livres para deixar cair às barreiras que não permitem que os outros sejam outros e não espelhos de nós mesmos" ⁽⁷⁷⁾ (p.56).

Nessa perspectiva, a autonomia pessoal e individual está relacionada com a autonomia coletiva e vinculada à solidariedade e a vida em comunidade. Assim, ao mesmo tempo em que cada humano é, irrevogavelmente, co-responsável pela autonomia do outro, "ninguém é sujeito da autonomia de ninguém" ⁽⁵⁾ (p.107) Em suma, o homem não tem condições de participar ativamente da vida em sociedade, transformando-a quando assim julgar necessário, se não for ajudado, se não tiver as condições necessárias, não somente para tomar consciência do real, como, também e principalmente, para tomar as decisões adequadas às suas necessidades e à sua tarefa de busca de humanidade.

Como ser em situação, o educador Freire ⁽⁵⁾ não se omitiu da tarefa de pensar criticamente o mundo e anunciou, durante toda a sua vida, a possibilidade de uma

ética substancialmente diferente da *ética de mercado* globalizado. A Ética proposta pelo autor, presente em todos seus escritos, configura-se como um discurso inconformado com as situações de injustiça que perpassam a realidade das populações pobres e socialmente desfavorecidas no Brasil e no mundo. Nesse sentido, a sua ética conclama a todos os “oprimidos” à tomada de consciência das “situações-limite” ⁽⁴⁾, a lutar de forma indignada contra as injustiças e a assumir a busca permanente por autonomia e libertação. Em outras palavras, o autor dedica a sua Obra à defesa dos direitos daqueles que, “oprimidos” pela lógica consumista, tornaram-se invisíveis para a sociedade: os marginalizados, os explorados, os “condenados da terra” ⁽⁵⁾, que sofrem com falta de ética e o constante desrespeito aos seus direitos fundamentais.

Freire ⁽⁵⁾ entendia a falta de ética como possibilidade inerente a condição inacabada de homens e mulheres; para ele, na medida em que os seres humanos se fizerem éticos, terão sempre como opção a transgressão a própria ética, tornando-se, com isso, seres inautênticos, indiferentes aos outros, à natureza, aos animais; enfim, indiferentes à vida. Ao mesmo tempo, paradoxalmente, ao transgredir a ética e a si mesmo, também homens e mulheres podem tomar consciência, despertando para a necessidade de lutar, com todas as suas forças, contra qualquer forma de transgressão. Em suma, a mesma força que conduz homens e mulheres a degradação, pode reconduzí-los à solidariedade, à “amorosidade”, enfim, à busca individual e coletiva pela liberdade que lhes permita *ser mais* ⁽⁵⁾.

No que se refere ao desejo coletivo de homens e mulheres de serem mais, vale ressaltar que, para Freire ⁽⁵⁾, o que favorece que a simples possibilidade de transgressão transforme-se em realidade é a forma como o mundo está organizado: de um lado, a elite: os donos do poder; do outro, os despossuídos, os excluídos da lógica consumista imposta pela *ética de mercado*. Esta “ordem” ou desordem acaba por impedir uma integração de uma grande parte das pessoas com o meio ambiente, com o trabalho e até com as outras pessoas; do mesmo modo, valores como competitividade e individualismo vão sendo reforçados, enquanto homens e mulheres vão perdendo a real noção do que são e do que devem pretender ser.

A luta de Freire é por um mundo mais humanizado, resistente a toda e qualquer forma de exploração e desrespeito à dignidade humana. Assim, a sua Pedagogia é uma resposta, na medida em que ele percebe o caráter extremamente injusto, desumano e antiético das estruturas socioeconômicas, que impedem o ser humano de se realizar em sua vocação para a humanidade. Vale ressaltar que, ao propor um novo modelo de Pedagogia, a pretensão de Freire é que esta transcenda a existência de um método de ensino. Trata-se de uma Pedagogia Política, cuja intenção é de instrumentalizar os “oprimidos” em suas lutas por libertação; pautada na recusa radical de sistemas excludentes e desumanizantes, sistemas estes, guiados pela lógica do consumo e pela barbárie econômica, que exclui e mata milhões de pessoas ^(78,79).

Para Freire negar o fatalismo vigente, não é apenas uma escolha, é um “imperativo ético” ⁽⁵⁾ (p.59) que se impõe a todos aqueles que desejam um mundo mais fraterno, solidário e justo. A verdadeira humanização só será possível a partir da implementação de uma ética que atenda a todos os humanos, homens e mulheres, crianças e adultos, professores e alunos etc.; ética esta que inclusive seja capaz de libertar os opressores da sua triste e inautêntica tarefa de impedir os alvos de sua opressão de serem mais; na medida em que dificultam as suas estadias neste mundo e negam o seu direito legítimo de humanizar-se e conscientizar-se da realidade que os cercam ⁽⁵⁾.

Nas palavras de Freire ⁽⁴⁾: “não há utopia verdadeira fora da tensão entre a denúncia de um presente tornando-se cada vez mais intolerável e o anúncio de um futuro a ser criado, construído, política, estética e eticamente, por nós, mulheres e homens” ⁽⁶⁾ (p.91). Caberá prioritariamente à Educação esta tarefa de denunciar os instrumentos de dominação, de pensar alternativas para a sua superação e, desse modo, promover a construção de um mundo livre, onde as pessoas sejam respeitadas em sua dignidade. Na visão de Freire, cada cidadão tem o dever ético de resistir a todas as formas de agressão, de negação da dignidade humana.

Não junto a minha voz à dos que, falando em paz, pedem aos oprimidos, aos esfarrapados do mundo, a sua resignação. Minha voz tem outra semântica, tem outra música. Falo da resistência, da indignação, da “justa ira” dos traídos e dos enganados. Do seu direito e do seu dever de rebelar-se contra as transgressões éticas de que são vítimas cada vez mais sofridas ⁽⁵⁾ (p.101).

Aos oprimidos, resta, portanto, a tarefa de lutar pela superação de toda e qualquer injustiça provocada pela malvadez e “feiúra” imposta pela lógica capitalista, recuperando a “boniteza de ser gente”; “boniteza” que somente se dá dentro da ética, ética que não existe fora do mundo; ao contrário, é uma condição do mundo e a ele se refere, sendo resultante do “estar no mundo” e “com o mundo” do ser humano; esta ética, chamada pelo autor, de Universal, é imprescindível, na construção de um mundo melhor. A Ética proposta por Freire é eminentemente solidária e compromissada com os mais frágeis, os socialmente desamparados. Assim, ele dedica aos vulneráveis sociais a sua obra prima, “Pedagogia do oprimido”, que teve sua primeira publicação em língua inglesa, nos Estados Unidos, no ano de 1970 e sua primeira edição brasileira, quatro anos depois. Diz Freire ⁽⁴⁾, em suas “primeiras palavras”: “Aos esfarrapados do mundo e aos que neles se descobrem e, assim, descobrindo-se, com eles sofrem, mas, sobretudo, com eles lutam” (p.23).

Dessa forma, o autor anuncia que a causa dos excluídos também é sua, devendo se estender como a causa de todos aqueles que conseguem se indignar com as injustiças e as maldades de um mundo movido pela lógica do consumo, na qual o ter se sobrepõe ao ser e a competitividade exacerbada acaba por corromper a natureza humana, desviando-a da “amorosidade”, da generosidade e da solidariedade que lhes são peculiares. Para Freire, lutar contra a insensatez da ética ditada pelo capitalismo, mais que um direito, é um dever, um compromisso ético contra todas as formas de desumanização; contra as condições históricas de negação dos direitos de milhões de pessoas no mundo; cabe a cada cidadão lutar para cessar o sofrimento destas pessoas que passam fome, sofrem as mais diversas violências e discriminações, são perseguidas e até mortas; pessoas com nomes, histórias, sonhos e desejos; mulheres, crianças, idosos, negros etc., que sofrem a dor da exclusão e da discriminação.

Na perspectiva de Freire ⁽⁵⁾, o resgate de valores humanos universais interessa a absolutamente todos os humanos; o que significa que a conquista da liberdade para o oprimido, garantindo-lhes condições de humanizar-se devolverá

também àquele que oprime a dignidade perdida na sua posição de opressor. Para o autor, não há nenhuma vitória nem benefício, do ponto de vista humano, naquele que oprime: ao impedir que os outros sejam mais, os opressores também se colocam numa posição de ser menos. Portanto, "a desumanização, que não se verifica, apenas, nos que têm sua humanidade roubada, mas também (...), nos que a roubam, é distorção da vocação do *ser mais*. É distorção possível na história (...)" ⁽⁴⁾ (p.32).

Segundo Freire seria, de fato, uma violência, como o é, que os homens e mulheres, seres históricos; inseridos num permanente movimento coletivo de busca, não fossem, cada um a seu modo, sujeitos do seu próprio movimento, do seu próprio processo de humanização. Desse modo, frente às situações de opressão vivenciadas por milhões de homens e mulheres em todo mundo, resta a cada pessoa, tanto individual como coletivamente, lutar com todas as forças pela transformação das estruturas que impedem os outros de serem mais, de se humanizarem. Trata-se de uma luta esperançosa a favor da humanidade e jamais contra alguém; luta que, uma vez fundada na *ética universal dos ser humano*, tenha a legitimidade necessária para denunciar o fracasso da ética de mercado vigente e anunciar a real possibilidade de um mundo mais livre e, conseqüentemente, mais humanizado⁽⁷⁸⁾.

Vale ressaltar que, o primeiro passo para a busca da libertação é que homens e mulheres se dêem conta da realidade que os cerca, tomando consciência das suas condições como seres no mundo, bem como das implicações de sua condição de "inacabamento". Ao se perceberem como seres inconclusos, homens e mulheres terão a possibilidade de construir as suas próprias histórias ao longo de suas existências; mas a tomada de consciência, embora seja o ponto de partida, um passo imprescindível, não é suficiente. É fundamental aos oprimidos, que, uma vez se dando conta dos limites impostos pela opressão, não permitam que tais limitações se imponham como algo imutável, impossível de ser modificado ⁽⁴⁾.

Como já dito, para sua libertação, o oprimido precisa, primeiramente, reconhecer-se como tal para, a partir de então, construir uma consciência crítica e organizar-se para a luta que o espera. Esta luta que é pessoal, mas também social

e coletiva, é a única alternativa ao oprimido, na busca por libertação; libertação esta que seja estendida também aos opressores; que serão liberados da inautêntica tarefa de oprimir e negar aos outros os seus direitos legítimos de humanizar-se. A liberdade, para Freire, só é possível na e pela superação do antagonismo opressores-oprimidos e na conseqüente libertação de todos, fazendo surgir um novo ser; nem oprimido, nem opressor; mas ser humano em processo histórico de libertação⁽⁴⁾.

Para tanto, Freire⁽⁴⁾ propõe um projeto educativo que tem como base a crítica e o questionamento. Na visão do autor, ao problematizar a realidade, os oprimidos terão a oportunidade de elaborar uma pergunta fundamental: poderia ser diferente? A quem interessa que permaneça dessa forma? A quem interessa a mudança? Inicia-se, a partir de então, um processo de conscientização inerente à existência humana, processo este que é contínuo e permanente, visto que ninguém se conscientiza em um período determinado; ao contrário, conscientiza-se durante a vida inteira, sempre em busca de superar limites e ultrapassar obstáculos; daí a famosa afirmação de Freire⁽⁴⁾, "Ninguém educa ninguém, ninguém se educa sozinho; homens e mulheres se educam em comunhão, mediatizados pelo mundo" (p.78).

Nessa perspectiva, a luta pela superação das "situações – limites" é o fundamento, a base a partir da qual as pessoas se humanizam, ao mesmo tempo em que constroem novos sentidos e formas de estar no mundo, libertando-se das opressões que os impedem de liberdade⁽⁴⁾. A ética libertadora proposta por Freire necessita, para a sua implementação, de um projeto educativo que a dissemine e a reforce. Trata-se de uma educação humanista - libertadora, que favoreça a construção da autonomia; a problematização da realidade e sua transformação; possibilitando a todos os homens e mulheres a confrontação da ditadura de mercado; se posicionando contra a perversidade de sua ética do lucro; para tanto, é imprescindível a construção de um projeto educativo que promova a reflexão crítica da realidade, reinventando-a, sempre que julgar necessário; que estabeleça, com base no diálogo, a luta por um mundo mais humano e mais solidário⁽⁵⁾.

Em outras palavras, faz-se necessário pensar uma educação libertadora, que amplie a vivência da ética da solidariedade e do compromisso, que decorra na construção de um ambiente favorável a um processo educativo democrático e solidário. Ao defender a solidariedade, Freire ⁽⁷⁹⁾ se opõe ao capitalismo e se compromete a lutar contra tal sistema devido a sua perversidade intrínseca e sua natureza anti-solidária. Assim, ao se posicionar contra o individualismo e a competitividade próprios da *ética de mercado*, Freire denuncia o mal-estar que ela produz e anuncia “a solidariedade enquanto compromisso histórico de homens e mulheres, como uma das formas de luta capazes de promover e instaurar a ética universal do ser humano” ⁽⁵⁾ (p.11).

O humanismo de Freire, fundado na solidariedade e no compromisso com os mais frágeis, se manifesta claramente no seu desejo de libertação daqueles a quem ele chamou de oprimidos, oprimidos pelas injustiças, oprimidos pela miséria, pela fome, pela malvadez dos donos do poder. Para o autor, a libertação não será resultado de ações individualistas, mas de uma relação afetiva com os outros, como consequência da solidariedade com os mais frágeis e do compromisso de lutar pelo resgate de suas dignidades; solidariedade com os excluídos do consumo; com todos os que sofrem com discriminações e estigmatizações de toda ordem; solidariedade em prol da construção de um mundo socialmente mais justo ⁽⁷⁸⁾.

Deste modo, Freire ⁽⁶⁾ reafirma sua crença na humanidade e na sua capacidade de saber-se histórica, inacabada e disposta a lutar por um mundo melhor para todos os humanos; um mundo onde as pessoas não sejam impedidas de se fazerem; um mundo onde não haja espaço para exploração, discriminação e violência. A crença do pedagogo ⁽⁵⁾ é perceptível quando ele afirma gostar de ser gente, devido ao inacabamento, que lhe permite a consciência de que, apesar de todo e qualquer condicionamento; sempre poderá ir além; o que significa que mesmo diante de condições desfavoráveis ou barreiras de difícil superação, haverá sempre a esperança de que se possa cumprir com a tarefa histórica de transformar o mundo; restará, apesar de todos os obstáculos ou “situações-limite”, a consciência e a desejo de que as injustiças jamais se eternizem.

Assim, ele anunciou, em todas as suas obras, uma nova forma de ver a humanidade, não guiada pela competitividade e individualismo, mas pela solidariedade e “amorosidade” com os outros; humanidade constituída por homens e mulheres interessados, exclusivamente, em desenvolver a sua vocação natural para a liberdade; - sem que para isto tenham que negar o mesmo direito aos outros - homens e mulheres plenamente cientes das suas possibilidades e em condições de exercerem seus papéis como protagonistas de suas histórias ⁽⁷⁸⁾. Nessa perspectiva, homens e mulheres são seres de projeto, e, como projetos, estão permanentemente por se realizarem, por si fazerem, em um constante *vir a ser*; suas condições de eticidade lhes permite se colocar a procura de si mesmo e do Outro. A vida humana é aqui encarada como um contínuo processo de luta que solidariamente transcende qualquer possibilidade de determinismo ⁽⁸⁰⁾.

Mas Freire recusa a solidariedade assistencialista daqueles que, por não acreditarem na capacidade dos excluídos e por pena, agem de forma essencialmente paternalista, não contribuindo em nada com a transformação da realidade opressora em que o “oprimido” está inserido. O assistencialismo, para o autor, contradiz fortemente a vocação ontológica de homens e mulheres para a liberdade, visto que reforça na pessoa a sua condição de objeto, sem participação ativa na construção e reconstrução de sua própria história. Trata-se de uma ação anti-dialógica que intimida e até impede que floresçam no sujeito noções de responsabilidade e de compromisso consigo mesmo e com o outro ⁽⁴⁾.

Na prática assistencialista, segundo ele, o sujeito fica impossibilitado de exercer sua consciência crítica e isto prejudica e esvazia suas possibilidades de participação na sociedade, na produção de cultura, enfim, na construção de um mundo que atenda às suas necessidades e dos companheiros; um mundo essencialmente solidário. Como contraponto, Freire ⁽⁵⁾ propõe a solidariedade social e política e define como algo que transcende a prática caridosa, "exigindo de quem se solidariza, que “assuma a situação de com quem se solidarizou” ⁽⁴⁾ (p.39). Trata-se, neste caso, de uma atitude radical, notadamente dialógica, em que todos os envolvidos se vêem implicados, desejosos de liberdade ⁽⁴⁾.

Freire faz uma crítica ao que ele denomina de formas de “solidariedades privadas”, resultantes de relações sociais antidemocráticas, como aquelas historicamente estabelecidas entre senhores e escravos, entre patrões e empregados, enfim, entre dominantes e dominados ou entre opressores e oprimidos; este tipo de solidariedade – privada – é própria de sociedades nas quais o povo é literalmente esmagado pelo poder dominante e obrigado a sufocar o seu potencial para desenvolver, de forma autêntica, a ética da solidariedade. Como alternativa, o autor propõe uma solidariedade essencialmente política, estreitamente relacionada com os interesses públicos, sem submissões, ajustamentos ou acomodações ⁽⁵⁾.

O fato é que o silenciamento e a domesticação das massas pode se dar tanto pela violência como pelas ações paternalistas; entretanto, é possível que mesmo em condições desfavoráveis, os oprimidos, exatamente por conta das necessidades postas pela opressão, sejam capazes de buscar a motivação para lutar por caminhos menos sofridos, que valorizem os interesses da coletividade de gerar meios de vida digna, de forma solidária, para todos. É viável que, os oprimidos, mesmo pressionados pela opressão, lutem para a construção de uma sociedade diferente, uma sociedade pautada na solidariedade; solidariedade esta a ser construída como parte de um projeto educativo sério, que se preste ao desenvolvimento de disposições e do exercício contínuo de participação, do diálogo; da democracia que, necessariamente, resultará da responsabilidade e do compromisso com os outros ⁽⁸¹⁾.

2. OBJETIVOS

2.1 OBJETIVO GERAL

Analisar a obra de Paulo Freire fundamentada nos livros Pedagogia do Oprimido, Pedagogia da Esperança e Pedagogia da Autonomia, estabelecendo um paralelo de aproximação com a Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos da UNESCO e a Bioética de Intervenção.

2.2 OBJETIVOS ESPECÍFICOS

- Estudar a Ética Universal proposta na trilogia da obra de Paulo Freire - Pedagogia do Oprimido, Pedagogia da Esperança e Pedagogia da Autonomia - e discuti-la à luz da Bioética;
- Estabelecer um diálogo entre os conteúdos éticos contidos na trilogia de Paulo Freire, com artigos previamente selecionados da Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos da UNESCO;
- Refletir sobre as possíveis contribuições da Pedagogia Libertadora de Paulo Freire para a ampliação do campo epistemológico da Bioética e da própria Bioética de Intervenção.

3. MÉTODOS

3.1 DELIMITAÇÃO DO ESTUDO E DEFINIÇÃO DA AMOSTRA

Este estudo, de natureza qualitativa, se caracteriza basicamente pela análise de conteúdo das obras de Paulo Freire, a saber: *Pedagogia do oprimido* (1974), *Pedagogia da Esperança* (1992) e *Pedagogia da Autonomia* (1997), tendo como base a Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos da UNESCO (2005)⁽⁸⁾ e a Bioética de Intervenção^(3,10), ambas referências teóricas trabalhadas pela Cátedra Unesco de Bioética da Universidade de Brasília.

As obras já citadas de Paulo Freire foram escolhidas devido o caráter de complementaridade entre as mesmas; trata-se da importante trilogia Freireana⁽⁷⁾: *Pedagogia do oprimido* é considerada a obra prima de Freire; o seu livro mais conhecido e mais comentado em todo o mundo; Na *Pedagogia da Esperança*, o autor faz uma retomada das suas ideias publicadas na *Pedagogia do oprimido* e visita as suas principais teorias, respondendo as críticas mais de vinte anos depois; leitura quase obrigatória no sentido de compreender a *Pedagogia do oprimido*. A *Pedagogia da Autonomia*, a última publicação em vida de Freire, é imprescindível em qualquer estudo sobre Freire, visto que seu conteúdo corresponde a uma síntese esclarecedora de suas principais ideias.

Por outro lado, a opção pela Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos da Unesco(doravante DUBDH) como referência teórica, se justifica pelo fato de que tal documento anuncia princípios de teor social que tem a pretensão de nortear o respeito aos direitos humanos fundamentais, contribuindo, de forma decisiva, para o resgate da dignidade humana, tão amplamente defendido por Freire. O fato é que, com a publicação da DUBDH, a Bioética passou a ser incorporada como importante instrumento na luta pelos Direitos Humanos, tornando oficial o que há tempos já se sabia: a relação indissociável da Ética Aplicada, no campo da Bioética, com os Direitos Humanos. Hoje, após quase oito anos da sua promulgação, é inegável a representatividade e alcance da DUBDH, que figura como

um dos mais importantes documentos da Bioética, com reconhecimento em âmbito internacional. De natureza mais abrangente, a DUBDH elenca princípios amplamente discutidos e aprovados pela Organização das Nações Unidas (ONU). Além disso, a presença da Bioética de Intervenção como referência teórica está relacionada com um dos objetivos específicos deste estudo: refletir sobre as possíveis contribuições de Paulo Freire para a construção e ampliação de um campo epistemológico para a Bioética de Intervenção.

Em suma, a partir de uma análise de conteúdo das obras já citadas de Paulo Freire, a proposta foi de analisar criticamente o seu pensamento político e refletir sobre o resultado obtido, na busca de convergências teóricas com princípios da DUBDH. Para a realização da análise comparativa foram escolhidos os princípios que mantêm uma relação estreita com a *ética universal do ser humano* defendida pelo autor, bem como com a sua proposta de construção de uma Pedagogia Libertadora. Devido à complementaridade existente tanto em relação às obras em análise do pedagogo, quanto aos princípios da Declaração, a seleção dos artigos foi feita considerando a maior ou menor proximidade de cada um dos artigos com os conteúdos éticos trabalhados por Freire.

Vale ressaltar que, por um lado, embora a análise de textos previamente selecionados de Freire tenha sido à base deste estudo, tornou-se necessário um aprofundamento em toda obra freireana, trazendo para o debate outros escritos também fundamentais para a compreensão da teoria política do autor; por outro lado, dentre as opções metodológicas, cabe esclarecer também sobre a decisão de fazer a descrição dos dados, separada da Discussão, no sentido de elencar com clareza os dados encontrados pelo ALCESTE, para, em seguida, apresentar os discursos elaborados a partir da análise dos mesmos; dito de outro modo, tratou-se de diferenciar os discursos correspondentes aos dados propriamente ditos, dos discursos interpretativos desses dados.

3.1.1 Artigos da Declaração sobre Bioética e Direitos Humanos da UNESCO, selecionados para o Estudo(Quadro 1):

Artigo 3 – Dignidade Humana e Direitos Humanos:	A dignidade humana, os direitos humanos e as liberdades fundamentais devem ser respeitados em sua totalidade e os interesses e o bem-estar do indivíduo devem ter prioridade sobre o interesse exclusivo da ciência ou da sociedade.
Artigo 5 – Autonomia e Responsabilidade Individual:	Deve ser respeitada a autonomia dos indivíduos para tomar decisões, quando possam ser responsáveis por essas decisões e respeitem a autonomia dos demais.
Artigo 8 – Respeito pela Vulnerabilidade Humana e pela Integridade Individual:	A vulnerabilidade humana deve ser levada em consideração na aplicação e no avanço do conhecimento científico, das práticas médicas e de tecnologias associadas. Indivíduos e grupos de vulnerabilidade específica devem ser protegidos e a integridade individual de cada um deve ser respeitada.
Artigo 10 - Igualdade, Justiça e Equidade:	A igualdade fundamental entre todos os seres humanos em termos de dignidade e de direitos deve ser respeitada de modo que todos sejam tratados de forma justa e equitativa.
Artigo 11 – Não-Discriminação e Não-Estigmatização:	Nenhum indivíduo ou grupo deve ser discriminado ou estigmatizado por qualquer razão, o que constitui violação à dignidade humana, aos direitos humanos e liberdades fundamentais.
Artigo 12 – Respeito pela Diversidade Cultural e pelo Pluralismo:	A importância da diversidade cultural e do pluralismo deve receber a devida consideração. Todavia, tais considerações não devem ser invocadas para violar a dignidade humana, os direitos humanos e as liberdades fundamentais nem os princípios dispostos nesta Declaração, ou para limitar seu escopo.
Artigo 13 – Solidariedade e Cooperação:	A solidariedade entre os seres humanos e cooperação internacional para este fim devem ser estimuladas.
Artigo 14 – Responsabilidade Social e Saúde:	a) A promoção da saúde e do desenvolvimento social para a sua população é objetivo central dos governos, partilhado por todos os setores da sociedade. b) Considerando que usufruir o mais alto padrão de saúde atingível é um dos direitos fundamentais de todo ser humano, sem distinção de raça, religião, convicção política, condição econômica ou social, o progresso da ciência e da tecnologia deve ampliar: (i) o acesso a cuidados de saúde de qualidade e a medicamentos essenciais, incluindo especialmente aqueles para a saúde de mulheres e crianças, uma vez que a saúde é essencial à vida em si e deve ser considerada como um bem social e humano; (ii) o acesso a nutrição adequada e água de boa qualidade; (iii) a melhoria das condições de vida e do meio ambiente; (iv) a eliminação da marginalização e da exclusão de indivíduos por qualquer que seja o motivo; e (v) a redução da pobreza e do analfabetismo.
Artigo 16 – Proteção das Gerações Futuras:	O impacto das ciências da vida sobre gerações futuras, incluindo sobre sua constituição genética, deve ser devidamente considerado.
Artigo 17 – Proteção do Meio Ambiente, da Biosfera e da Biodiversidade:	Devida atenção deve ser dada à inter-relação de seres humanos com outras formas de vida, à importância do acesso e utilização adequada de recursos biológicos e genéticos, ao respeito pelo conhecimento tradicional e ao papel dos seres humanos na proteção do meio ambiente, da biosfera e da biodiversidade.

3. 2 INSTRUMENTO DE COLETA E ANÁLISE DE DADOS

Como a perspectiva deste estudo é de estabelecer uma comparação das obras de Paulo Freire com os princípios da DUBDH, o primeiro passo foi fazer uma análise de conteúdo dos textos do autor (previamente selecionados). Segundo Camargo ⁽⁸²⁾, a análise dos dados textuais, parte imprescindível para análise de conteúdo, usa como suporte a linguagem escrita ou transcrita, sendo os textos considerados um material a altura da qualidade dos fenômenos analisados, visto que trata-se de uma produção mais natural que as respostas aos instrumentos tradicionais de coleta de dados, como questionários, testes etc. Para o autor⁽⁸²⁾, a análise quantitativa dos dados não prejudica a possibilidade do pesquisador transcender aos próprios dados, numa abordagem qualitativa dos mesmos, oferecendo ainda a vantagem ao pesquisador, na medida em que o próprio material pode fornecer critérios outros que podem ser levados em consideração como indicadores do fenômeno em análise.

Assim, as três obras de Freire - previamente selecionadas - foram literalmente digitadas no programa "Microsoft Word" e colocados em formato necessário para ser analisado pelo "software" ALCESTE (Análise Lexical de Coocorrências em Enunciados Simples de um Texto), que permite realizar de maneira automática a análise de textos diversos. Mais especificamente, o programa ALCESTE é um *software* de análise de dados textuais que surgiu no Centro Nacional Francês de Pesquisa Científica (CNRS) com o apoio da Agência Nacional Francesa de Valorização à Pesquisa (ANVAR). Segundo Kronberger e Wagner ⁽⁸³⁾, o programa ALCESTE pode ser definido, não somente como uma técnica computadorizada, mas também como uma metodologia para análise de texto. Nas palavras dos autores, tal software "é também uma metodologia, porque o programa integra uma grande quantidade de métodos estatísticos sofisticados em um todo orgânico que se ajuda perfeitamente ao seu objetivo de análise de discurso" (p.426).

O ALCESTE foi introduzido no Brasil em 1998, despertando grande interesse, na medida que permite a descrição, classificação, assimilação e ainda o resumo

automático de um texto. Enfim, a partir de uma “classificação hierárquica descendente”, permite uma análise lexicográfica do material analisado e ainda oferece contextos (classes lexicais) constituídos pela estruturas vocabulares e pelos diversos segmentos que compartilham estas estruturas. O referido programa tem como ponto de partida a constatação de que pontos diferentes de referência produzem variadas formas de pensar e falar, sendo, o uso de vocabulário específico visto como uma fonte primordial para detectar maneiras de ver um objeto ou abordagens específicas sobre fenômenos em análise ⁽⁸³⁾.

O objetivo, portanto, é "de distinguir classes de palavras que representam diferentes formas de discurso a respeito do tópico de interesse" ⁽⁸²⁾ (p.427). Assim, o programa permite identificar as recorrências e os contextos desiguais a partir de agrupamentos linguísticos semelhantes e repetitivos. Ele identifica as oposições mais evidentes entre as palavras do texto e, em seguida, extrai as classes de enunciados representativos. Ele tem a vantagem de não exigir um conhecimento anterior sobre o texto a ser analisado. A “Classificação Hierárquica Descendente”, forma eixos e classes de palavras em função da frequência, da associação entre as palavras e destas com suas respectivas classes (cálculo do *qui-quadrado*) ⁽⁸³⁾.

Em outras palavras, este “software” realiza uma análise lexical e semântica do texto, através do qual sintetiza e organiza as informações mais importantes. Os conteúdos de cada uma das obras de Paulo Freire formaram as Unidades de Contexto Inicial (UCI). O conjunto de UCI forma um único “corpus” que, por sua vez, é dividido e classificado em segmentos de texto denominados Unidades de Contexto Elementar (UCE). O programa forneceu então um relatório contendo uma lista de palavras mais significativas dentro do contexto de cada classe, fornecido pelo cálculo do *qui-quadrado* e também as UCE mais características de cada uma delas. Este processo possibilita a reconstituição do discurso em análise ⁽⁸⁴⁾.

Quadro 2. Etapas de análise realizadas pelo software ALCESTE

1. Leitura do Texto e cálculo dos dicionários	a) Reformulação e divisão do texto em segmentos similares - UCE's; b) Pesquisa do vocabulário e agrupamento das ocorrências das palavras por meio de suas raízes(formas reduzidas); c) Criação do dicionário das formas reduzidas.
2. Cálculo das matrizes de dados e classificação das UCE's	a) Seleção das UCE's em função dos seus vocabulários e cálculo da matriz das formas reduzidas cruzadas com a UCE; b) Cálculo das matrizes de dados para a classificação Hierárquica Descendente; c) Classificação Hierárquica Descendente definitiva.
3. Descrição das classes de UCE's escolhidas	a) Definição das classes escolhidas; b) Descrição das classes; c) Análise Fatorial de Correspondência (AFC), gerando uma representação gráfica das relações entre as classes e as variáveis dispostas em um plano fatorial.
4. Cálculos complementares	a) Fornecimento das UCE's mais características de classe; b) Pesquisa de segmentos repetidos por classe c) Construção de uma matriz de formas associadas a uma mesma classe, cruzando com as UCE's da referida classe; d) Eleição das palavras mais características de cada classe para a demonstração de um " index de contexto de ocorrência"; e) Exportação das UCE's para outros programas de informática.

* **Fonte: Ribeiro, 2005**

Por fim, vale destacar a importância do momento de interpretação dos resultados. Para Shimizu⁽⁸⁵⁾, é neste momento que entram em jogo a habilidade do pesquisador e seu conhecimento do campo de estudo, no sentido de dar uma interpretação teórica plausível. Em tese, a interpretação do pesquisador deve fornecer o conteúdo semântico à informação meramente estrutural oferecida pelo ALCESTE. O pesquisador, portanto, pode e deve apoiar-se em outros métodos de análise de texto, de conteúdo ou de discurso adequados a seu objeto de estudo, neste momento decisivo de interpretação dos dados.

4. RESULTADOS

A análise pelo “software” ALCESTE (Análise Lexical de Coocorrências em Enunciados Simples de um Texto) resultou em três dendogramas (Synthese d'analyse par Alceste) um para cada corpus de análise, ou para cada obra analisada de Paulo Freire. A partir da análise do conteúdo, bem como considerando as informações técnicas e os demais relatórios, tais como: "Presenças significativas" de cada classe; “Presenças significativas (forma reduzida/forma completa associada)” e as “Unidades de Contexto Elementares”, foram nomeados os eixos e as classes correspondentes a cada “corpus”. Em seguida foram descritos, de forma detalhada, os conteúdos revelados por cada um dos dendogramas. A descrição semântica do conteúdo de cada uma das classes, reconstituindo o discurso em análise, foi um passo fundamental para que fosse possível confrontar tais resultados com os princípios da Declaração, conforme previsto pelo estudo, gerando assim a discussão sobre os dados e as conclusões.

Segundo Shimizu ⁽⁸⁵⁾, a vantagem do ALCESTE é que ele funciona como uma ferramenta importante para aglutinação de frases, que embora tenham enunciados diferentes, tem significados semelhantes. Além disso, coloca em destaque aglomerados de palavras “que tem por referência um mesmo núcleo de sentido. Infere-se que onde existem alta recorrência e valores X^2 significativos, existe um núcleo de sentido potencialmente válido” (p. 71).

Desse modo, foi possível vislumbrar os sentidos dos textos freireanos analisados e, a partir daí, analisar objetivamente o significado presente em cada palavra e nas relações estabelecidas entre as mesmas. Abaixo os dendogramas gerados pelo ALCESTE para cada uma das obras aqui abordadas de Paulo Freire e suas respectivas descrições.

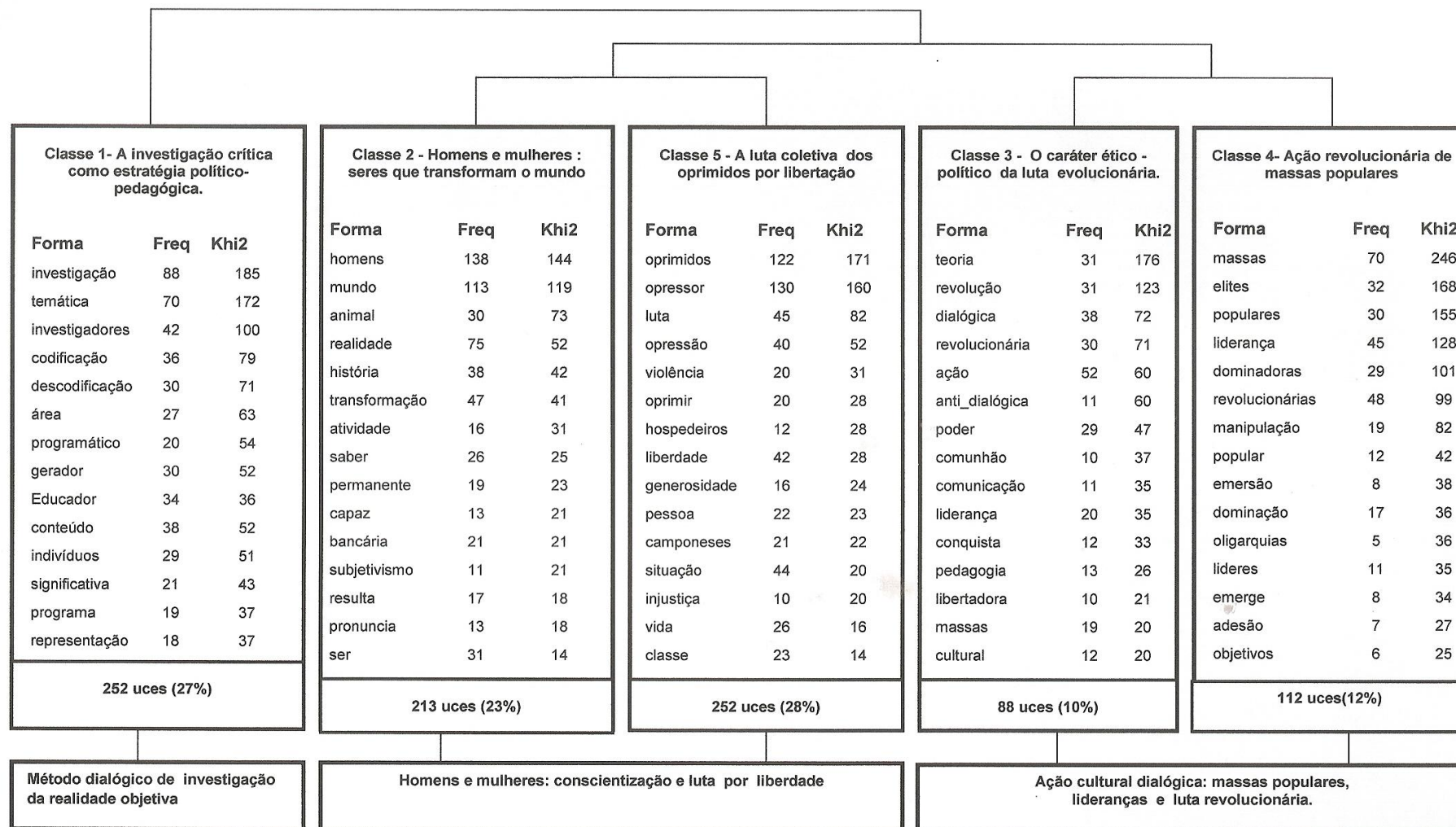


Figura 1. Dendrograma com a estrutura do *corpus* total obtido da obra Pedagogia do Oprimido (1974), organizado em 3 eixos e 5 classes.

4.1 CLASSIFICAÇÕES DAS CLASSES

4.1.1 Pedagogia do oprimido

4.1.1.1 Eixo 1 - Método dialógico de investigação da realidade objetiva.

Neste eixo, formado exclusivamente pela classe 1 - descrita abaixo- evidencia-se a defesa de método de investigação dialógica, que tem como base a necessidade urgente de construir, passo a passo, um programa ou método educativo, onde os educadores saiam da posição de meros transmissores de conteúdos e passem a trabalhar temas significativos para os educandos, possibilitando que os mesmos possam vislumbrar cada conteúdo como uma forma de representação da realidade, na qual, como indivíduos, aqui considerados sujeitos de aprendizagem, se encontram inseridos. Educadores e educandos têm pela frente a árdua tarefa de decifrar os fenômenos do mundo, num permanente processo de codificação e decodificação dos signos impressos nos conteúdos programáticos à disposição de ambos.

4.1.1.1.1 Classe 1 - A investigação crítica como estratégia político-pedagógica.

Esta classe apresenta o programa da investigação temática como estratégia pedagógica; o foco é a fundamentação de um método, cuja aplicação seja significativa para os educandos, Para tanto, é imprescindível que tanto o educador, quanto os educandos sejam investigadores, predispostos e abertos ao diálogo e a crítica da área de saber ou conteúdo em questão; que ambos se comprometam com a representação significativa da realidade, a partir do desvelamento dos sentidos impressos em cada conteúdo.

Compete ao educador, portanto, enxergar os indivíduos aprendentes como sujeitos capazes de investigação, protagonistas na busca do saber; num processo permanente de representação dos conteúdos acumulados pela humanidade. Nessa perspectiva, o educador deve se colocar à disposição no processo de investigação

dos educandos, o que exige permanente círculo de codificação e descodificação dos sentidos impressos em cada conteúdo proposto. Educador, antes dono da área e do conteúdo, agora deve fazer a investigação temática com os educandos, na tentativa de compreender conjuntamente a representação da realidade; sem jamais abrir mão da problematização, do diálogo e da investigação permanente das temáticas que os afetam diariamente.

Uma investigação crítica não pode prescindir de uma visão totalizante da realidade objetiva. O mundo não é feito de partes desconexas entre si, devendo educadores e educandos tomar para si a responsabilidade de codificar e descodificar a realidade, num processo permanente, que lhes permita fazer as cisões do real, na análise das suas dimensões mais parciais e mais adiante, voltar a adentrar-se na totalidade. Este processo de idas e vindas, da parte para o todo e do todo para as partes, vai se ampliando e promovendo a compreensão da realidade, na sua totalidade, bem como a compreensão dela na interação de suas partes. O caráter crítico deste processo de investigação reside no fato de que o objeto cognoscível não deve, em nenhuma hipótese, ser analisado de forma fragmentada e desconexa da totalidade.

Por conta disso, deve-se considerar o fato de que os elementos da investigação crítica encontram-se necessariamente em interação na composição da realidade. Assim sendo, no processo de descodificação do real, os indivíduos, sejam educadores ou educandos, dialogam incessantemente, exteriorizando suas problemáticas e explicitando suas consciências da realidade objetiva. Este é um esforço que cabe realizar não apenas na metodologia da investigação temática proposta, mas também na educação problematizadora como um todo. O esforço de propor aos indivíduos dimensões significativas de suas realidades, cuja análise crítica lhes possibilite reconhecerem a interação de suas partes é pressuposto fundamental para qualquer investigação com pretensões críticas.

O processo investigativo, para ser crítico, deve possibilitar aqueles que investigam a percepção do inédito viável, que é um passo adiante da compreensão das situações limites, geradoras das necessidades de aprendentes e ensinantes. A percepção do inédito viável é imprescindível para que se conheça e se faça uma

crítica dos saberes já existentes; nesse sentido, qualquer conteúdo programático deve ser analisado em sua extensão, observando que ele é uma totalidade, cuja autonomia se encontra nas relações de suas unidades, que são, em si, também totalidades, ao mesmo tempo em que são parcialidades da totalidade maior.

A Investigação de temas geradores ou de temáticas significativas por parte de educadores e educandos deve ter como objetivo fundamental a captação dos temas básicos, significativos para ambos, para que a partir daí se faça a organização dos conteúdos programáticos para as ações seguintes. Percebe-se, portanto, que a base para a investigação crítica proposta é o estabelecimento de um processo dialógico e interdisciplinar, capaz de propiciar a educadores e educandos a exploração de um universo temático e a percepção problemática da realidade a ser investigada. Deve-se ter o cuidado de, em nenhuma das fases do processo de investigação, propor para aqueles que investigam, especialmente os educandos, representações da realidade que sejam estranhas as suas experiências e saberes.

A base da qual se deve elaborar qualquer programa educativo é o processo dialógico, onde educadores e educandos conjuguem suas ações cognoscentes sobre o mesmo objeto cognoscível, sem perder de vista, igualmente, a reciprocidade em suas ações. Em suma, educador e educando são aqui entendidos, como seres em busca de ser mais; como investigadores em busca de um conteúdo programático que seja gerador de aprendizagem significativa. Os educandos, antes submetidos às visões do educador, impedidos no seu processo de representação da realidade; sem acesso à área temática em estudo e tolhidos nos seus processos de investigação, podem, na perspectiva de Freire, reverter a situação e se apropriar de cada conteúdo, dando sentido aos mesmos.

4.1.1.2 Eixo 2 - Homens e mulheres: conscientização e luta por liberdade.

Neste eixo, destaca-se uma visão antropológica do homem e do mundo. O ser humano é apresentado como ser inacabado e inconcluso, em permanente busca de ser mais; conscientizando-se e humanizando-se, a partir de uma relação dialética com a realidade. O ser humano vive, num certo sentido, numa eterna luta para

produzir cultura e transformar o mundo; mas, ao transformar o mundo, ele transforma também e, principalmente, a si mesmo. Em contrapartida, numa sociedade de classes, pautada na competitividade e no individualismo exacerbado, um grupo muito pequeno, detentor de todo poder, determina a vida e a morte dos desempoderados; daí a necessidade das pessoas que vivem em condições desfavoráveis de miséria, desemprego e até fome, lutem para alterar a realidade posta pelo sistema sócio econômico vigente, e, desse modo, recuperar a liberdade usurpada pela 'gulodice' da elite dominante.

4.1.1.2.1 Classe 2 - Homens e mulheres: seres que transformam o mundo.

Esta classe trata da realidade ou história de homens e mulheres no mundo; como a presença do homem no mundo, com sua capacidade de ser pensante, deve resultar na permanente transformação deste mesmo mundo e como a subjetividade e a refletividade, inerente a todos os humanos, torna os mesmos capazes de pronunciar a sua realidade ou a sua história. O animal irracional não está em relação com o mundo, que dá suporte para a sua existência; como ser fechado em si, ele apenas e tão somente adapta-se ao mundo. Impossibilitado de criar e recriar as suas realidades, os animais têm uma presença no mundo completamente diferente dos humanos; a natureza inacabada dos últimos lhes permite alternar entre acatar as situações limite postas ou apresentar respostas transformadoras.

Por conta disso, é muito difícil pensar homens e mulheres que, cientes das implicações de suas presenças no mundo, não tenham a disposição para, a partir de ações dialógicas, criar e recriar o mundo. O mundo é feito pela ação solidária de homens e mulheres, sendo o diálogo um instrumento imprescindível para que esta construção coletiva aconteça. Não há, entretanto, diálogo, se não houver humildade; a pronúncia do mundo, com que os humanos o recriam permanentemente não pode ser um ato arrogante; o diálogo, como encontro de homens para a tarefa comum de saber e agir, se rompe, se um dos pólos perde a humildade.

Nesse sentido, qualquer projeto educativo deve se identificar com o movimento permanente em que se acham inscritos os homens, como seres que se

sabem inconclusos; movimento este eminentemente histórico, que tem como ponto de partida, o seu sujeito e seu objetivo. O ponto de partida está nos próprios homens enquanto seres de busca. Através da permanente ação transformadora da realidade objetiva, homens e mulheres, simultaneamente criam a história e se fazem seres históricos e sociais, porque ao contrário do animal irracional, os humanos podem tridimensionar o tempo em passado, presente e futuro; sem, contudo encarar cada tempo como um departamento estanque.

Em outras palavras, homens e mulheres são possibilidades. Em busca de humanização, se deparam com a desumanização; tanto uma quanto a outra estão na raiz da inconclusão humana; ambas resultam do fato de, como seres inacabados, inscritos num permanente movimento de busca, os humanos não têm como escapar ilesos dentro da história ou de serem imunes aos contextos reais, concretos e objetivos. A desumanização é, entretanto, um desvirtuamento, uma possibilidade que deve ser refutada, visto que prejudica o poder criativo de homens e mulheres, impedindo-os de liberdade e autonomia.

A realidade objetiva não existe por acaso, mas como produto da ação dos homens e mulheres e, portanto, também não se transforma por acaso. Com efeito, enquanto a realidade animal, realizada sem práxis, não implica em criação, a transformação exercida pelos homens a implica. É como seres de transformação e criadores que os homens, em suas permanentes relações com a realidade, produzem, não somente coisas sensíveis, os objetos, mas também as instituições sociais, suas ideias e concepções.

Sendo assim, somente na solidariedade, em que o subjetivo constitui com o objetivo, numa unidade dialética, é possível a práxis autêntica. A práxis, porém, é reflexão e ação dos homens sobre o mundo para transformá-lo; sem ela, é impossível a superação da contradição opressor-oprimidos. A reflexão como parte da ação humana, por ser autêntica, não é mera abstração, nem sobre o mundo sem homens, nem sobre os homens sem mundo; mas sobre os homens em suas relações com o mundo. A práxis, na medida em que, servindo a libertação, se funda na criatividade e estimula a reflexão e a ação verdadeira dos homens sobre a realidade, permite que os mesmos respondam a vocação ontológica de ser mais.

4.1.1.2.2 Classe 5 - A luta coletiva dos oprimidos por libertação.

Esta classe é intimamente ligada à classe anterior. Aqui se evidencia a luta resultante do antagonismo entre oprimidos e opressores, característico de uma sociedade dividida em classes. De um lado, o capitalista opressor, que tudo pode; do outro lado, os oprimidos, esmagados pela lógica de mercado, como os camponeses ou operários, por exemplo, que, uma vez submetidos à violência, ficam proibidos de ser mais. Humanização e desumanização para Freire são possibilidades, sendo a primeira resultado da vocação natural de homens e mulheres, como seres inacabados, inconclusos e cientes de sua condição; a segunda é resultado do fato de que a vocação humana para humanizar-se tem sido historicamente negada pela injustiça, exploração, opressão e violência dos opressores. Frente a estas possibilidades e no anseio da liberdade, de justiça, de luta dos oprimidos, renova-se a esperança de homens e mulheres de recuperação da humanidade roubada e sua vocação para ser mais.

Compete ao oprimido não aceitar a destruição de sua vida ou da dos demais oprimidos; entretanto, somente quando descobrem nitidamente o opressor e se engajam na luta organizada por sua libertação, começam a crer em si mesmos, superando, assim, sua conivência e cumplicidade com o regime opressor. A contradição que precisa ser percebida com nitidez é que o oprimido tem introjetado em sua consciência a verdade do opressor; essa contradição em que se acham os oprimidos será superada apenas quando o reconhecimento de suas reais condições conduzi-los ao engajamento na luta por libertar-se.

A libertação não é, entretanto, um projeto individualista; ao contrário, exige solidariedade; não uma solidariedade paternalista, mas uma solidariedade radical, exigindo de quem se solidariza que assuma a situação de com quem se solidarizou. Nessa perspectiva, a libertação passa a ser um projeto coletivo, do interesse de todos aqueles que sofrem a exploração e a violência. A luta e o engajamento por libertação aos poucos permitirá aos oprimidos a percepção de que a aderência aos valores do opressor não lhes possibilita a consciência de si como pessoa, nem a

consciência de classe oprimida, gerando um medo da liberdade e da autonomia ainda por serem conquistadas.

Este medo da liberdade também se instala nos opressores, mas obviamente de maneira diferente do que nos oprimidos. O medo da liberdade e o medo de assumi-la nos opressores significa medo de perder a liberdade de oprimir. Sendo assim, no momento em que se comece a autêntica luta para se criar uma situação nova que nascerá da superação da velha, opressores e oprimidos, perderão o medo e ambos, uma vez sentindo o gosto da liberdade, não conseguirão mais abrir mão da luta por ser mais. Frente à situação concreta que opõe opressores e oprimidos, resta aos últimos a luta pela superação da opressão sofrida. Tal superação, caso se faça em termos autênticos, resultará na instalação de uma nova situação concreta; de uma nova realidade inaugurada pelos oprimidos, que se libertam da situação anterior. Os oprimidos que se formam no amor à morte que caracteriza o clima da opressão, devem encontrar, na sua luta, o caminho de amor à vida, que embora não esteja apenas no comer, certamente implica também nele e dele não pode prescindir.

O que caracteriza os oprimidos como consciência servil em relação a consciência do senhor é fazer-se coisa e transformar-se em consciência para o outro; daí a exigência radical, tanto para o opressor, que se descobre opressor, quanto para os oprimidos, que reconhecendo-se a contradição do opressor, tomam para si a responsabilidade de desvelar o mundo da opressão, perceber os mitos que os alimentam e assumir, com toda radicalidade possível, a tarefa de transformar a situação concreta que gera a opressão. Os opressores, violentando e proibindo que os outros sejam, não podem igualmente ser; os oprimidos, lutando por ser; ao retirar-lhes o poder de oprimir e de esmagar, lhes restauram a humanidade que haviam perdido no uso da opressão. Na verdade, instaurada uma situação de violência, de opressão, ela gera toda uma forma de ser e comportar-se nos que estão nela envolvidos. Opressores e oprimidos estão limitados pela contradição que os opõe, porque concretamente ambos estão banhados na mesma situação; ambos refletem, cada um a seu modo, a opressão que os marca; mas a condição dos oprimidos é excepcionalmente desumanizante, visto que estes são sempre

roubados, o que provoca uma descrença em si mesmos e prejudica as suas possibilidades de reflexão e ação.

Uma vez considerados incapazes, os oprimidos vão se coisificando; sem palavra ou com palavra, mas proibidos de dizê-la, resta-lhes a luta por libertação e a conseqüente reversão da situação concreta que favorece os opressores; cada vez mais fortalecidos nas suas ânsias de exercitar o poder e o gosto de mandar, de dirigir, de comandar. A saída para os oprimidos é construir uma pedagogia libertária, livre da opressão; a ser forjada com eles e não para eles; que seja constituída pela ação de todos, na luta pela liberdade negada; que tenha na falta de suas liberdades, objeto de reflexão; assim, os oprimidos devem se pautar na sua luta histórica pela liberdade, assumindo, com amorosidade, o compromisso pela conquista de suas próprias liberdades, estendendo a todas as pessoas no mundo.

4.1.1.3 Eixo 3 - Ação cultural dialógica: massas populares, lideranças e luta revolucionária.

Este eixo se compõe de duas classes, a classe 3 e a classe 4 - abaixo descritas - que mantêm entre si uma estreita relação de complementaridade. Aqui são explicitados conceitos básicos imprescindíveis para a “Pedagogia Libertadora”, tais como teoria, revolução, liderança, massas, elites etc. Evidencia-se aqui a problemática ético-política em que estão inseridas as massas populares, em contraponto com as elites dominantes. Assim, destaca-se a importância da postura ética das lideranças no comando das massas – no sentido de jamais perder de vista os objetivos iniciais da luta - ao mesmo tempo em que problematiza-se a trajetória das massas em busca de humanização e na sua incansável luta para conquistar a liberdade perdida. Em suma, o autor, problematiza as lutas dos oprimidos, trazendo à tona as contradições inerentes aos processos vividos pelos mesmos, nas suas lutas por libertação de si mesmos e de todos os humanos.

4.1.1.3.1 Classe 3 - O caráter ético - político da luta revolucionária.

Um dos aspectos mais importantes tratados nesta classe é o destaque para a teoria de que às massas cabe a conquista de seus objetivos, exercendo seu poder e imprimindo na sua ação o peso cultural necessário em prol da revolução. A partir de uma teoria da ação revolucionária, torna-se possível aos oprimidos, em comunhão, recusar ações anti-dialógicas, que neguem o seu poder de comunicação e vocação para ser mais.

Teoria e prática ou reflexão e ação não podem desvirtuar-se para verbalismos ou ativismos, pois ambos são reduções da práxis, podendo gerar um problema, que pode ser agravado no momento de instauração do poder popular revolucionário. Verbalismos ou ativismos contradizem o caráter dialógico da luta e esvaziam o seu dever ético com os indivíduos nela envolvidos. A luta, caso se esqueça de seus propósitos revolucionários, reproduzirá estratégias opressoras, contribuindo para que as massas prossigam como conquistadas, espectadoras, passivas e alienadas e contraditoriamente, atuem para que se perpetue a divisão de classes, que deveriam combater.

Algumas lideranças, ditas revolucionárias, atuam no sentido de chegar até as massas para, pela conquista, mantê-las alienadas; reproduzindo contraditoriamente valores que mantém o *status quo*. A revolução cultural autêntica toma a sociedade em reconstrução em sua totalidade, nos múltiplos que fazeres dos homens, como campo de sua ação transformadora. A reconstrução da sociedade - que não pode ser feita de forma mecânica - tem, na cultura que culturalmente se refaz, por meio desta revolução, o seu fundamental instrumento. Nesse sentido é que a revolução cultural é a continuação necessária da ação cultural dialógica; devendo ser realizada no processo anterior a chegada do poder.

A manipulação é outra característica da teoria da ação anti-dialógica, especialmente a manipulação das massas oprimidas; a manipulação usada como instrumento de manutenção da conquista do poder, são interessantes apenas numa perspectiva anti-dialógica e não revolucionária. O processo revolucionário como

ação cultural dialógica deve, portanto, se prolongar em revolução cultural com a chegada ao poder e ambas devem ter como foco o esforço sério e profundo de conscientização, com que os homens, através de uma práxis verdadeira, superam o estado de objetos, como dominados e assumem o lugar de sujeitos da história.

Teorias anti-dialógicas da ação podem aspirar a revolução como um meio de dominação e não como um caminho de libertação; lideranças podem visualizar a revolução como a sua revolução privada, o que revela um grave desvirtuamento do sentido autêntico da revolução. A educação tem, obviamente, um papel fundamental nesse processo; uma educação a ser praticada pela liderança revolucionária não pode perder de vista o seu caráter de co-intencionalidade. Isto exige da revolução no poder que, prolongando o que antes foi ação cultural dialógica, instaure a revolução cultural; desta maneira, o poder revolucionário, conscientizado e conscientizador, não apenas é um poder, mas um novo poder. Em outros termos, a revolução tem indubitavelmente um caráter pedagógico que não pode ser esquecido; por isso, a chegada ao poder é apenas um momento, por mais decisivo que seja, devendo ser continuado através de um projeto educativo libertário.

Na perspectiva da teoria da ação dialógica, qualquer que seja o momento da ação revolucionária, ela não pode prescindir de uma certa comunhão com as massas populares. A falta dessa comunhão fatalmente levaria as massas oprimidas, habituadas a opressão, a licenciamentos. A teoria dialógica da ação nega o autoritarismo, como nega a licenciabilidade e ao negar, afirma a autoridade e a liberdade; reconhece que não há liberdade, sem autoridade; não há também esta sem aquela. A teoria anti-dialógica da ação, portanto, serve a opressão e a teoria dialógica serve a libertação; numa perspectiva dialógica, o objetivo é sempre a comunicação, como fenômeno humano, e se funda na colaboração e na solidariedade. Sendo assim, na teoria da ação dialógica não há lugar para a conquista das massas aos ideais revolucionários, mas para sua adesão.

Em suma, compete a cada liderança, não esquecer o compromisso com a revolução e com a teoria revolucionária que lhe dá suporte. Aptas para exercício do poder, as massas e suas lideranças, em comunhão, podem fazer-se de forma revolucionária, num processo dialógico de fazer-se e refazer-se; jamais aceitando

qualquer relação anti dialógica, mas, ao contrário, apostando numa teoria pautada na ação planejada e na comunicação, que se sustente na reflexão e na ação criadora. Trata-se de insistir na abertura dialógica necessária ao fazer-se humano, capaz de promover a comunhão necessária para uma pedagogia libertadora, cujo único objetivo deve ser conduzir opressores e oprimidos a conquista do poder e da liberdade.

4.1.1.3.2 Classe 4 - Ação revolucionária e as massas populares.

O conteúdo desta classe é indissociável da anterior (classe 3). Aqui, retomase, por um lado, a urgência de construir uma teoria revolucionária que dê conta de conduzir as massas populares à libertação e, por outro lado, uma pedagogia para que as massas populares e seus líderes possam superar a dominação e manipulação e conquistar a liberdade roubada. É possível as massas, a partir de uma teoria revolucionária, eticamente conduzidas por cada liderança, questionar os objetivos das elites; apostar na força que emerge das suas ações; suprimir a dominação das oligarquias vigentes e promover a adesão a luta popular. Desse modo, torna-se possível construir um mundo sem elites, pautado na força popular que emerge a favor de todos.

A condição política das massas populares permite-lhes, com a contribuição de seus líderes, desde que livres da manipulação de forças dominadoras, aprimorar seus objetivos. Trata-se de focar na ação revolucionária em busca de Ser Mais, confrontando a dominação e a manipulação das elites; daí a necessidade de critérios éticos para as ações de cada liderança, sem perder de vista que o objetivo da luta é colocar em prática uma teoria efetivamente revolucionária.

Diferentemente das lideranças populistas, ao emergir, as lideranças revolucionárias recebem a adesão quase instantânea e simpática das massas, que tende a crescer durante o processo de ação revolucionária. O caminho que as lideranças revolucionárias fazem até as massas é espontaneamente dialógico, movido por uma empatia quase imediata entre eles; por conta disso, nada justifica o manejo das massas populares e sua coisificação.

É imprescindível a devida coerência entre a ética que emerge de cada cidadão e a ação revolucionária; especialmente quando se trata da defesa de interesses populares, que contam com a adesão das massas e seus líderes, em busca de libertação. A ação da liderança deve se centrar em objetivos que jamais se distanciem da recusa às forças dominadoras; se o objetivo é a libertação e não a dominação, não há porque usar estratégias para conformar as massas populares a objetivos estranhos aos seus reais interesses.

A manipulação, na teoria da ação dialógica, tal como a conquista a que serve, tem como meta anestesiar as massas populares para que não pensem; para que não se dêem conta de sua presença no processo histórico; para que não elaborem um pensa crítico sobre este mesmo processo, sobre sua realidade. O objetivo da manipulação é, portanto, evitar que a inquietação e as ameaças das massas se concretizem na revolução. Como contraponto, as lideranças revolucionárias não podem pensar sem as massas, nem para elas.

Enfim, para que a luta revolucionária não feneça é fundamental que massas populares e lideranças, juntos, jamais se esqueçam de se rebelar contra o conservadorismo das oligarquias, evitando dessa forma desvirtuamentos éticos que conduzam a manipulação, a alienação, falta de compromisso dos líderes e a indiferença aos privilégios das elites. Em outros termos, trata-se da recusa incansável por parte das lideranças a qualquer tipo de dominação, a qualquer interesse que não coadune com a tendência revolucionária das massas.

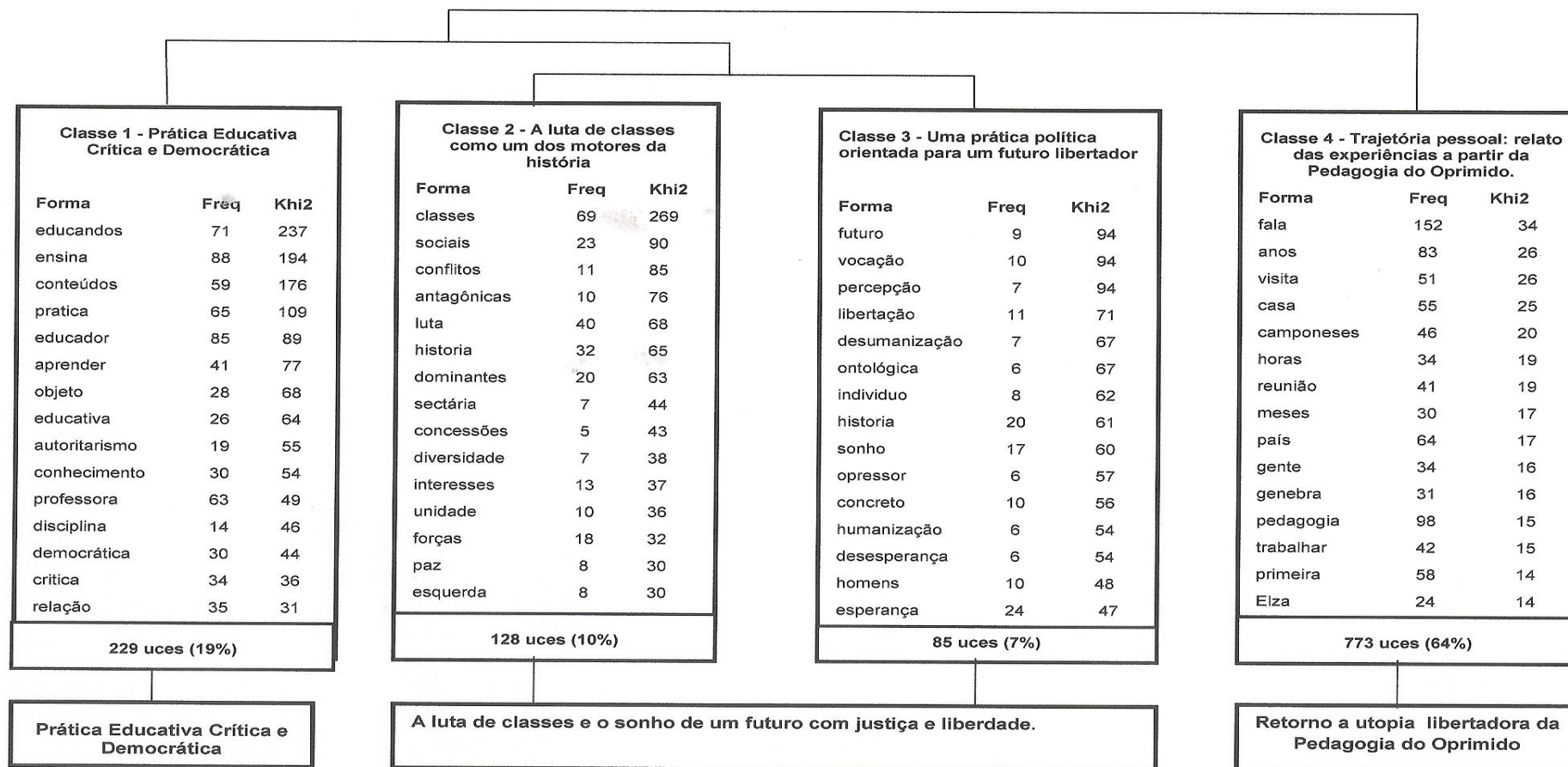


Figura 2. Dendrograma com a estrutura do corpus total obtido da obra *Pedagogia da Esperança* (1992), organizado em 3 eixos e 4 classes.

4.1. 2 Pedagogia da Esperança

4.1.2.1 Eixo 1 - Prática Educativa Crítica e Democrática.

Este eixo, do “corpus” referente à obra “Pedagogia da Esperança”, composto por apenas uma classe - que tem a mesma denominação - descrita na seqüência, caracteriza-se, basicamente, pela retomada de concepções muito importantes já anteriormente tratadas na obra “Pedagogia do oprimido”. Trata-se da revalidação da proposta de uma “Pedagogia Libertadora”, dialógica, eminentemente democrática e comprometida com os educandos e com a crítica ao autoritarismo presente na relação educativa tradicional.

4.1. 2. 1. 1 Classe 1 - Prática Educativa Crítica e Democrática.

Nesta classe, evidencia-se novamente o entendimento de que educandos como sujeitos críticos, protagonistas de suas práticas educativas, construtores autônomos dos seus conhecimentos são sempre capazes de aprender e de ensinar, em um processo dialógico e democrático, visto que ensinar é prática indissociável do aprender; nesta perspectiva, educadores e educandos, terão todas as condições de romper com o autoritarismo da prática educativa bancária e construir, juntos, conhecimentos ou conteúdos significativos.

Não há prática educativa neutra, imparcial. Educadores e educadoras atuam a partir de suas posições ideológicas ou políticas, podendo, em função disso, ocorrer à exacerbação ou anulação da autoridade docente; extremos que devem ser evitados, caso se pretenda uma prática efetivamente crítica e democrática. Um pressuposto fundamental para uma prática educativa democrática é que o docente cumpra seu dever ético, enquanto um dos sujeitos dessa prática, de respeitar as diferenças de ideias e de posições. Uma prática educativa democrática deve pretender a inserção crítica dos educandos na situação educativa, sem perder de

vista que tal situação deve gerar conhecimento significativo; não desvinculado dos saberes a priori dos educandos.

Uma prática educativa crítica e democrática deve ser avessa tanto ao autoritarismo quanto a licenciabilidade. O educador crítico, devido ao seu nível de exigência e coerência no exercício da práxis, deve se esforçar para entendê-la na sua totalidade, sem reduzi-la ou fragmentá-la, negando, dessa forma, seu caráter complexo e interdisciplinar. Toda prática educativa implica necessariamente na existência de sujeitos, seja o educador que ensina e aprende, seja o educando, cuja condição de modo algum o impede de ensinar, na medida em que aprende.

Numa perspectiva tradicionalista, poderia se imaginar que o encontro de sujeitos que numa relação de horizontalidade, aprendem e ensinam concomitantemente, geraria um enfraquecimento na autoridade docente. Ao contrário, numa perspectiva crítica tem-se a situação ideal para o estabelecimento de um respeito mútuo entre os sujeitos nele engajados; o que fatalmente não ocorrerá no autoritarismo, nem na licenciabilidade. Não há diálogo no espontaneísmo pedagógico, nem muito menos nos “poderosismos” professorais.

A prática educativa crítica parte do pressuposto de que quanto mais tolerantes, transparentes, críticos, curiosos e humildes, mais os sujeitos educativos terão condições de assumir autenticamente os seus papéis, sem que para isso seja preciso que algum deles imponha aos outros suas leituras de mundo e suas perspectivas de vida. Nota-se, portanto, que uma prática educativa crítica se contrapõe completamente a uma prática de educação bancária, onde educadores se consideram detentores exclusivos do saber.

4.1.2.2 Eixo 2: A luta de classes e o sonho de um futuro com justiça e liberdade.

Este eixo é composto por duas classes descritas na sequência, se caracteriza basicamente pela retomada de conceitos relacionados à natureza humana e sua vocação para a liberdade, ao mesmo tempo em que constata a forma como a sociedade, especialmente nos moldes neoliberais, está organizada, impedindo que

os oprimidos se apropriem criticamente do conhecimento e, deste modo, impedindo-os de defender seus próprios interesses e distanciando-os, cada vez mais, da esperança e do sonho de libertação.

4.1. 2. 2.1 Classe 2 - A luta de classes como um dos motores da história.

Esta classe expõe a percepção da realidade social como organização de classes, onde predomina na atualidade os interesses políticos neoliberais, que apesar da aparência de democracia e unidade que propaga, esconde uma história de luta, conflitos e interesses antagônicos. Por trás da falsa unidade e aceitação da diversidade, o que efetivamente determina a realidade social são os interesses dominantes, onde são feitas concessões, sempre em benefício das classes sociais opressoras; opressores cuja história tem se pautado em impor, de forma sectária, seus discursos dominantes; independente dos interesses das classes oprimidas,

O contexto globalizante que se impõe às classes as remete à busca necessária de uma relação melhor no tratamento de seus interesses antagônicos, mas a lógica do capital persiste, o que impede a superação das suas existências, como afirmam os neoliberais. O fato é que a luta de classes pode não ser o único motor da história, mas certamente é um deles. Simplesmente negar a realidade objetiva, além de não contribuir para modificar as injustiças do mundo, ainda ajuda a camuflar as táticas e estratégias usadas pela classe dominante pela perpetuação de seu poder.

Em contraposição ao que afirma o discurso neoliberal, torna-se urgente a luta constante e crescente pela superação das injustiças sociais, no sentido de se chegar ao socialismo democrático. Ainda há esperança de se lutar por uma democracia capaz de fazer frente ao poder e virulência da direita. Desse modo, a melhor forma do povo se afirmar, ganhar voz e presença na reinvenção de sua realidade e diminuir as injustiças é negar radicalmente os discursos que tentam apenas e tão somente apaziguar os ânimos, negar os conflitos nefastos de políticas econômicas excludentes e beneficiar a minoria que se robustece no poder, em detrimento dos interesses da maioria. As classes populares precisam lutar para, aos poucos, ir

consolidando um modo de ser democrático de que resulte, inclusive, o aprendizado por parte dos acostumados com o poder sobre a capacidade de luta dos prejudicados pelas regras ditadas pelo mercado e do quanto isso pode significar uma ameaça a manutenção de seus privilégios.

4.1.2. 2. 2 Classe 3 - Uma prática política orientada para um futuro libertador.

Como complemento a classe anterior (2), que evidencia a existência concreta de sociedades divididas por interesses antagônicos, esta classe revela - com mais ênfase - a crença de que os homens e mulheres possam reverter à opressão a que estão submetidos. Aqui, retoma-se a idéia de que fazendo-se e refazendo-se no processo histórico, homens e mulheres vão aos poucos virando seres inseridos no mundo e não apenas adaptados como os animais irracionais. A possibilidade de ser sujeito de sua história vai permitindo aos seres humanos projetar seus sonhos na realidade da qual fazem parte e, desse modo, seus sonhos acabam por tornar-se motores imprescindíveis para a transformação do mundo e a superação dos seus limites e condicionamentos.

Não há mudança sem sonho, como não há sonho sem esperança; por isso não há utopia verdadeira fora da tensão entre a denuncia de um presente, cada vez mais injusto e intolerável, e o anúncio de um futuro a ser criado e politicamente construído. Na perspectiva de Freire, não há possibilidade de homens e mulheres 'serem mais' sem liberdade ou sem luta por libertação; sem a devida consciência da história em que estão inseridos, tanto como indivíduos quanto como cidadãos.

A luta pela libertação, alimentada pela esperança de um futuro melhor se impõe a todos aqueles que recusam a desumanização fatalista do neoliberalismo e que estejam dispostos a lutar contra a lógica imposta pelo opressor; contra qualquer discriminação ou estigmatização que atravessem suas histórias, limitando as suas percepções de mundo. A ética de Freire, alimentada pela esperança e sonho de libertação para os que sofrem a desumanização, é fundada na ética Universal do ser humano, antídoto contra o individualismo exacerbado ditado pela ética de mercado.

Enquanto necessidade ontológica, a esperança precisa da prática para tornar-se concretude histórica e é por isso que não há esperança na pura espera, nem tampouco se alcança o que se espera na espera pura, que vira assim, espera vã. É por isso que alcançar a compreensão mais crítica da situação de opressão não é suficiente para libertar os oprimidos. O desvelamento da opressão é, sem dúvida, um passo importante para superá-la, mas é imprescindível que os oprimidos se engajem na luta política pela transformação das condições concretas em que a mesma se dá; sempre sem perder de vista o sonho ou utopia de um mundo diferente, afinal, sonhar não é apenas um ato necessário, mas também uma forma de expressão social que se revela no estar sendo de homens e mulheres que se acham em permanente processo de tornar-se.

O sonho pela humanização, cuja concretização é sempre processo, sempre devir ou vir a ser, passa, necessariamente, pela ruptura das amarras reais, concretas, de ordem econômica, política e social que estão condenando os oprimidos a desumanização. O sonho é assim uma exigência ou uma condição que vai se fazendo permanente na história feita por homens e mulheres, história que os faz e refaz. É preciso ir mais além e se engajar na luta política pela transformação do mundo e a superação da injustiça. Para tanto, é imprescindível que homens e mulheres neguem a desesperança como algo concreto, bem como suas razões históricas, econômicas e sociais que a explicam; disso dependerá uma melhor compreensão da existência humana e a necessária luta para fazê-la melhor, num permanente processo de busca por libertação.

4.2. 2.3 Eixo 3 - Retorno a utopia libertadora da “Pedagogia do oprimido”.

No eixo em questão, reiteram-se as concepções defendidas na “Pedagogia do oprimido”, demonstrando a atualidade de seu conteúdo; bem como a aplicabilidade das concepções presentes nesta obra, considerada a obra prima do autor. Assim, a preocupação é responder as críticas, na tentativa de esclarecer mais detalhadamente a proposta da Pedagogia Libertadora. Assim, vários conceitos são

retomados, numa “viagem”, onde reconstitui-se na memória de Freire, os momentos de feitura da Pedagogia do oprimido, bem como as suas reflexões durante o exílio no Chile e nas suas "andanças" pelo mundo. Na seqüência, serão descritos pontos essenciais dessa sua "viagem", a partir de um maior detalhamento da classe que compõe o seu reencontro com a Pedagogia do oprimido.

4.1.2.3.1 Classe 4 - Trajetória pessoal – relato das experiências a partir da Pedagogia do oprimido.

A Pedagogia do oprimido foi inicialmente considerado um livro subversivo, terminantemente proibido de entrar em países como África do Sul, Espanha e Portugal; além da referida obra só ter sido publicada no Brasil em 1974; e ainda sem o agradecimento, que foi omitido devido ao clima de repressão que o país vivia na época. Antes disso, centenas de brasileiros e brasileiras o liam em edições estrangeiras que chegavam ao país por golpes de astúcia e de coragem. A essa altura a obra já havia sido traduzida para o espanhol, o grego, o italiano o francês, o alemão, o holandês e o português, em Portugal.

Aqui retrata-se um aspecto importante da “Pedagogia da Esperança”, com os relatos das experiências do autor, na tentativa de mostrar a aplicabilidade de sua “Pedagogia primeira” e responder as críticas ao seu discurso e proposta de educação. Evidencia-se um discurso indignado contra as injustiças do capitalismo, mas, ao mesmo tempo, esperançoso na força da gente trabalhadora, dos camponeses, dos assalariados, enfim, em toda a gama de gente massacrada pela lógica do mercado. Em forma de diálogo, o autor mostra as horas, meses e até anos de seu tempo dedicados a refletir sobre as idéias que deram origem a “Pedagogia do oprimido”, reafirmando a sua crença na capacidade de cada um dos camponeses ou assalariados, dar a volta por cima e lutar contra a lógica opressora e injusta do capitalismo.

A obra em questão, o autor reitera as esperanças de uma vida melhor para os injustiçados do mundo; para a toda gente ou para o povo de seu país, o Brasil.

Desse modo, após longos meses de reflexão, o autor indica a esperança como combustível imprescindível para a luta por um mundo melhor e declara o seu amor e solidariedade aos que sofrem, aos condenados ou explorados da Terra. Assim, repleto de esperança, o autor vai remontando e revivendo todas as falas, os acontecimentos, os diálogos, as reuniões, os anos de exílio, as parcerias estabelecidas, as suas andanças pelo mundo, a rotina em Genebra, enfim, sua incansável disposição para trabalhar arduamente e retomar as ideias expostas pela primeira vez, no seu livro mais conhecido.

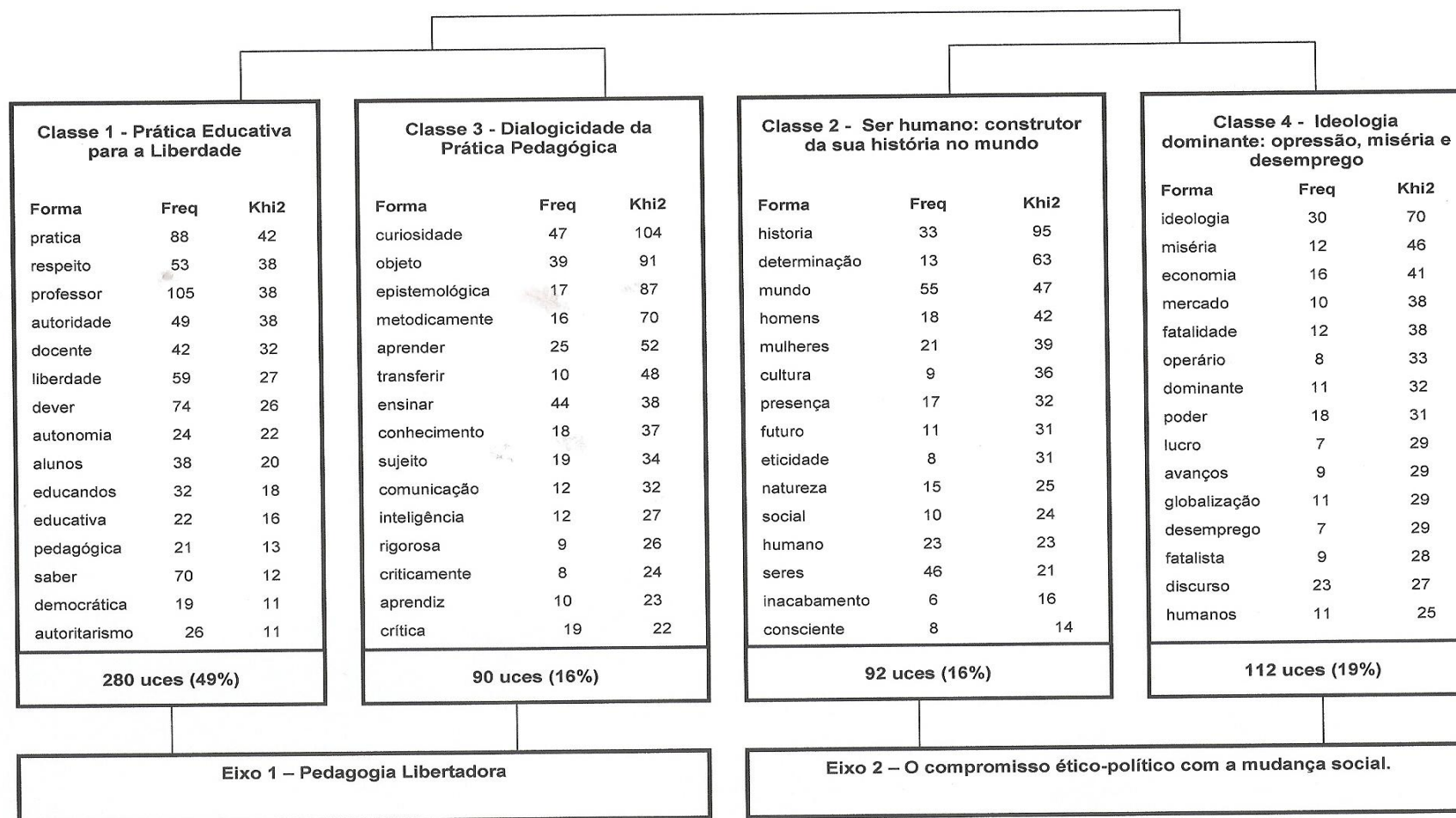


Figura 3. Dendrograma com a estrutura do corpus total obtido da obra *Pedagogia da Autonomia* (1997), organizado em 2 eixos e 4 classes.

4.1.3 Pedagogia da Autonomia

4.1.3.1 Eixo 1 - Pedagogia Libertadora.

Este eixo trata do processo de ensino-aprendizagem e das implicações inerentes à relação aluno-professor; da necessidade de respeito à autoridade do professor, bem como da autonomia do educando. Enfim, aborda toda a problemática do Ensino-aprendizagem e traz uma nova perspectiva na relação sujeito/objeto do conhecimento, sinalizando a necessidade de inaugurar uma nova prática educativa centrada na busca da Liberdade. Desse modo, o referido eixo desdobra-se em duas classes que se completam mutuamente.

Aqui evidencia-se a educação como um ato político que, como tal, deve problematizar a realidade; a finalidade da prática educativa é a conquista da liberdade e, para tanto, torna-se necessário que o educando seja reconhecido como sujeito no processo de construção do seu conhecimento, pois, somente dessa forma, a prática docente será capaz de romper com o autoritarismo vigente e inaugurar uma relação amplamente democrática, que atice a curiosidade dos educandos em prol de uma aprendizagem realmente significativa e crítica; Cabe ao professor, não mais a mera função de transferir informações, mas, ao contrário, o papel de auxiliar os alunos, aqui considerados sujeitos da aprendizagem, na construção de seus saberes, tendo sempre como pressuposto fundamental a formação de pessoas autônomas, éticas e livres.

4.1. 3.1 Classe 1 - Prática Educativa para a Liberdade.

Esta classe, que tem como as quatro palavras mais freqüentes: “prática”, “respeito”, “professor” e “autoridade”, traz a crítica à concepção bancária de educação, para a qual as consciências dos educandos são meros depósitos de falsos e inautênticos saberes. Nessa perspectiva de educação, o caráter intencional

das consciências dos educandos é completamente ignorado a serviço da opressão e da manutenção do “status quo”. Por outro lado, evidencia-se a proposta de uma prática educativa para a construção da autonomia e da conseqüente conquista da liberdade; que seja estimuladora da tomada de decisão; na qual educadores e educandos sejam co-responsáveis pelo processo de ensino-aprendizagem.

A educação é aqui traçada como uma ação política, não podendo ser reduzida a transmissão mecânica de conteúdos desvinculados dos interesses dos educandos e desrespeitosos com seus saberes e experiências. Sem negar o necessário respeito à autoridade do professor e ao direito legítimo dos docentes de lutarem na defesa de seus direitos e dignidade, destaca-se a necessidade dos professores manterem sempre acesa a crença na capacidade dos alunos de construir, com autonomia, seu próprio saber; o que significa respeitar a dignidade e a identidade do educando, para que, juntos, possam construir um conhecimento verdadeiramente autêntico.

4.1.3. 2.2 Classe 3 - Dialogicidade da Prática Pedagógica.

Nesta classe, o autor reafirma que na tarefa de ensinar e aprender, faz-se necessária a aplicação de um método crítico e dialógico e, portanto, capaz de comunicação; mas a questão não é apenas de método pedagógico para ensinar; trata-se do estabelecimento de uma práxis pautada no exercício da curiosidade de cada aprendiz e no desenvolvimento de suas inteligências. Para tanto, ao ensinar, deve-se levar em conta, metodicamente e criticamente o aprendiz como sujeito do conhecimento e não mero objeto, para onde se deva transferir um conhecimento pronto e acabado. Evidencia-se aqui a proposta de Freire de uma visão epistemológica rigorosa a serviço da liberdade de cada aprendiz, que funcione como uma forma crítica de pensar mecanismos que favoreçam a curiosidade, a inteligência e a capacidade de comunicação de cada educando.

O educando deve ser, portanto, estimulado a continuar a busca permanente que o processo de aprender implica; assim, compete ao professor instigar os alunos, no sentido de que, como sujeitos cognoscentes, tornem-se capazes de inteligir e

comunicar criticamente o que foi aprendido. Para tanto, faz-se necessário compreender que não há ensino, nem muito menos aprendizagem, sem que uma verdadeira e autêntica relação entre ensinantes e aprendentes se estabeleça e se solidifique, em prol de um diálogo efetivo que favoreça a produção crítica de conhecimentos significativos para ambos.

O professor tem, nessa perspectiva, um papel fundamental como condutor técnico do processo de ensino-aprendizagem; em outras palavras, a matriz, tanto do pensar ingênuo, quanto do pensar crítico, é a curiosidade epistemológica, tanto de quem aprende, quanto de quem ensina; possibilitando que ambos, como presenças no mundo, dialoguem criticamente e se reinventem, quando assim cada um deles julgar conveniente. Assim sendo, a prática docente, exatamente devido a sua rigorosidade metódica e criticidade deve respeitar o saber a priori ingênuo dos aprendizes, reconhecendo que qualquer conhecimento significativo jamais será alheio as experiências e saberes daquele que o produz.

A prática docente crítica do pensar certo envolve um movimento dinâmico e dialético, de caráter permanente, entre o fazer e o pensar sobre o fazer. Fora desse processo dialético, a curiosidade epistemológica, fenômeno vital que possibilita o encontro genuíno entre ensinantes e aprendentes tenderá a domesticação e a reprodução de conhecimentos fragmentados e desvinculados da realidade de ambos. Compete ao professor com bom senso, mostrar ao educando que o uso ingênuo de sua curiosidade altera negativamente sua capacidade criativa, ao mesmo tempo em que obstaculiza a exatidão ou precisão do conhecimento que produz. É preciso que o educando vá assumindo o papel de sujeito do processo de conhecer, tomando para si a responsabilidade e o compromisso ético com a condução de sua aprendizagem e de seus parceiros.

4.1.3.2 Eixo 2 - O compromisso ético-político com a mudança social.

Este eixo caracteriza-se pela abordagem antropológica sobre o desenvolvimento do homem e a produção histórica de conhecimento. Desse eixo fazem parte duas classes que se caracterizam pela descrição da Presença humana no mundo, onde homens e mulheres são descritos como seres em permanente processo de conscientização de si mesmo e do mundo; em uma busca histórica de Ser Mais e detalha que, a despeito dessa vocação natural, homens e mulheres tem sido objetivados e impedidos de autenticidade. A liberdade historicamente negada deve ser reconquistada, mas para tanto, é imprescindível que o homem se dê conta das suas condições e das possibilidades de transformação de si mesmo, da natureza, da sociedade e da cultura. As mudanças, entretanto, não virão pela ação individual, mas, ao contrário, se darão apenas e tão somente da parceria estabelecida entre todos os que se encontram oprimidos por qualquer tipo de determinação ou fatalidade, como, por exemplo, a miséria e o desemprego.

4.1.3. 2.1 Classe 2 - Ser humano: construtor da sua história no mundo.

Esta classe é marcada pela definição da natureza humana e as implicações da Presença humana no mundo. Uma das noções aqui descritas é a do inacabamento humano; homens e mulheres vão se humanizando, num permanente e sempre inconcluso processo de conscientização. Nesse sentido, embora condicionados pela cultura a qual pertençam, os humanos jamais padecem de determinação.

Assim, homens e mulheres, como seres conscientes do mundo e, principalmente, como conscientes de si e de suas condições inacabadas neste mundo, necessariamente estão inscritos, devido a sua natureza inconclusa, num permanente movimento de busca. Seria contraditório, como de fato o é, que seres inacabados e conscientes de seu inacabamento, sejam impedidos de se inserir num

legítimo processo dialético, que lhes permita a conscientização e a busca por humanidade.

A consciência de inacabamento permite aos humanos estabelecer um diálogo permanente com o mundo, se responsabilizando pela construção ou reconstrução da realidade objetiva; daí o caráter ético da presença humana neste mundo; os humanos, nessa perspectiva, podem e devem recusar os discursos fatalistas, cínicos, imobilizantes e desesperançosos que contrariam a sua condição de vir a ser. A natureza humana se gesta socialmente na história; é uma natureza em processo de estar sendo, o que possibilita o caráter original e singular de cada presença no mundo.

A necessidade de conscientização impede, ou deveria impedir, que homens e mulheres se acomodem e aceitem determinações que os impeçam de construir, por si mesmos e com toda autonomia possível, suas histórias, dando sentidos próprios as suas presenças no mundo. Por outro lado, devido seu inacabamento, existirá sempre a possibilidade do ser humano trair a sua condição ética no mundo, deixando de se comprometer e se responsabilizar com o seu próprio futuro e de se solidarizar com o futuro dos demais; o que não impede que a qualquer momento este mesmo ser humano, que foi capaz de se desviar de sua essência ética, possa reverter qualquer projeto alienante e recuperar a amorosidade e generosidade com a vida e com a liberdade.

Nesse sentido, a determinação gerada pela desigualdade no mundo e a perda da eticidade significa para a história de homens e mulheres a proibição de Ser Mais; desumanizados e coisificados, homens e mulheres, não devem aceitar passivamente as condições em que se encontram; ao contrário, uma vez impedidos de modificar seus futuros, devem lutar contra a determinação e como seres conscientes, fazerem suas próprias histórias, a partir dos seus próprios modos de ver o mundo, sem qualquer determinação de outrem. Homens e mulheres, devem assumir-se como Presenças capazes de produção social e cultural, devido a eticidade inerente ao inacabamento das suas existências no mundo.

4.1.3.2.2 Classe 4 - Ideologia dominante: opressão, miséria e desemprego.

Evidencia-se nesta classe a ideologia dominante que antagoniza opressores e oprimidos, levando os oprimidos à busca de superação do discurso fatalista da globalização; tal discurso impõe situações injustas e cruéis como miséria, fome e desemprego aos operários e seus filhos, que vivem a margem do poder e do lucro do mercado. Para Freire, todos humanos, na contínua busca por ser mais, precisam de liberdade; entretanto, na economia de mercado, cujo discurso prega a fatalidade do desemprego e da miséria; alguns poucos, movidos pela sede de poder e de lucro, assumem o destino de uma grande maioria, impedindo-os de elaborar um discurso próprio, na defesa de avanços que não os excluam.

É reacionária a afirmação tecnicista de que compete aos operários apenas alcançar o máximo de suas eficiências técnicas, despreocupando-se de uma formação ideológica que lhes permita refletir sobre a realidade objetiva na qual estão inseridos. Nessa perspectiva, defende-se a ideia de que compete aos operários, portanto, esquecerem seus sonhos de um mundo justo e igualitário e acatarem passivamente que o válido hoje é o pragmatismo pedagógico, que prioriza treinos técnicos dos educandos - futuros trabalhadores - e não sua formação para o exercício crítico de suas cidadanias.

Esse mesmo discurso fatalista vê a reforma agrária e a possibilidade de acabar com a fome e a miséria no mundo como devaneios, utopias irrealizáveis, devendo os operários e seus filhos se contentar com medidas paliativas, insuficientes de garantir-lhes o mínimo de dignidade e qualidade de vida. Ao contrário do que afirma este discurso neo-liberal, o desemprego no mundo não é uma fatalidade; é antes o resultado de um processo globalizante da economia e de avanços tecnológicos desvinculados de uma reflexão ética realmente a serviço do ser humano e não do lucro e da gulodice irrefreada das elites que comandam o mundo, a revelia dos interesses da maioria.

A fome frente à abundância e o desemprego no mundo são imoralidades e não fatalidades; o bom senso demonstra que é imoral afirmar que a fome e a miséria a que se acham expostos milhões de brasileiros e brasileiras são uma fatalidade;

devendo aqueles que sofrem tal realidade apenas esperar pacientemente que a realidade mude; o que infelizmente vem ocorrendo, pois uma das eficácias das ideologias fatalistas é convencer os prejudicados pelas políticas econômicas excludentes de que a realidade é assim mesmo, de que não há nada a fazer, senão seguir a ordem natural dos fatos. Ora, o discurso da globalização astutamente oculta a medonha malvadez com que o capitalismo aparece na história; procura disfarçar ou camuflar que ela(globalização) vem robustecendo a riqueza de uns poucos e verticalizando a pobreza e a miséria de milhões.

Torna-se urgente pensar uma educação que desmascare o sistema capitalista, mostrando que o ético seria que para cada ameaça a milhares de mulheres e homens de perder seu trabalho, deveria haver um esforço para gerar outro avanço correspondente a serviço do atendimento as vítimas do progresso tecnológico. O avanço da ciência não pode, por si mesmo, legitimar uma ordem desordeira em que as minorias do poder esbanjam e gozam, enquanto as maiorias em dificuldade até para sobreviver ficam sem alternativas que lhes permita viver com dignidade e qualidade de vida.

O fato é que o discurso dominante a favor da globalização, do lucro e das leis do mercado não favorece a todos os humanos. Desintegrados da economia dominante, aqueles que sofrem consequências da globalização como fome, violência, miséria, desemprego etc., precisam elaborar um discurso próprio; pensar uma Pedagogia que lhes garanta a superação da ideologia dominante e a conseqüente reconquista da liberdade negada; cabe aqueles que vivem na miséria, excluídos pela lógica do lucro, um único caminho, a luta, mais do que legítima, por liberdade.

5. DISCUSSÃO (PARTE 1):

5.1 A (BIO)ÉTICA UNIVERSAL NA OBRA DE PAULO FREIRE - DISCUTINDO OS RESULTADOS ENCONTRADOS

Da análise das obras *Pedagogia do oprimido* (figura um), *Pedagogia da Esperança* (figura dois) e *Pedagogia da Autonomia* (figura três) emergiram categorias como “investigação”, “crítica”, “transformação”, “luta”, “liberdade”, “injustiça”, “conquista”, “revolução”, “libertação”, “autonomia”, “curiosidade”, “história”, “ideologia”, “futuro”, “esperança”, “respeito” etc. que uma vez associadas em classes e agregadas em eixos temáticos (figuras um, dois e três) revelam a base do pensamento político de Freire e evidenciam, por um lado, as relações existentes entre seu discurso ético e os princípios sociais da Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos da Unesco (doravante DUBDH) e, por outro lado, o quanto ambos convergem para a construção de uma bioética plural e comprometida com a banda frágil da sociedade^(2,10).

Em linhas gerais, os dados referentes à obra “*Pedagogia do oprimido*” mostram a descrição que Freire faz da sociedade de classes, que, segundo o autor, se constitui basicamente pela relação antagônica entre os opressores, que detém o poder e os meios de produção, e os oprimidos, que vivem na dependência das vontades e interesses daqueles que oprimem. Para Freire, entretanto, ninguém pode ser, impedindo que o outro seja; o que autoriza os oprimidos a lutar para reverter a situação em que se encontram; libertando inclusive os próprios opressores da inautêntica tarefa de oprimir os outros. Para tanto, faz-se necessário colocar em prática o método educativo problematizador proposto na “*Pedagogia do oprimido*”, que tem como base o respeito à curiosidade e a necessidade de conscientização permanente dos humanos, devendo funcionar como estratégia indispensável para a luta dos oprimidos em busca de libertação.

Os dados relativos à *Pedagogia da Esperança*, escrita mais de vinte anos depois, mostram um Freire que, ao visitar a *Pedagogia do oprimido*, retoma integralmente o seu discurso; reafirma a existência de uma sociedade opressora e excludente e re-anuncia a sua crença, renovada e ainda esperançosa, de que a

realidade política – agora denominada de Neoliberalismo - possa ser alterada, a partir da luta dos oprimidos. Nesta obra, Freire descreve todos os eventos e situações que o conduziram a escrever a *Pedagogia do oprimido*; travando, desse modo, um diálogo com o leitor sobre a realidade que viveu e sobre como, apesar de todas as contradições e desafios, manteve-se na luta pelos direitos dos “condenados da terra”, os excluídos do sistema capitalista. Assim, o autor faz um esforço em mostrar mais concretamente e a partir de suas próprias experiências, como a utopia de uma educação crítica pode fazer diferença na vida dos oprimidos, nas suas tomadas de consciência e nas suas lutas por reconhecimento de suas dignidades; demonstrando também o quanto esta utopia, plenamente realizável, se tornaria impossível, sem um ingrediente imprescindível para a luta: a esperança, bem como, se lhe faltasse o compromisso com a liberdade e a vocação para a conscientização e humanização ⁽⁶⁾.

Na “*Pedagogia da Autonomia*”, Freire chama novamente a atenção para a necessidade de que, cada cidadão assuma o compromisso ético-político com a mudança social; para tanto, reafirma o caráter dialógico e político da educação, enquanto parte do processo de conscientização inerente a condição inacabada de homens e mulheres em busca de se fazer em liberdade. Nesta obra, o autor sintetiza as suas ideias, apresentando como foco principal a proposta de uma prática educativa voltada para a construção da autonomia e da liberdade dos educandos, com o cuidado de detalhar mais a sua *ética universal do ser humano* e reiterar a denúncia das injustiças decorrentes da ideologia capitalista dominante, cada vez mais eficaz em criar mecanismos opressores; geradores de miséria, doença, fome, desemprego etc.

Caberia aqui a discussão de cada obra de Paulo Freire ^(4 - 6) aqui analisada, mas o caráter de complementaridade entre estas obras, e a similaridade das questões abordadas, torna desnecessária uma discussão individualizada; em outros termos, a opção aqui foi por fazer uma discussão mais ampla, a partir de quatro temas – abaixo descritos - que emergiram em toda a análise de conteúdo realizada. Tais temas foram pensados a partir das aproximações possíveis entre o discurso de Paulo Freire e os princípios sociais da DUBDH, selecionados para o estudo.

Quadro 3: Eixos de Discussão e artigos relacionados

	Temas/ Eixos de Discussão	Artigos da DUBDH
1	Defesa da Dignidade Humana e dos Direitos Humanos Fundamentais: indignação frente à injustiça e solidariedade com os mais frágeis.	Artigos 3,8, 10, 11, 13 e 14
2	Meio Ambiente e Biodiversidade: Proteção da vida em todas as suas formas	Artigos 14, 16 e 17
3	Crítica Social: Proposta de um sistema político igualitário, inclusivo e democrático.	Artigos 3,10, 11,13 e 14
4	Projeto Educativo Libertador: Conscientização, Responsabilidade Social e Compromisso.	Artigos 3, 5, 11, 12,13 e 14

5.1.1 Defesa da Dignidade Humana e dos Direitos Humanos Fundamentais: indignação frente à injustiça e solidariedade com os mais frágeis.

O discurso de Paulo Freire, não somente nas obras analisadas, mas em grande parte das suas publicações, pode ser compreendido como uma declaração de amor a todos os seres humanos, especialmente aos que sofrem as consequências da desigualdade e da exploração social. A *ética universal do ser humano*, defendida por Freire ^(5, 79), não aparece apenas de forma localizada em alguns de seus escritos, mas atravessa toda a sua visão de mundo, de ser humano e de sociedade, como fio condutor de uma defesa incondicional a favor da vida e da solidariedade com os condenados da terra ⁽⁴⁾, o que torna possível estabelecer uma relação direta do seu discurso com, pelo menos, quatro dos artigos da DUBDH: 3(Dignidade Humana e Direitos Humanos); 10 (Igualdade, Justiça e Equidade); 11(Não-Discriminação e Não-Estigmatização), 12(Respeito pela Diversidade Cultural

e pelo Pluralismo), que trazem, em suas descrições, a necessidade de respeito à dignidade humana e aos direitos humanos fundamentais.

Contrariamente ao que preconiza a art. 3 da DUBDH, ao afirmar que “a dignidade humana deve ser plenamente respeitada” (p. 8), aos oprimidos tem sido historicamente negado o direito de pertencer a si próprios; de conduzir as próprias histórias, a partir da tomada de consciência de suas necessidades; sendo ainda apontados como únicos responsáveis pelas condições a que estão submetidos. Para Freire, as sociedades, da forma que estão organizadas, não somente retiram dos oprimidos a condição de liberdade, como usam de estratégias bastante eficazes para convencê-los de que não há como ser diferente.

Assim, situações de violência, discriminação e estigmatização, que deveriam ser combatidas e repudiadas, acabam funcionando como um reforço importante na manutenção do *status quo* e na perpetuação de um sistema econômico excludente, que limita as condições de vida da maioria e diminui sobremaneira as suas chances de construir suas autonomias, com liberdade e dignidade. Para Freire, qualquer discriminação é imoral e injusta e apesar de todas as barreiras a serem enfrentadas, é sempre um dever de cada cidadão lutar contra ⁽⁵⁾. Além disso, nas palavras de Freire,

a prática de discriminar emburrece as pessoas, além de embrutecê-las[...] a discriminação fere a democracia, que tem como um de seus sine qua, a tolerância, virtude que nos ensina a conviver com o diferente, a aprender com ele[...] a tolerância é o dever de todos, nas nossas relações com os outros, dever de respeitar o direito de todos de ser diferentes[...] ⁽⁸⁶⁾ (p. 235).

Em acordo com Freire, a DUBDH também condena a violência e a discriminação, pontuando tais ações como atentados a dignidade humana (art. 3). Assim, o art. 11 enuncia que “as práticas de discriminação ou estigmatização de indivíduos ou grupos, por qualquer razão, constituem violações à dignidade humana, aos direitos humanos e às liberdades fundamentais” ⁽⁸⁾ (p. 9). Em sintonia com as palavras de Freire ⁽⁸⁶⁾, segundo o qual, “a luta contra o racismo, contra o sexismo, contra a discriminação de classe é uma exigência irrecusável da sociedade democrática e de seu aperfeiçoamento”(p. 275).

A luta contra todas as formas de discriminação remete ao art. 12 da DUBDH, que, de forma complementar ao art. 11; enuncia a necessidade de respeito pelas diferenças, o que seria um antídoto importante, no sentido de neutralizar os preconceitos e as violências. O fato é que, quando a DUBDH incluiu a “Não-discriminação e Não - estigmatização” no corpo do seu texto, acabou por trazer para o debate a necessidade de aceitação, igualdade, pluralismo, democracia, tolerância, reconhecimento e respeito às diferenças (art. 12); conceitos bastante caros e essenciais ao exercício de uma ética prática comprometida com os direitos humanos e com o exercício da cidadania e que tenha como objetivo maior a proteção da vida, contra todas as práticas violadoras de sua integridade; assentada sobre os pressupostos dos direitos humanos e da dignidade humana.

O caráter de complementaridade entre os artigos 3 e 11 da Declaração fica evidenciado na medida em que se percebe a indissociabilidade entre estigma, mecanismo gerador de discriminação, e dignidade humana; um só existe na ausência do outro, sendo radicalmente excludentes. O estigma é o processo de produção e reprodução de relações de poder e se revela quando atitudes supostamente negativas, baseadas na identificação de características particulares, são dirigidas a pessoas ou grupos sociais, com o objetivo de criar e consolidar estruturas que dêem sustentação e legitimação aos grupos dominantes na sociedade; enquanto que discriminação é a manifestação do estigma, é toda forma de exclusão, seja por ação ou omissão, por conta de uma característica, comportamento ou traço estigmatizante⁽⁸⁷⁾.

A existência do estigma é, em si mesma, violadora da dignidade humana; o estigma só se produz ou se realiza na medida em que retira-se do outro a sua dignidade, diminuindo esse outro naquilo que o constitui como ser humano; tornando-o inferiorizado e considerando-o, em um ou mais aspectos, menos importante do que os demais seres humanos⁽⁸⁷⁾. Os oprimidos sociais, por exemplo, sofrem discriminação de classe, sendo apontados como fracassados, incapazes e diretamente responsabilizados por viverem à margem da sociedade e não usufruir dos bens a que teriam acesso, caso fossem devidamente respeitados nos seus direitos fundamentais.

Segundo Freire, reconhecer o outro e reconhecer a si mesmo, no outro, é pressuposto fundamental para a intersubjetividade e o diálogo autêntico ⁽⁴⁾ que, por sua vez, são partes constitutivas do processo permanente de conscientização a que estão destinados todos os humanos, como seres inconclusos e inacabados ⁽⁵⁾. Nessa perspectiva, qualquer ação discriminatória é sempre desvirtuamento ético; a discriminação nega a dignidade humana e gera mais opressão, violência e preconceito. A ação de recusar o outro, estigmatizá-lo ou discriminá-lo é incompatível com a construção de uma sociedade democrática e plural; pautada na tolerância e na sensibilidade às necessidades do outro e no devido respeito as suas integridades e vulnerabilidades individuais e sociais (art. 8 da DUBDH).

Mas o respeito ao outro dependerá do quanto cada um será capaz de aceitar a diferença e a diversidade cultural, pressuposto fundamental para a construção do mundo democrático; devidamente contemplado na DUBDH, no seu art. 12⁽⁸⁾. Freire, também defensor da democracia, propõe ações dialógicas e acusa as ações anti-dialógicas de impedirem a construção de sociedades e instituições mais plurais; que enxerguem a diversidade como riqueza e não como problema a ser superado. A luta de Freire é por igualdade de direitos entre os homens e não pela homogeneização de comportamentos, pensamentos e ações, próprias dos Estados totalitários, colonizadores das vidas, dos corpos e do saber das pessoas ⁽²⁴⁾ e, portanto, opressores e negadores da liberdade.

Ao rechaçar toda e qualquer discriminação, Freire assume que sua luta é por justiça; justiça que emerge da ira e força que surgem da raiva e indignação frente a qualquer tipo de injustiça; uma justa raiva que torna cada pessoa capaz de recusar as imposições e sectarismos, que resultam na falta de respeito à dignidade das pessoas ⁽⁵⁾. A paixão por justiça e liberdade em Freire ⁽⁴⁾ está pautada, portanto, em dois pressupostos fundamentais: a indignação frente à injustiça e a exploração dos mais frágeis; e o desejo de construir um mundo onde todos sejam tratados com dignidade.

Na perspectiva do autor, ser tratado com dignidade significa, dentre outras coisas, ser respeitado como ser histórico e no seu legítimo direito a liberdade, ao mesmo tempo em que ter reconhecida a sua identidade e o seu conhecimento; sua

vida; tendo seus sentimentos e sonhos integralmente respeitados. Mas esta realidade não virá sem luta; a indignação diante das injustiças que acontecem diariamente pode gerar uma força não passiva e mobilizadora, que funcione como combustível para que se intervenha no mundo, em busca de igualdade e liberdade e justiça; a justiça será, nesse sentido, uma forma de reconhecimento da dignidade inerente a existência de todo ser humano ⁽⁵⁾.

O fato é que, enquanto a justiça social não se realiza, a discriminação e estigmatização continuam materializando toda perversidade do sistema capitalista. O não atendimento adequado aos vulneráveis sociais – os portadores de necessidades especiais -, por exemplo, tem resultado na exclusão dos mesmos da sociedade, prejudicando suas dignidades e limitando as suas capacidades de desenvolverem-se, como qualquer ser humano, dentro de suas possibilidades, o que para Freire é um desvirtuamento ético, negador da dignidade dessas pessoas. Por conta de injustiças como essa, Freire, durante toda a vida, tentou subverter a ordem pré-estabelecida e denunciou incansavelmente a exploração e discriminação sofrida pelos mais frágeis; a indignação e o inconformismo de autor com o desvirtuamento da eticidade humana e com o fortalecimento da injustiça, da discriminação, do preconceito e da violência estão presentes em seu discurso e em sua prática desde as primeiras reflexões.

A Pedagogia da Esperança ilustra bem isso, quando Freire traz as memórias sobre os acontecimentos antes e depois da sua obra prima *Pedagogia do oprimido* (classe quatro, figura dois); relatando o impacto causado com a sua publicação, inicialmente considerada subversiva dentro e fora do Brasil. Na análise feita com ALCESTE emergem as seguintes classes: “a luta coletiva dos oprimidos por libertação” (figura um); “A luta de classes como um dos motores da história” (figura dois) e “Ideologia dominante- opressão, miséria e desemprego” (figura três), onde Freire afirma a existência de classes sociais: oprimidos e opressores, demonstrando o quanto que os primeiros estão impedidos de se desenvolverem plenamente, devido às precárias condições de vida em que se encontram; necessitando lutar individual e coletivamente para reverter à opressão que sofrem e conquistar suas liberdades.

A partir de Freire e com ele, torna-se possível discutir o modo como as sociedades estão organizadas, na tentativa de elucidar como e por que práticas estigmatizantes e discriminatórias são produzidas, seus efeitos sobre aqueles que as vivenciam e, principalmente, quais os caminhos para se contrapor a tais processos, no sentido de lutar pela promoção de sociedades plurais e mais tolerantes, baseadas em uma cultura de não-violência, que tenha como base uma *ética universal do ser humano* e que, portanto, seja capaz de articular direitos, democracia, diversidade e respeito às diferenças; trata-se de contribuir para a construção de sociedades que respeitem, dentre tantos outros documentos internacionais, a “Declaração Universal de Direitos Humanos”, adotada e proclamada pela Assembléia Geral das Nações Unidas em 1948, segundo a qual,

...toda pessoa tem capacidade para gozar os direitos e as liberdades estabelecidos nesta Declaração, sem distinção de qualquer espécie, seja de raça, cor, sexo, língua, religião, opinião política ou de outra natureza, origem nacional ou social, riqueza, nascimento, ou qualquer outra condição (art. 2º) ⁽⁸⁸⁾.

Em outros termos, faz-se necessário construir uma sociedade em que nenhum ser humano, sem distinção, seja tratado de forma pejorativa e estigmatizante; sendo reduzido ao que Goffman⁽⁸⁹⁾ chama de uma pessoa defeituosa, “estragada” ou “diminuída”; considerada como de menor importância frente aos outros. De acordo com este autor, o estigma altera a natureza humana da pessoa que o possui, afetando sua dignidade e fazendo com que ela não seja completamente merecedora de consideração e respeito aos olhos dos outros e até mesmo afetando a sua auto-estima e auto-respeito. O fato é que na medida em que as diversas discriminações vão sendo feitas, direta ou indiretamente, os processos de exclusão social vão se materializando e as perspectivas de vida das pessoas vão sendo paulatinamente reduzidas.

O estigma e a discriminação dele resultante inferiorizam as pessoas ou grupos que sofrem seus efeitos, tornando-os menos que os demais; trata-se de um atentado contra suas dignidades, visto que impactam negativamente em suas vidas, tanto individual, quanto socialmente ⁽⁸⁶⁾. Freire não ignora que a discriminação, o

preconceito e a violência têm assolado a vida das pessoas, embora ele confie na capacidade de homens e mulheres de, uma vez tomando consciência dos condicionamentos a enfrentar, se predisponham a lutar por um mundo mais tolerante, justo e igualitário.

5.1.2 Meio Ambiente e Biodiversidade: Proteção da vida em todas as suas formas.

O discurso de Freire não é somente um chamado em defesa da vida e da dignidade humana, mas também em defesa da vida na sua universalidade, em todas as formas. Assim, o autor adverte da responsabilidade de cada um assumir o dever de lutar pelos princípios éticos fundamentais como o do respeito à vida dos seres humanos, dos animais e da natureza, de modo geral ⁽⁵⁾. Na verdade, a luta de Freire é por justiça; luta que emerge da indignação frente a ações discriminatórias, a falta de respeito, as iniquidades, as agressões, as violências contra os mais frágeis e contra as minorias.

O respeito ao outro tão presente no discurso do autor não se refere apenas ao outro humano, mas também a natureza e tudo que a constitui; assim o autor defende o sonho de um universo em comunhão, não apenas entre homens e mulheres, mas também com “as diferentes expressões de vida (...) um universo que abrangia as árvores, os bichos, os pássaros, a terra mesma, os rios, os mares. A vida em plenitude”⁽⁶⁾(p. 185). Não seria coerente se Freire, defensor da “amorosidade” a vida, da alegria e da esperança, não levasse em conta a necessidade de respeito as diferentes formas de vida. Nas palavras do autor,

...urge que assumamos o dever de lutar pelos princípios éticos mais fundamentais como do respeito à vida dos seres humanos, à vida dos outros animais, à vida dos pássaros, à vida dos rios e das florestas. Não creio na amorosidade entre mulheres e homens, entre os seres humanos se não nos tornamos capazes de amar o mundo. A ecologia ganha uma importância fundamental neste fim de século. Ela tem de estar presente em qualquer prática educativa de caráter radical, crítico ou libertador ⁽⁷⁹⁾ (p. 66-67)

Nota-se, portanto, que um dos princípios éticos que mais converge com uma proposta de caráter universalista, como a de Freire, é a defesa da vida; não somente a vida humana, mas todas as formas de vida. Embora a ética de Freire tenha sido denominada por ele de *ética universal do ser humano*, ele não trata com indiferença as demais formas de vida e numa época em que as preocupações ecológicas ainda eram bastante incipientes, declara o seu amor ao planeta e conclama todos a luta por um mundo melhor; luta esta profundamente ancorada na ética contra todos os tipos de violência e degradação; de negação do outro ou, nas palavras do próprio Freire, de violência contra os fracos, os indefesos [...] contra os discriminados[...] contra a impunidade [...] o crime, o abuso, o desrespeito aos mais fracos, o desrespeito ostensivo a vida⁽⁷⁹⁾ (p. 133).

Vale reiterar o alargamento característico da visão de mundo de Paulo Freire; o seu universalismo na defesa do humano se estendia perfeitamente a outras formas de vida, o que se evidencia na sua análise da realidade histórica e na sua crítica aos efeitos da relação opressores e oprimidos, na natureza como um todo. Para o autor, embora a consciência do opressor “tendam a transformar tudo o que os cerca em objetos do seu domínio. A terra, os bens, a produção, a criação dos homens, os homens mesmos, o tempo em que estão os homens, tudo se reduz a objeto de seu comando” ⁽⁴⁾ (p. 51), será sempre possível a homens e mulheres, reverter este processo de coisificação em que se encontram e libertarem-se a si mesmos e ao mundo natural dos efeitos nocivos da opressão.

A crítica que Freire faz a tendência dos opressores, movidos por sua ânsia de posse, de “inanimar” tudo e todos, como se todos os seres vivos fossem coisas, objetos a seu dispor, de manipular, controlar e vigiar corpos oprimidos; como se fossem deuses a transformar todos os processos, sentimentos e pensamentos de vida em coisas ⁽⁴⁾, demonstra a preocupação do autor com a forma que a opressão afetava a realidade, num sentido mais amplo. Em vários momentos do discurso de Freire, fica explicitado que a sua amorosidade não se restringia aos humanos – o que o distancia de uma visão antropocêntrica do mundo - embora os tivesse como principal foco de sua práxis. Em última análise, como defensor da liberdade, da justiça social e da solidariedade entre todos os humanos, Freire acabou por

defender também o planeta, visto que a maior parte dos problemas ambientais estão diretamente relacionados com a precarização das relações de trabalho; a exploração e a alienação que afetam homens e mulheres no mundo globalizado⁽⁷⁹⁾.

Além disso, Freire pensa um ser humano inconcluso, inserido num processo de reflexão/ação permanentes e, portanto, predisposto a criar e recriar o mundo, ajustando – o as suas necessidades; o que sugere sua nenhuma dificuldade - se fosse o caso - em ampliar, cada vez mais, a sua teoria, pensando-a em termos mais globais, embora não globalizantes. Vê-se, portanto, que também nesse aspecto relacionado às questões ambientais, o pensamento do autor converge com os princípios da DUBDH, especificamente os que defendem os interesses das “Gerações futuras” (art. 16) e a necessidade de “Proteção do Meio Ambiente, da Biosfera e da Biodiversidade” (art. 17).

Na verdade, a partir dos artigos da Declaração sobre bioética (16 e 17) , a bioética tem a possibilidade de retomar a perspectiva de Potter⁽⁵¹⁾ e reabrir uma das discussões mais urgentes e atuais da bioética: a necessidade de cuidado com o planeta e de responsabilidade com a vida, em todas as suas formas. A Bioética de Intervenção, por exemplo, trata das questões ambientais de forma prioritária, quando se propõe a “análise das responsabilidades sanitárias e ambientais...”⁽²⁾ (p. 132), por perceber a importância fundamental de abrir o debate sobre a “responsabilidade do Estado frente aos cidadãos... mais frágeis e necessitados, bem como frente à preservação da biodiversidade e do próprio ecossistema, patrimônios que devem ser preservados de modo sustentado para as gerações futuras”⁽²⁾ (p. 132).

A necessidade de preservação do Meio Ambiente e da Biodiversidade, como patrimônios da humanidade também se faz presente no art. 14 da Declaração: “Responsabilidade Social e Saúde”, que traz uma visão ampliada da saúde como um bem social e humano; como qualidade de vida, qualidade esta que dependerá do acesso a alimentação adequada, água tratada e melhoria da qualidade de vida e do meio ambiente⁽⁸⁾. A Declaração, ao apresentar neste artigo, que trata da Saúde, itens relacionados ao meio ambiente e as condições de vida no planeta, provoca uma discussão importante, no sentido de que se pense a vida humana numa perspectiva sistêmica; contribuindo para que se perceba que o bem estar de homens

e mulheres não deve destoar do bem estar planetário e do bem estar de vidas não humanas, especialmente as vidas dos animais não – humanos.

O teor social da DUBDH faz com que o referido documento se constitua como uma ferramenta importante na luta para reverter o quadro sociopolítico perverso em que se encontra a humanidade, que incomodou Paulo Freire desde os seus primeiros escritos: as riquezas e o poder nas mãos de uma minoria; depredação implacável do meio ambiente e a grande maioria das pessoas sem acesso aos benefícios da ciência, da tecnologia e do desenvolvimento. Os grupos minoritários, que Freire chama de *opressores*, “vão se apropriando, cada vez mais, da ciência [...], como instrumento para suas finalidades. Da tecnologia, que usam como força indiscutível de manutenção da ordem opressora, com a qual manipulam e esmagam” ⁽⁴⁾ (p. 52). A luta deve ser, portanto, pela construção de novos paradigmas de produção e de consumo, que dêem conta de promover outros modos de vida em sociedade; com mais condições para a felicidade de todos.

Mas para tanto, faz-se necessário a criação de espaços públicos e democráticos, que debatam alternativas para um desenvolvimento sustentável, que defenda a qualidade de vida para todos e que pensem coletivamente alternativas desenvolvimentistas que não agredam a natureza, nem comprometam os direitos das gerações futuras e que, portanto, sejam capazes de bloquear os efeitos nocivos do crescimento a qualquer custo. Vale destacar, nesse sentido, a contribuição ao debate sobre a possibilidade de conciliar desenvolvimento e qualidade de vida, da filosofia de “*bem viver*” onde as riquezas não são prioridades em si mesmas, pois valoriza-se especialmente os benefícios que as produções proporcionam para a vida das pessoas⁽³⁾.

Assim sendo, o foco deixa de ser as produções materiais e valoriza-se o conhecimento do indivíduo, o seu reconhecimento social e cultural, bem como seu potencial de participação no grupo, no sentido de favorecer a vida de todas as pessoas⁽³⁾. A bioética, ao abrir o debate sobre questões sociais, sanitárias e ambientais, ultrapassa definitivamente, os limites biomédicos e biotecnológicos e sinaliza para a construção de um paradigma mais globalizante de bioética que, como ética prática, deve se comprometer, como Freire, a defender a vida em todas as

suas formas, não apenas em curto prazo, mas pensando inclusive nos interesses das futuras gerações⁽⁵⁰⁾.

Para tanto, faz-se necessário superar o imediatismo e o fatalismo da *ética de mercado* e nesse sentido, o *bem viver* surge como alternativa, no sentido de romper com a lógica insana do lucro pelo lucro e lutar por um sistema econômico, que tenha como base, uma convivência pacífica e solidária, onde a miséria, a discriminação e a violência⁽³⁾ - que tanto preocupavam Paulo Freire⁽⁴⁻⁵⁾ – não tenham espaço e cujo objetivo prioritário seja garantir o necessário para a existência digna de todos. O *bem viver* tem como prioridade a afirmação de direitos e garantias sociais, em sintonia com a preservação do meio ambiente e a defesa de uma vida decente e com qualidade para todos; qualidade esta que garanta, dentre outras coisas, alimentação, água tratada, oxigênio puro, moradia adequada, saneamento, educação de qualidade, transporte e emprego⁽³⁾.

5.1.3 Crítica Social: Proposta de um novo modelo político

A reconstituição do discurso de Freire a partir dos dados obtidos, permitiu a percepção de que nas três obras, o autor, em linhas gerais, denuncia a desigualdade social decorrente de uma sociedade de classes, onde opressores e oprimidos lutam por interesses antagônicos; sendo que, enquanto os primeiros, movidos pelo individualismo e competitividade exacerbados, mantêm-se no conforto e no luxo, faltam aos segundos, condições mínimas de sobrevivência. A preocupação do autor é de demonstrar o quanto a divisão e a luta de classes promove a exploração, a fome e a miséria de grande parte das populações em todo mundo⁽⁷⁷⁾; indicando o quanto esta realidade contraria a natureza humana que, uma vez inacabada e inconclusa; precisa se fazer em liberdade.

Especificamente, Freire se mostra inconformado, indignando-se com existência de um mundo socialmente organizado a revelia do bem estar da grande maioria. Enquanto uma elite gulosa se robustece a cada dia; milhões de pessoas vivem em situações de extrema pobreza; dependendo de serviços precários de educação, saúde, transporte etc. condições estas que acabam por determinar ou limitar as suas capacidades e o desenvolvimento pleno de suas potencialidades⁽⁶⁾. A

indignação e o inconformismo de Freire com as condições precárias em que se encontram os oprimidos, tem hoje total respaldo no que está preconizado nos quatro artigos da declaração, que trazem “dignidade humana”, em suas descrições, a saber: “3: “Dignidade Humana e Direitos Humanos”; 10: “Igualdade, Justiça e Equidade”; 11: “Não - discriminação e Não - estigmatização” e 12: “Respeito pela Diversidade Cultural e pelo Pluralismo”. Vale ressaltar que a indignação de Freire é mobilizadora e esperançosa; sendo assim, ao perceber o processo de desumanização que afeta homens e mulheres em todo mundo, ele conclui que, resta aos oprimidos, submetidos a um processo permanente de degradação e negação de suas dignidades, lutar para rechaçar os obstáculos e determinismos impostos pela sociedade de consumo e recuperar suas dignidades, garantindo seus direitos de não serem discriminados ou estigmatizados e, portanto, de não serem prejudicados - como seres humanos inconclusos e inacabados, em constante processo de se fazer - no desenvolvimento de suas potencialidades ou, como diria Sen⁽⁴⁹⁾, na configuração de seus “funcionamentos e capacidades”.

Freire foi o pedagogo da liberdade. Assim, em tempos de Ditadura no Brasil, ousou defender, como valor inegociável, a vida e a dignidade de todos os humanos. Ao perceber que uma sociedade dividida em classes usurpa a liberdade da maioria, privando-lhe de autonomia e submetendo-a a exploração, a violência, a fome e a miséria; propôs a construção de um novo modelo de sociedade, sem classes, sem oprimidos e sem opressores. Freire ⁽⁴⁻⁶⁾ acreditou na humanidade e na sua capacidade de restaurar a dignidade daqueles que tem suas liberdades negadas ou roubadas pela *ética de mercado*.

Evidencia-se, portanto, que a proposta de Freire está contida na Declaração sobre bioética, especialmente nos artigos, “Dignidade Humana e Direitos Humanos” (3), “Igualdade e Justiça” (10), “Não - discriminação e Não - estigmatização”(11), que trazem em suas descrições o respeito pela dignidade humana e direitos humanos, tão amplamente defendidos pelo pedagogo. Dito de outro modo, os dados que emergiram da análise das obras de Freire demonstram, na verdade, que os artigos acima citados perpassam toda a proposta política apresentada e defendida pelo autor, na medida em que o mesmo denuncia a injustiça e exploração social existente

e propõe a sua *ética universal do ser humano* como antídoto contra toda e qualquer forma de desumanização.

Freire foi um defensor da vida de todos os humanos, mas especialmente da vida dos “esfarrapados do mundo” ^(4,5). Vale ressaltar que, para o autor, em consonância com a DUBDH, não basta defender apenas e simplesmente o direito de cada ser humano de manter-se vivo, mas trata-se, num sentido mais amplo de saúde, do direito de cada cidadão de gozar de uma razoável segurança e/ou de uma capacidade de tomada de consciência e de conscientização da realidade, de modo que seja capaz de, por si mesmo e com toda autonomia possível (art. 5 da DUBDH), perceber as ações de outros que possam levá-lo à morte, doenças, dores crônicas ou deficiências físicas ou mentais.

Na Declaração sobre bioética, o artigo que contempla a defesa do direito de cada ser humano de manter-se vivo, com dignidade, é “Respeito pela Vulnerabilidade Humana e pela integridade individual (art. 8)” ⁽⁸⁾, cuja descrição afirma a necessidade de proteção para os grupos de vulnerabilidade específica, garantindo o devido respeito por suas integridades individuais ⁽⁸⁾. Nota-se que o referido documento transcende a vulnerabilidade existencial a que todo ser humano está irremediavelmente sujeito e chama a atenção para as condições de vulnerabilidade de pessoas portadoras de necessidades especiais; ou, em outros termos, a DUBDH, com o artigo 8, destaca para a necessidade de proteção do Estado a todas as pessoas, de acordo com suas necessidades, favorecendo-as no desenvolvimento de capacidades fundamentais a sua sobrevivência, como por exemplo, viver dignamente uma vida, como diz Nussbaum ⁽¹⁹⁾ “... de duração normal; com saúde e integridade físicas; sentidos, imaginação e pensamentos; emoções; razão prática; afiliação; manter contato respeitoso com a natureza; usufruindo do lazer e exercendo controle sobre o próprio ambiente” (p.91-93).

Paulo Freire ⁽⁵⁾, também preocupado com a vulnerabilidade e integridade de todas as pessoas, propôs a sua *ética universal*; seu principal foco de preocupação foi a vulnerabilidade social que afeta os oprimidos, permanentemente submetidos a opressão e impedidos de construir as suas autonomias (art. 5 da DUBDH) e de viver com liberdade. Para Freire ^(4,5), é imprescindível a liberdade, que é a capacidade,

seguida da condição para realizar escolhas conscientes e responsabilizar-se individual e coletivamente pelas escolhas feitas. Nessa perspectiva, a liberdade está desassociada da autonomia, sendo que a última equivale ao conhecimento efetivo das implicações inerentes às escolhas possíveis, resultando na possibilidade de tomar as decisões sem coerção ou intimidação de qualquer espécie, bem como na possibilidade de guiar a própria ação para alcance de objetivos próprios e de construção, por meios próprios, de um futuro que atenda as suas expectativas e necessidades.

Paulo Freire ⁽⁴⁾ percebeu que o princípio ético de defesa da vida e da liberdade, não se garantirá no vazio, nos discursos abstratos. Faz-se necessário e urgente o reconhecimento de que a perspectiva de vida das pessoas é profundamente afetada, não somente pela determinação imposta por uma sociedade dividida em classes, como pela maneira que essa estrutura se utiliza para cumprir certas metas sociais, segundo a disposição das desigualdades que impõe. Freire ⁽⁵⁾ pensou, durante toda a sua vida, estratégias educativas que pudesses corrigir, ou pelo menos amenizar, distorções sociais causadoras da pobreza, que determina sobremaneira a qualidade de vida das pessoas. A expectativa do autor foi de contribuir para que jamais a humanidade se conforme com condições desumanizadoras; com exploração; com violência ou discriminações de quaisquer ordens.

Freire acreditou na possibilidade de homens e mulheres modificarem a realidade a favor da vida e da liberdade, tendo como base o que ele denomina *ética universal do ser humano*; ética caracterizada basicamente pela solidariedade com os mais frágeis e pelo compromisso com a luta para modificar estruturas sociais que sacrificam a grande maioria das pessoas, beneficiando sistematicamente as elites dominantes. Assim, classes como: “Homens e mulheres: seres que transformam o mundo” (figura um); “Uma prática política orientada para um futuro libertador”(figura dois) e “Ser Humano: construtor da sua história no mundo” (figura três), revelam o caráter esperançoso do discurso de Freire; a sua fé inabalável na humanidade; bem como na sua capacidade de pensar certo e lutar para transformar solidariamente o

mundo totalmente determinado pela ética capitalista ⁽⁵⁾ ou pela ideologia de mercado, nos dizeres da Bioética de Intervenção ⁽⁹⁰⁾.

Kottow ⁽¹⁸⁾ defende que a justiça social somente se realiza, quando permite a cada cidadão cobrir suas necessidades e manter seu projeto de vida; com acesso ilimitado a seus direitos fundamentais, com garantias a qualidade de vida, o que inclui, necessariamente, liberdade, autonomia e dignidade. Vale destacar, nesse contexto, o importante papel da bioética, no sentido de promover a reflexão permanente em torno das práticas sociais, provocando em cada cidadão, que se encontra excluído, o desejo por recuperar sua história, no sentido de tomar consciência da situação em que se encontra e se indignar frente aos sucessivos descasos que marcam hoje a ação do Estado, denunciando a falta ou a insuficiência de medidas protetoras para a população - especialmente os grupos vulneráveis - e as deficiências que o impede de garantir bem estar e qualidade de vida a todos, através da oferta adequada de serviços de saúde, educação, transporte, segurança etc.

Para tanto, é imprescindível atender cada cidadão, nas suas necessidades. O reconhecimento da diferença é pressuposto fundamental para os excluídos sociais - aqueles que vivem na extrema pobreza, condenados a cultura do silêncio, por conta do analfabetismo que os limita nas suas leituras de mundo - possam ser compensados, resultando daí um aumento da expectativa de vida de importantes parcelas da população. Nesse sentido, vale destacar o art. 14 da DUBDH que enuncia a necessidade de um desenvolvimento científico sustentável, que priorize o bem estar de todos os seres humanos e que, portanto, possibilite dentre outras conquistas: o fim de toda e qualquer forma de marginalização e exclusão dos indivíduos; a eliminação ou diminuição da pobreza e a superação do analfabetismo ⁽⁸⁾.

Num sentido complementar ao art. 14 da DUBDH, em defesa da inclusão social e combate as desigualdades e injustiças, destaca-se na declaração, o importante artigo 10: "Igualdade, Equidade e Justiça"; tal artigo é imprescindível quando se pretende defender a vida, a dignidade e a integridade física de todos os humanos, sem distinção de raça, cor, nacionalidade, gênero etc. Explicita-se, a partir

da devida consideração desses princípios que somente a luta em defesa da vida, associada a noções como responsabilidade social, justiça e liberdade serão capazes de fazer valer para todos, o direito a uma vida digna, com liberdade e autonomia. O problema é que, uma perspectiva de igualdade ou de, pelo menos, de justiça como equidade é substancialmente incompatível com a lógica do mercado capitalista globalizante, que hoje predomina no Brasil e no mundo.

Nesse sentido, vale reiterar a importância do artigo 10 - citado acima - da Declaração sobre bioética: “Igualdade, Justiça e Equidade”, cuja descrição pontua que a igualdade entre todos os seres humanos, no que se refere à dignidade e aos direitos fundamentais deve ser amplamente respeitada, de modo que todos sejam tratados com justiça e equidade ⁽⁸⁾. Este artigo talvez seja o que mais remeta a proposta política de Freire. Ora, em outros termos, é exatamente isso que Paulo Freire diz com a sua ética Universal ⁽⁵⁾: todos os humanos devem ser respeitados em sua dignidade e integridade; ninguém deve ser submetido a condições indignas, discriminações ou estigmatizações(art. 11 da DUBDH) de quaisquer ordens e todos devem ter as condições de desenvolverem plenamente as suas capacidades e potencialidades, cabendo a quem se sentir prejudicado, o direito e o dever de lutar, individual e coletivamente, para reverter as situações desumanizantes que não lhes permitam, ao menos, garantir a própria sobrevivência com dignidade. Com a declaração, portanto, torna-se possível pensar conceitos como dignidade, igualdade, justiça e equidade, não de forma meramente teórica, mas a partir das situações concretas e dos dilemas sociais há tempos abordados por Freire. Nas palavras do autor:

se a nossa opção é progressista, se estamos a favor da **vida** e não da morte, da **equidade** e não da injustiça, do **direito** e não do arbítrio, da convivência com o **diferente** e não de sua negação, não temos outro caminho senão viver plenamente a nossa opção(negrito da autora)⁽⁷⁹⁾ (p.67).

A equidade, citada por Freire como contraponto a injustiça, é uma categoria também presente na BI ^(2,10), segundo a qual a igualdade social deve ser entendida como a consequência de uma política equitativa, sendo a equidade o ponto de

partida para igualdade, visto que, somente a partir do reconhecimento das diferenças e das necessidades diversas dos sujeitos sociais é que se pode alcançar a tão desejada igualdade. A igualdade deixa de ser um mero aporte ideológico para negar ou anular as diferenças e passa a ser encarada como ponto de chegada da justiça social, parte constitutiva dos direitos humanos, tendo como próximo passo o reconhecimento da cidadania ⁽³⁴⁾.

A equidade, assim entendida, seria a base ética ou elemento norteador para o processo decisório da alocação de recursos. Através deste princípio, associado ao princípio da responsabilidade ^(34, 57), tanto individual quanto pública, voltado para a busca incansável de justiça social, seria possível o resgate dos bens e serviços essenciais como direitos fundamentais a serem garantidos a absolutamente todos os cidadãos, sem distinção de classe, orientação sexual, raça, religião ou condição financeira etc., mas não se trata de tratar igualmente os desiguais; ao contrário, o reconhecimento da diferença e da pluralidade de sujeitos com necessidades sociais específicas é imprescindível para atingir direitos iguais e pressuposto fundamental para a conquista de um mundo igualitário, democrático, livre e socialmente justo, como sonhou Freire ⁽⁴⁾.

A equidade poderia, desse modo, funcionar como princípio que promoveria a resolução de parte considerável das distorções na distribuição de recursos, seja para saúde, educação, segurança, empregos etc. na medida em que parte do reconhecimento da necessidade, associado à disposição ao combate as iniquidades, aumentaria de forma razoável as possibilidades de qualidade de vida de importantes parcelas da população ⁽⁹⁰⁾. E nesse sentido, há de se pensar com calma a realidade brasileira, tentando compreender os problemas sociais com o auxílio e interpretação de indicadores sociais.

Sem dúvida, houve uma mudança positiva destes indicadores nos últimos dez anos, muito especialmente em relação ao aumento da expectativa de vida, queda da mortalidade infantil, acesso a saneamento básico, coleta de lixo e diminuição da taxa de analfabetismo, mas a desigualdade ainda é muito grande, pois apesar de uma melhora significativa nos índices, há nítidas diferenças regionais, especialmente em relação ao nível de renda; é o que revela o IDH - Índice de desenvolvimento humano

de 2011⁽⁹¹⁾, com dados deste mesmo ano. Os problemas sociais evidenciam-se na medida que entre 187 nações e territórios, o Brasil fica na 84ª no ranking, embora tenha a sétima economia do mundo.

Isso significa, dentre outras coisas, que Freire estava correto na sua análise: o Brasil e o mundo ainda estão muito distantes de superar a desigualdade e a opressão que colocam grande parte das pessoas em condições de iniquidade, devido à miséria e a fome. Muito provavelmente a doença que mais mata no Brasil ainda chama-se pobreza, não somente de recursos financeiros, como também, e, principalmente, de um tipo de pobreza extremamente nefasto, decorrente da primeira, que é a falta de acesso a bens fundamentais para o desenvolvimento, como educação de qualidade, liberdade, bem-estar ou felicidade, saúde, emprego, segurança etc. enfim, itens imprescindíveis para uma existência com um mínimo de dignidade.

Para Paulo Freire⁽⁷⁹⁾, o que contribui para a manutenção da desigualdade e da opressão, é que a lógica da globalização impede que as populações, especialmente aquelas que vivem nos ditos países em desenvolvimento, pensem por si mesmas e com seus próprios cérebros⁽²⁾ as soluções para os seus problemas; em contrapartida, cabe aos menos “modernos ou desenvolvidos”⁽²⁴⁾, não aceitar, em nenhuma hipótese, a adoção acrítica de modelos éticos desvinculados de suas realidades e de seus contextos políticos e sociais⁽²⁾. Faz-se necessário, portanto, a recusa de percepções colonialistas da vida, do saber e do poder, que acabam por convencer os mais vulneráveis que suas existências e seus modos de ser tem uma importância menor que outras mais modernas e mais adequadas ao que se entende como vidas civilizadas⁽²⁴⁾.

Talvez resida aí a explicação para as dificuldades do Estado em garantir, não somente direitos mais essenciais, como qualidade de vida e educação, como os demais direitos humanos fundamentais. Num contexto onde há um predomínio da ideologia globalizante de mercado, que sobrepõe os interesses capitalistas aos interesses radicalmente humanos; que impõe uma lógica única, em detrimento da diversidade e da pluralidade de interesses e visões de mundo, torna-se pouco provável que a realidade se altere substancialmente. Por outro lado, se essa

realidade diz respeito às lutas por libertação de cada oprimido no Brasil e no mundo, haverá sempre a possibilidade de transformação dessa realidade ⁽⁷⁹⁾.

Para Freire, a liberdade e a mudança da realidade não se darão como presente, restando aos oprimidos, ao tomarem consciência das condições injustas as quais estão submetidos; em primeiro lugar, desalojar as ideologias dominantes de suas consciências, o que equivale a expulsar a sombra e valores do opressor de suas vidas ⁽⁴⁾, para, a partir de então, assumirem, individual e coletivamente, a responsabilidade e compromisso com a luta para transformar a realidade opressora. Esse processo de conscientização é permanente e dele dependerá a conquista pelos oprimidos ou vulneráveis sociais, da autonomia e da liberdade negadas ou roubadas pela ética de mercado; daí a importância em Freire de um projeto de educação para a liberdade.

A educação bancária ⁽⁵⁾, ao desprezar a curiosidade e capacidade crítica das pessoas, as impede de pensar, com autonomia (art. 5 da DUBDH) , os seus futuros, bem como suas participações, como sujeitos históricos, na construção desses futuros; somente com a superação do “bancarismo” e suas ações anti-dialógicas ^(4,5), é que será possível a homens e mulheres, construir suas autonomias e libertarem-se uns aos outros. Enfim, homens e mulheres são, desde a infância, adestrados para aceitar e naturalizar a desigualdade e a exploração. Assim, “nossas vozes são caladas, nossos instintos são domados e nossa fome de justiça apaziguada e adormecida...” ⁽⁹⁰⁾ (p. 120) Frente aos problemas, a tentativa é de resolvê-los individualmente, como se a maioria deles, especialmente as doenças do corpo e da alma, não fossem “frutos de um cotidiano opressor, ditado por uma engrenagem cega que não coloca o ser humano como fim em si mesmo, mas como meio exclusivo para a obtenção do lucro” ⁽⁹⁰⁾ (p. 121).

Contemporaneamente, reafirma-se, a cada dia, uma realidade opressora, onde corpos e mentes são programados para a exploração e para a existência inautêntica. Assim, investe-se, de modo permanente, em pensar estratégias eficazes em silenciar as vozes dos afetados pela injustiça, convencendo-os de que não há como alterar a ordem já estabelecida. Sociedades inteiras se dobram frente à força alienadora da lógica de mercado; o individualismo e competitividade exacerbados,

que alimentam o capitalismo e sua ânsia por lucro, torna, a cada um, incapaz de reconhecer o outro e se reconhecer no outro, dignificando-o e respeitando - o nos seus direitos. A ética de mercado, amplamente criticada por Freire, corrói em homens e mulheres, inclusive a capacidade de lutar pelo bem comum, condenando a todos a viver na indiferença, desconhecendo as necessidades dos outros com os quais convivem ⁽⁹⁰⁾.

5.1.4 Projeto Educativo Libertador: Conscientização, Responsabilidade Social e Compromisso.

Um dos aspectos fundamentais da obra de Freire ⁽⁴⁻⁶⁾ é a análise antropológica das condições de homens e mulheres no mundo, que o autor se propôs a fazer, na tentativa de mostrar a vocação natural dos mesmos para humanizar-se; a eticidade de suas presenças no mundo, que lhes permitem, como seres inconclusos e inacabados, conscientizar-se da realidade concreta e objetiva, num processo dialético permanente de reflexão/ação em busca de se fazerem. Em decorrência disso, Freire demonstra que é justamente esta abertura para ser e fazer que coloca homens e mulheres, frente a frente com a possibilidade de se desvirtuarem de suas vocações, gerando desumanização, injustiça, exploração, opressão e violência.

Em sintonia com a necessidade de um desenvolvimento científico e tecnológico, que segundo Sen⁽³⁶⁾, se relacione sobretudo com a melhora da vida de todos, expandindo as liberdades, tornando a vida mais rica e desimpedida, para que homens e mulheres tornem - se seres sociais mais completos, pondo em prática suas volições, seus sonhos e seus projetos, destaca-se a contribuição do - já citado - art. 14 da Declaração sobre bioética. Tal artigo é, sem dúvida, um dos mais abrangentes do referido documento, visto que apresenta a saúde como qualidade de vida e um direito fundamental de todos os seres humanos, sem distinção de qualquer espécie. Trata-se, portanto, de universalizar a saúde, estendendo a absolutamente todos os seus benefícios.

O art. 14 da Declaração sobre bioética tem sido, portanto, de grande importância para a saúde pública, na medida em que sinaliza o “compromisso dos Estados - membro em proporcionar acesso a sistemas sanitários de qualidade, ao desenvolvimento científico e tecnológico, a novos medicamentos... assim como a redução da pobreza...” ⁽¹⁰⁾ (p. 131) e, desse modo, destaca o papel do Estado no sentido de pensar políticas públicas capazes de reverter às condições desfavoráveis em que vivem as vítimas do sistema capitalista; Estado este que, segundo Freire ⁽⁷⁹⁾, por respeitar as liberdades dos cidadãos, “não abdica de seu papel regulador das relações sociais. Intervém, portanto, democraticamente, enquanto responsável pelo desenvolvimento da solidariedade social” (p. 48) e, além disso, se compromete em reparar toda e qualquer injustiça, em prol de construir um mundo regido pela ética universal do ser humano.

Em outras palavras, talvez o artigo 14 da DUBDH seja o que mais amplamente contempla as pretensões de Paulo Freire, com sua pedagogia libertadora ⁽⁴⁾ e com a preocupação do autor com as condições precárias de vida em que se encontram os oprimidos sociais. A falta de acesso a bens fundamentais; a marginalização ou desumanização a que tantos estão submetidos; roubados nos seus direitos ao pleno desenvolvimento, determinados pela pobreza extrema, silenciados pelo analfabetismo e condenados a exclusão, a discriminação e a todo tipo de estigmatização e ainda, apontados como únicos responsáveis pelas situações indignas que lhes foram impostas.

A pobreza interfere na qualidade de vida das pessoas, num sentido amplo de saúde, vinculado a dignidade e bem-estar, funcionando como elemento dificultador no acesso a bens fundamentais, como, por exemplo, uma educação crítica e de qualidade, como propôs Freire ⁽⁵⁾. Em outras palavras, trata-se de um ciclo que se perpetua, de forma que a pobreza afasta as pessoas das escolas e de espaços educativos, prejudicando-os nas suas condições de produtores culturais, como seres históricos no mundo. De modo geral, a lógica de mercado e a falta de solidariedade com os mais frágeis, mantém os pobres cada vez mais pobres e os ricos cada vez mais ricos, não restando outra alternativa aos pobres ou oprimidos sociais, que são

maioria, senão unirem-se para reverter este quadro devastador, conquistando assim, a tão sonhada libertação.

O problema da pobreza, em condições extremas, não é a falta de bens e recursos em si mesmos, mas os estados e atividades aos quais a falta desses bens e recursos impede que as pessoas tenham acesso. Em decorrência, os excluídos ou oprimidos sociais são privados de desenvolver os funcionamentos e capacidades valiosos, que são basicamente aqueles que permitem a homens e mulheres estarem adequadamente nutridos e vestidos, livres de doenças curáveis, letrados, podendo aparecer em público sem sentir vergonha de si próprio, e, com isso, desenvolver um senso de auto-respeito, que lhes possibilitem participar de forma ativa da vida da própria comunidade ⁽³⁶⁾.

Nas palavras do Sen,

O mundo atual nega liberdades elementares a um grande número de pessoas- talvez até mesmo a maioria - Às vezes a ausência de liberdades substantivas relaciona- se diretamente com a pobreza econômica, que rouba das pessoas a liberdade de saciar a fome, de obter uma nutrição satisfatória ou remédios para doenças tratáveis, a oportunidade de vestir-se ou morar de modo apropriado, de ter acesso a água tratada ou saneamento básico ⁽³⁶⁾ (p. 17).

O Brasil está ainda muito distante de superar a fome, a miséria e a pobreza, demonstrada por Freire, na análise de sua obra “Pedagogia da Autonomia” (figura três, classe quatro), embora também nesta mesma obra, o autor aposte na capacidade de homens e mulheres, de superarem as determinações impostas pelo capitalismo e a partir daí, construir uma nova realidade ou um mundo mais justo e igualitário. Por enquanto, o contexto de desigualdade social coloca o Brasil como país que, apesar do grande potencial, ainda não conseguiu superar o contexto de fome e miséria que afeta os oprimidos sociais, realidade que mantém relação direta com as grandes desigualdades entre os diversos estratos sociais e econômicos da população brasileira. A realidade se torna ainda mais difícil quando as desigualdades atingem níveis alarmantes e extremamente injustos, transformando-se em iniquidades sociais inaceitáveis, em se tratando de um país com tantas fontes de riquezas, como o Brasil ^(25,28).

O fato é que a eticidade inerente a homens e mulheres, sempre possibilitará aos mesmos, especialmente aos povos dos países em desenvolvimento, se reinventarem, resistindo a qualquer determinação e jamais se rendendo aos processos civilizatórios de dominação, - que a esta altura, não se exercem apenas de fora, mas principalmente desde o interior das ditas sociedades colonizadas, onde os opressores se encontram instalados e protegidos por seus associados ou cúmplices ⁽⁹²⁾. Nas palavras de Freire isso se dá porque “a ideologia dominante, autoritária, discriminatória, atravessa também setores das dominadas” ⁽⁶⁾ (p. 123), dificultando que os oprimidos se distanciem, como deveriam, das possibilidades de poder vinculados a morte; desumanização e a degradação de outrem e de si mesmos e que se aproximem, a partir de suas próprias decisões, de ações promotoras do amor à vida, a liberdade e a autonomia.

Mas apesar da aderência dos valores do opressor as consciências dos oprimidos ^(4 6), sempre haverá aos oprimidos a possibilidade de superar esta dependência e tomando distância dele (opressor), localizá-lo fora de si ⁽⁹³⁾, libertando as suas consciências de seus domínios. A tomada de consciência é apenas o primeiro passo de um longo e permanente processo de conscientização em busca da libertação e da transformação da realidade. Mas o que exatamente devem almejar os oprimidos? Na vida de qualquer pessoa, certas coisas são valiosas por si mesmas: estar livre de doenças evitáveis, poder escapar da morte prematura, estar bem alimentado, ser capaz de agir como pertencente a um grupo ou comunidade, agir livremente e não dominado pelas determinações sociais, enfim, ter condições para desenvolver suas potencialidades e capacidades e, desse modo, elaborar seu próprio projeto de vida, sendo respeitado na sua singularidade e individualidade.

Nesse sentido, faz-se necessário pensar alternativas e estratégias, como o fez Freire, que sejam capazes de fazer frente às iniquidades, tanto no que se refere à capacidade de reação e de luta daqueles que sofrem as iniquidades, como da parte do Estado, que deve se esforçar ao máximo para combater as mazelas sociais, jamais se acomodando com situações de desigualdades que são injustas e evitáveis ^(25, 28). A estratégia pensada por Freire, que condensa todo o seu projeto político, é a educação. Para o autor, embora a educação sozinha não transforme a

realidade, sem ela, tampouco a mudança acontece ⁽⁹⁴⁾. O fato é que a esperança e crença na humanidade que acompanhou Freire durante toda a vida estão materializadas na sua proposta de educação libertadora. Freire propõe um método problematizador (classe um: figura um; classe um: figura dois e classes um e três: figura três), que permitirá aos oprimidos tomar ciência da realidade injusta; se conscientizar do processo histórico do qual fazem parte e lutar solidária e coletivamente para modificar as estruturas que os oprimem; trata-se de uma pedagogia crítica que não se resume a um método de ensino; pois transcende os muros das escolas e se refere inclusive ao caráter pedagógico das ações e lutas revolucionárias (figura um: classes três e quatro).

Torna-se urgente pensar uma educação problematizadora, nos moldes de Freire, que permita aos seres humanos construir um mundo diferente, que não somente promova a distribuição dos bens e a emancipação pessoal, como possibilite, a curtos e médios prazos, o devido engajamento na luta por cidadania e democracia ⁽⁹⁵⁾ e a conseqüente libertação coletiva e solidária das consciências oprimidas, exploradas e, portanto, usurpadas nos seus direitos mais fundamentais, como o de serem devidamente respeitadas em suas dignidades. Freire indica, portanto, uma educação crítica, solidária e libertadora como alternativa ou caminho para se construir um mundo diferente, que priorize a vida, em detrimento da morte, que dê visibilidade social ao bem estar e a qualidade de vida de todas as pessoas, sem distinção de qualquer espécie ⁽⁴⁻⁶⁾.

Por conta disso, propõe um modelo de educação - frontalmente diferente da educação tradicional ou bancária ⁽⁵⁾, - capaz conduzir homens e mulheres a transformação estrutural da sociedade e a construção de um mundo solidário, democrático, plural e justo, voltado para o resgate dos direitos humanos e dignidade humana e a conseqüente conquista de bem estar e qualidade de vida para todos os humanos; proposta que converge integralmente com o conteúdo social da DUBDH. O compromisso com os mais frágeis fez Freire propor uma educação crítica, problematizadora, que favoreça a todos os humanos nos seus processos permanentes de conscientização e busca de humanidade;

Trata-se de apostar numa uma educação que possibilite aos humanos uma interação autêntica, de modo que todos possam “explorar maneiras de viver, solicitar as virtualidades de cada um, experimentá-las para o bem comum, oferecer a todos a oportunidade de desenvolver suas capacidades (...), mostrar sua própria vulnerabilidade, procurando o que sempre há para aprender uns dos outros” ⁽⁹⁾ (p. 95), enfim, uma educação que promova a superação da consciência ingênua e o desenvolvimento da consciência crítica e que, portanto, permita aos oprimidos perceber os condicionamentos a serem enfrentados, na luta por autonomia e liberdade ⁽⁵⁾. Um dos aspectos fundamentais na luta por liberdade dos oprimidos e na restauração de suas dignidades roubadas, na perspectiva de Freire, é que ninguém se conscientiza sozinho e ninguém conscientiza ninguém. A conscientização, que pode conduzir a libertação, é um processo coletivo e solidário; resultado de uma contínua e solidária comunhão coletiva. Nota-se que a libertação não deve ser encarada como uma conquista pessoal; ninguém se libertará sem a ajuda do outro; ao mesmo tempo em que a liberdade não ocorrerá, se de fato ela não se estender a absolutamente todos os humanos.

Nota-se, portanto, que a solidariedade é, na perspectiva de Freire, um elemento imprescindível para a libertação e a construção de um mundo com justiça social. Este princípio, também presente na DUBDH (art. 13), é um dos pressupostos éticos centrais na proposta libertadora de Freire; sua indignação frente as injustiças e violências praticadas contra os mais frágeis se fez presente em praticamente todos os seus escritos. Já na “Pedagogia do oprimido”, publicado em 1974 no Brasil, ao afirmar que “ninguém pode ser autenticamente, proibindo que os outros sejam” ⁽⁴⁾ (p. 86), o autor revela sua insatisfação com a lógica individualista, que robustece os donos do poder em detrimento das vítimas excluídas do sistema capitalista, forçando-os a desumanização.

A preocupação com o outro e a sua necessidade ética de lutar pela humanidade de todos, acompanhou Freire durante toda a vida; no seu mais recente livro póstumo, Pedagogia da Tolerância, ele afirma a urgência de “mudar um mundo onde há milhões de brasileiros morrendo de fome. E eles não deixarão de morrer de fome, a não ser que a gente mude as estruturas políticas, econômicas, ideológicas,

do país e da sociedade” ⁽⁷⁵⁾ (p. 236-237) e conclama, mais uma vez, a todos para lutar por um mundo mais justo e igualitário.

Para Freire, o antagonismo de classe presente na relação opressor/oprimido é a demonstração clara da negação do compromisso solidário com a vida de todos, o que caracteriza-se numa relação necrófila; a vida fica prejudicada, diminuída ou banalizada, na medida que é impossível qualquer realização, tendo como base a recusa do mesmo direito para o outro. Sendo assim, oprimidos e opressores se desumanizam na medida em que estão proibidos de ser; os oprimidos, devido as condições degradantes de vida; os opressores, por conta da violência praticada contra os oprimidos, usurpando-os dos seus direitos de *ser mais*⁽⁴⁾. Vale ressaltar que, embora a libertação seja uma tarefa dos oprimidos, Freire deixa claro que não se trata de lutar para inverter os papéis, tornando os opressores, oprimidos e vice-versa. Compete aos oprimidos lutar pela própria libertação, estendendo a liberdade conquistada inclusive aqueles que oprimem, liberando-os da tarefa inautêntica de negar a liberdade dos outros. Neste ponto, expresso na sua “*Pedagogia do oprimido*”⁽⁴⁾, Freire demonstra a radicalidade ética de seu projeto político; não cabe em Freire lutas raivosas, ressentidas, que reproduzam e perpetuem violências e discriminações.

Ao contrário, o discurso de Freire é uma defesa incondicional a favor da humanidade, alimentado pela crença de que a mesma possa romper com a lógica corrosiva da ética de mercado e apostar na amorosidade e solidariedade constitutivas da sua vocação natural⁽⁴⁾. Na verdade, Freire aposta na solidariedade como antídoto a todos os males; a solidariedade para ele, seria o combustível necessário para a superação de toda injustiça e violência inerente a um sistema excludente, que coloca o lucro acima do bem estar da maioria das pessoas no mundo; assim, ele dedica a sua Pedagogia do oprimido aos excluídos ou vítimas do sistema, que sofrem a desumanização e aos que se solidarizam com suas lutas⁽⁴⁾.

Freire percebeu que os oprimidos, a principio mergulhados numa consciência mítica da realidade; totalmente imersos na ideologia do opressor, precisarão da ajuda e da solidariedade de intelectuais, educadores ou quaisquer grupos comprometidos e em melhor condições para contribuir com suas lutas por libertação.

Mas não se trata, segundo Freire, de uma solidariedade paternalista, praticada por caridade ou pena; pois desse modo, não se favorece a transformação da realidade opressora em que o oprimido está inserido. Vale destacar que “a solidariedade social e política de que precisamos para construir uma sociedade menos feia e menos arestosa (...)” ⁽⁵⁾ (p. 42), proposta por Freire, converge com o que com Selli e Garrafa ⁽⁴⁴⁾ chamam de uma solidariedade crítica, que tem como pressuposto fundamental a participação democrática das pessoas em sociedade, sem relações de dependência ou interesses em beneficiar interesses particulares; ao contrário, trata-se de oferecer ao outro, ferramentas concretas para que o mesmo possa, a partir de si mesmo, sair da situação de fragilidade em que se encontra imerso, conduzir a construção de sua autonomia e, com muita força e indignação, tomar para si a tarefa de lutar, continuamente, pela sua liberdade e de seus companheiros.

Em consonância com Freire, A DUBDH, no seu artigo 13: “*Solidariedade e Cooperação*”, afirma a solidariedade entre os seres humanos como algo que deva ser permanentemente estimulado. Na verdade, sem solidariedade a chance de conquistar a liberdade para todos, como propunha Freire, é praticamente inexistente. É justamente por conta da falta de solidariedade, que se sustenta a lógica de mercado; ao promover a competitividade exacerbada e o individualismo, a ética capitalista enfraquece a luta coletiva e, desse modo, contribui para a perpetuação do *status quo* e a degradação dos modos de vida de milhões de pessoas no mundo ⁽⁷⁵⁾.

Aqui se evidencia, mais uma vez, o caráter de complementaridade entre os artigos da Declaração sobre bioética; pensar as condições indignas a que estão submetidos tantos excluídos sociais, significa necessariamente pensar as reais possibilidades de construção de um mundo igualitário, equitativo e pautado na busca de justiça social; daí a necessidade de que se desenvolva um projeto de uma educação “ [...] a serviço da seriedade da rigorosidade ética, da justiça, da firmeza do caráter, do respeito às diferenças, engajada na luta pela realização do sonho da solidariedade” ⁽⁷⁹⁾ (p. 34); um projeto de educação, onde a vida humana possa ser vista sem exclusão, levando em conta as liberdades substantivas que as pessoas desfrutam, bem como suas capacidades de se responsabilizar pelas escolhas

feitas⁽⁹⁵⁾ e de se solidarizar com as necessidades dos outros, sem contudo negar-lhes as suas diferenças e singularidades.

Em suma, a *ética universal do ser humano*, proposta por Freire⁽⁵⁾, ao apostar na solidariedade como componente indispensável para que os oprimidos libertem-se, propiciando a liberdade de toda a humanidade, elimina qualquer possibilidade de ser apontada como essencialista, apriorística ou formal; o seu caráter universal se fundamenta na eticidade inerente a Presença histórica e relacional⁽⁷¹⁾ de homens e mulheres no mundo. A ética, nessa perspectiva, se distancia de quaisquer formalismos e se constitui como possibilidade histórica da realidade concreta e da luta por libertação do ser humano das condições de opressão e desumanização. Trata-se de uma ética em defesa da vida, especialmente a favor da vida humana e contra todas as formas de violência e opressão.

6. DISCUSSÃO (PARTE 2):

6.1 DISCUTINDO A BIOÉTICA DE INTERVENÇÃO (BI) A PARTIR DA PEDAGOGIA DA LIBERTAÇÃO (PL) DE FREIRE, EXPRESSA NOS RESULTADOS ENCONTRADOS.

Garrafa incorporou pela primeira vez à Bioética de Intervenção (BI), uma categoria imprescindível da obra de Freire: Libertação, apresentada no seu texto: "Inclusão Social no Contexto Político da Bioética" (2005b)⁽¹⁰⁾; iniciando, a partir de então, uma aproximação entre as categorias sociais propostas nas obras do pedagogo em questão com a perspectiva em construção de uma bioética interventiva, plural e necessariamente atenta as condições de vida dos mais frágeis e socialmente desamparados.

Vale ressaltar que foi justamente a partir do estreitamento na relação entre a (bio) ética de Freire e a proposta de uma bioética pública, politizada e preocupada com as questões macro que afetam milhares de vida em todo mundo, que nasceu a idéia deste estudo: "A bio(ética) Universal na Obra de Paulo Freire", com a proposta de analisar a obra de Freire, tendo como referencia de estudo a Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos da Unesco. O trecho do pedagogo citado por Garrafa ⁽¹⁰⁾ e abaixo apresentado, revela sobremaneira a aproximação existente entre as perspectivas da Bioética de Intervenção e as idéias desenvolvidas por Freire, aqui agrupadas aleatoriamente sob a denominação de Pedagogia da Libertação (PL)⁽⁴⁻⁶⁾

Daí o tom de raiva, legítima raiva, que envolve o meu discurso quando me refiro às injustiças a que são submetidos os esfarrapados do mundo. Daí o meu nenhum interesse de, não importa que ordem, assumir um ar de observador imparcial, objetivo, seguro, dos fatos e dos acontecimentos. Em tempo algum pude ser um observador 'acinzentadamente' imparcial, o que, porém, jamais me afastou de uma posição rigorosamente ética. Quem observa o faz de um certo ponto de vista, o que não situa o observador em erro. O erro na verdade não é ter um certo ponto de vista, mas absolutizá-lo e desconhecer que, mesmo do acerto de seu ponto de vista é possível que a razão ética nem sempre esteja com ele. O meu ponto de vista é o dos 'condenados da Terra', o dos excluídos. (Freire, 1997:14, citado por Garrafa 2005b:128)

A BI e a PL assumem, portanto, a mesma luta a favor dos que sofrem a exclusão, a discriminação e a violência que perpassam o mundo contemporâneo. Assim, a BI incorporou ao seu discurso e prática um dos aspectos mais importantes da proposta política de Freire: a compreensão de que homens e mulheres são sujeitos históricos, corpóreos, cuja natureza está permanentemente em construção, por se fazer ⁽⁹⁰⁾, o que resulta na compreensão de que o conhecimento é produção humana e, como tal não deve ser absolutizado, o que significa que não há verdades absolutas, estanques, eternas; compete, portanto, a homens e mulheres a tarefa de, como seres históricos, se apropriar criticamente da realidade, tomando consciência do seu potencial criativo, movido pelo dinamismo da *práxis* (ação/reflexão), da curiosidade e da criatividade resultante do processo de humanização que se dá ao longo da existência humana.

Na prática, a BI percebeu, como Freire, que uma postura crítica dos cidadãos frente a si mesmos, a realidade e ao conhecimento, pode contribuir para que os mesmos assumam a luta por um mundo voltado para o bem estar de todos e não somente de uma minoria, que se robustece às custas da exploração e do sofrimento dos demais. A expectativa de Freire, em consonância com a BI é que, ao tomar consciência da realidade, homens e mulheres alienados se reabasteçam de esperança⁽⁶⁾, podendo, desse modo, ver com seus próprios olhos e desenvolver, por si mesmos, a capacidade de projetar suas vidas para que efetivamente atendam a seus interesses e necessidades individuais e coletivas.

Na BI, esta tomada de consciência, seguida por um processo de conscientização permanente, em busca de superação, pode resultar na problematização de esquemas de receitas e modelos éticos, antes meramente copiados para serem seguidos acriticamente. A BI chama a atenção para a necessidade de substituir soluções pensadas mecanicamente, por propostas ou planos conectados aos contextos diversos da realidade em análise, ao mesmo tempo em que defende que as decisões passem a ter por base estudos sérios e profundos dos problemas específicos vivenciados pelos diversos sujeitos em suas próprias realidades ⁽³⁾.

Se para Freire essa atitude crítica significa a oportunidade de cada ser humano honrar a sua condição histórica e relacional no mundo, no caso da BI tem como consequência mais imediata a recusa à assimilação acrítica da Teoria dos Princípios⁽³⁾, também conhecida como principalismo. A BI defende, como Freire, que não existem soluções prontas, pré-fabricadas e determinadas para os problemas detectados, a revelia da *práxis* daqueles que os vivenciam. Concretamente, para a BI, é imprescindível que os países do hemisfério Sul do mundo assumam o papel de protagonistas de suas vidas e, desse modo, comecem olhar suas realidades com seus próprios olhos e a pensar seus problemas e possíveis soluções para os mesmos com os próprios cérebros⁽³⁾.

Segundo Freire, qualquer iniciativa que desconsidere a vocação dos seres humanos, como presenças corpóreas conscientes no mundo, vocacionadas ao diálogo, à participação, responsabilidade, é castradora e inautêntica⁽⁷¹⁾. Neste sentido, a aposta da BI, de modo similar às propostas contidas na PL de Freire⁽⁵⁻⁷⁾, é justamente na capacidade de crítica como alternativa à busca de soluções para os problemas bioéticos; a BI, tanto quanto Freire, se recusa a tratar as questões relativas à vida das pessoas com indiferença e falta de compromisso, a partir de fórmulas prontas, importadas sem o devido “filtro” de outras realidades e latitudes.

A luta da BI, em concordância com Freire, é para que os países do sul tomem consciência de suas próprias realidades e cada ser cidadão, a seu modo, tome para si a tarefa de construir coletivamente uma sociedade plural e democrática que, sendo dona de si mesma, tenha os cidadãos como sujeitos protagonistas de suas vidas e de suas histórias. Trata-se de uma sociedade disposta a se apropriar do seus saberes e poderes, se descolonizando⁽²⁴⁾ e, portanto, cortando as correntes ideológicas que prejudicam seu desenvolvimento, tornando-a objeto de interesses estranhos, desvinculados dos seus próprios modos de vida⁽⁷¹⁾; enfim, uma sociedade que se auto-liberte da sombra do opressor e se recuse a assimilar a sua cultura e nela aventurar-se; comprometendo-se a fazer suas as formas de pensamento dos burgueses colonizadores⁽⁹³⁾; uma sociedade disposta a emancipar-se ou libertar-se, jamais se conformando com a condição de dependência, típica de grupos que não existem para si, mas exclusivamente para atender aos interesses de outros⁽⁹²⁾.

A BI estabelece, portanto, uma parceria com Freire, a favor dos excluídos, dos mais frágeis e chama para o debate e reflexão sobre os problemas sociais que afetam a vida das pessoas que vivem em condições iníquas de saúde, educação, transporte, emprego etc. Concretamente, frente às iniquidades moralmente inaceitáveis, que diminuem sobremaneira as chances de vida das pessoas mais pobres⁽²⁶⁾, a BI defende para o setor público e coletivo, ações equitativas, capazes de responder à necessidade de justiça social, contemplando os direitos fundamentais do maior número de pessoas, pelo maior tempo possível e que resultem nas melhores consequências⁽⁹⁶⁾. Nesse sentido, a BI, propõe a equidade como ponto de partida para a construção de sociedades igualitárias ⁽³⁵⁾, democráticas e livres, na medida em que ações equitativas podem favorecer o reconhecimento das diferenças, possibilitando que as pessoas sejam atendidas de acordo com seus contextos e reais necessidades.

A proposta da BI configura-se, portanto, uma alternativa ética para que se pense os problemas sociais, até então pouco tratados pela bioética tradicional. Assim, ao constatar o caráter superficial da aplicação dos quatro princípios para assegurar o respeito aos direitos fundamentais das populações mais pobres, aproxima-se da Bioética Global de Potter, com a perspectiva de desenvolver-se a partir de uma visão ecológica e cotidiana, sem perder de vista a necessidade de promover – em parceria com Freire - a libertação e a proteção da América Latina; trata-se de uma bioética intercultural, que favorece os debates sociais na busca de soluções para os problemas concretos; enfim, uma ética institucional e política, habilitada a pensar criticamente a pobreza, a justiça, a igualdade na saúde e que, portanto, transcende a bioética clínica ⁽⁹⁷⁾.

Dito de outro modo, em sintonia com a PL de Freire, a BI chama atenção para a necessidade de crítica, frente ao fato de que as decisões políticas dos países periféricos são afetadas pelo fundamentalismo econômico gerado pela globalização desordenada e unilateral; a ética de mercado imposta acaba por determinar que as populações pobres continuem na pobreza e na discriminação social, enquanto os países centrais vão se fortalecendo econômica e politicamente ⁽⁹⁸⁾. O fato é que, após quatro décadas de predominância do modelo principalista, a BI surge como

uma das correntes da nova bioética latinoamericana, oferecendo aportes importantes na busca de soluções para os problemas persistentes que afetam os países em desenvolvimento⁽⁹⁹⁾

Segundo a BI, a busca da inclusão do pensamento político de Freire na bioética pode contribuir para fundamentar as discussões éticas em saúde, favorecendo medidas de inclusão social e estimulando a construção de sistemas sanitários mais adequados e acessíveis. Em outros termos, a incorporação dos referenciais teóricos trabalhados por Freire na bioética pode democratizar as discussões, promover mais participação e ajudar a criar ambientes públicos favoráveis à concretização de realidades sociais mais solidárias, com mais qualidade de vida para as populações excluídas⁽¹⁰⁾.

A BI, portanto, se recusa a adotar uma postura de passividade frente às iniquidades socioeconômicas que tão fortemente impactam a vida de boa parte das pessoas, especialmente nos países em desenvolvimento. Preocupada, como a PL, com os excluídos do sistema produtivo e com aqueles indivíduos cujos padrões de sobrevivência não atendem a critérios mínimos do que se entende por qualidade de vida, a BI chama a reflexão, o debate, mas principalmente chama a militância para a luta pela transformação da sociedade, em busca de justiça e liberdade para todos.

Evidencia-se que o aspecto que mais aproxima a BI da PL de Freire, é que tais teorias se constituem como projetos ético-políticos em defesa das populações vulneráveis, especialmente aquelas em situação de desamparo tanto pelo agravamento das desigualdades e iniquidades globais, quanto a nível local, pela ausência do Estado em setores que requerem indispensável atuação pública. Ambas as teorias denunciam a realidade desfavorável em que se encontram os excluídos do sistema capitalista, ao mesmo tempo em que ambas sinalizam a possibilidade da mudança social, através da ação solidaria em prol dos que desprovidos ou socialmente desamparados.

A perspectiva da BI é, em outros termos, de contribuir para que os cidadãos se conscientizem da realidade e percebam as reais possibilidades de modificá-la; assim, politiza o debate, com o intuito de fortalecer os laços entre os cidadãos, ampliar a noção coletividade e de pertencimento a uma mesma sociedade,

reiterando a importância do compartilhamento em prol da busca de soluções públicas e coletivas, a partir da construção solidária de alternativas que atendam as necessidades de todos ⁽¹⁰⁾. Para a BI, especialmente a partir da Declaração sobre Bioética e Direitos humanos, a bioética pode lutar pelo “empoderamento, pela libertação e pela emancipação dos condenados da terra” ⁽¹⁰⁾ (p. 131).

Nota-se que, a partir da sua aproximação com Freire, a BI assume mais explicitamente a necessidade de luta coletiva não somente pelo reconhecimento das injustiças, mas principalmente pela conquista concreta da autonomia e liberdade de homens e mulheres no contexto do mundo contemporâneo. A BI – como ética aplicada e socialmente comprometida – reforça a territorialidade política da bioética, estimulando a bioética tradicional, até então voltada exclusivamente para os conflitos biomédicos e biotecnológicos, a comprometer-se com os problemas concretos dos desamparados, especialmente com a realidade dos povos do hemisfério Sul do mundo.

Um ponto central da presente discussão, portanto, é o caráter ético-político presente nas duas teorias aqui estudadas. Freire, embora não tenha dedicado um livro especificamente à (bio)ética, traz em suas obras um forte apelo ético a favor das diferentes expressões de vida, em toda sua plenitude ⁽⁶⁾ e na defesa incondicional da dignidade humana e dos direitos humanos fundamentais. Assim, na sua obra mais conhecida “Pedagogia do oprimido”, o autor declara-se comprometido com os esfarrapados do mundo e aos que com eles se solidarizam e com eles lutam por um mundo mais humano e mais justo ⁽⁴⁾. O autor anuncia, desse modo, que a causa dos excluídos é também sua própria causa, devendo se estender como justificativa para a luta de todos aqueles que conseguem – apesar de todo individualismo e competitividade do sistema capitalista - se indignar com as injustiças e as maldades de um mundo movido pela lógica do consumo; onde o ter se sobrepõe ao ser; onde a indiferença e o desamor acaba por corromper a natureza humana, desviando-a da sua vocação histórica para a generosidade e a solidariedade ⁽⁴⁾.

Nesse sentido a perspectiva crítica de Freire é fundamental. A liberdade não será dada de presente, nem muito menos a autonomia. Para que os países do sul

se descolonizem, é imprescindível reconhecer que o conhecimento, devido seu caráter mutável e dinâmico, exigirá sempre dos que dele necessitam que o dominem, que se apropriem da realidade a ser conhecida, sem jamais descuidar da necessidade de assumir uma posição crítica, ética, inquietante e criativa. Nas palavras de Freire, “(...) se realmente queremos superar os desequilíbrios entre Norte e Sul, entre poder e fragilidade, entre economias fortes e economias fracas, não podemos prescindir da ética” ⁽⁷⁹⁾ (p. 130) universal do ser humano; uma ética que tenha como base a defesa dos direitos fundamentais de todos os seres humanos; que assuma o compromisso solidário de lutar pelo resgate da dignidade humana e a consequente construção de um mundo socialmente mais justo, inclusivo e igualitário.

A BI, ao chamar para si a responsabilidade da crítica, o faz por perceber, como Freire, que qualquer ação que leve os seres humanos à passividade e à mecanização, que não exija o mínimo de elaboração e reelaboração, resultará necessariamente num saber superficial que tenderá a atrofiar e corromper a vocação humana para o debate, para o contraditório, para a práxis ⁽⁵⁾. Por isso, a BI, ao perceber o caráter insuficiente da bioética principialista e constatar que as necessidades dos mais frágeis eram até então desconsideradas nas discussões bioéticas em todo mundo, assumiu a responsabilidade de problematizar e pluralizar tal área de conhecimento, tornando-a mais adequada à diversidade e complexidade dos problemas que afligem, especialmente as populações pobres da banda Sul do mundo ⁽²⁴⁾.

Assim, a BI incorpora ao seu discurso categorias até então pouco utilizadas pela bioética tradicional, como conscientização, empoderamento, emancipação, responsabilidade, solidariedade, compromisso etc., na perspectiva de ampliar e politizar o campo de ação de tal área de conhecimento, distanciando-se do caráter aparentemente imparcial ou neutro, proposto pelo chamado principialismo ^(3, 10), se aproximando cada vez mais da defesa dos mais frágeis ou dos desamparados do sistema capitalista, tão amplamente defendidos por Freire. Evidencia-se, portanto, a oportunidade de se traçar um paralelo entre a BI e a PL de Paulo Freire, na medida em que o humanismo proposto pela PL, fundado na luta a favor dos excluídos

sociais, vai ao encontro dos preceitos que norteiam a BI. Segundo Garrafa & Porto (35),

...os efeitos nefastos, políticos e econômicos de um sistema que vulnerabiliza e vitimiza o cotidiano de milhões de pessoas há mais de meio século são impostos em nome da liberdade. A apropriação espúria das idéias de liberdade e igualdade as transforma em instrumentos ideológicos de dominação e exploração, legalizados por medidas políticas e sanções econômicas que aprisionam e submetem (p. 43).

Nota-se, portanto, que a BI, como uma bioética comprometida com o social; preocupada com os necessitados ou vulneráveis, está intrinsecamente relacionada com um pensamento latino-americano e, especialmente, com a PL de Freire. Trata-se de uma bioética mais crítica, politizada e militante, voltada para a construção de uma ética desalienante. Tanto a BI quanto a PL tem como uma das principais metas promover a construção democrática de “um mundo menos feio, em que as desigualdades diminuam, em que as discriminações de raça, de sexo, de classe sejam sinais de vergonha [...]”⁽¹⁰⁰⁾(p. 27); um mundo em que as pessoas não sejam prejudicadas nos seus processos de humanização e impedidas de amar, de bem-viver⁽¹⁰¹⁾, de sonhar e de ter esperança, por conta do predomínio do discurso fatalista da globalização e do neoliberalismo.

A BI, como Freire, manifesta-se claramente a favor da luta pela libertação dos oprimidos; na tentativa de contribuir para a superação das injustiças, da miséria, da fome, da “malvadez” dos donos do poder. Ambas as teorias são, portanto, defensoras da liberdade e da autonomia de todos os seres humanos, mas tanto uma quanto a outra tem consciência de que a libertação não será resultado de ações individualistas, mas de uma relação afetiva com os outros, como consequência da solidariedade para com os vulneráveis e do compromisso em lutar pelo resgate de suas dignidades. A solidariedade com os que estão a margem, não somente do consumo, como de serviços essenciais como saúde, educação, segurança etc. ; é pressuposto fundamental que as transformações sociais se concretizem; daí a necessidade de se firmar um compromisso irrevogável com todos os que sofrem com discriminação e estigmatização, para que juntos, possam se engajar na construção de um mundo socialmente mais justo.

Um outro ponto em comum entre a PL e BI é a recusa da solidariedade assistencialista praticada por aqueles que, por não acreditarem na capacidade dos excluídos ou por pena, acabam diminuindo - com suas ações paternalistas - as possibilidades de transformação efetiva da realidade e prejudicando a modificação da realidade opressora em que o oprimido está inserido. A solidariedade de que necessitam os oprimidos é crítica ⁽⁴⁴⁾ e mobilizadora, tendo, portanto, como eixo norteador a participação democrática das pessoas em sociedade, sem relações de dependência ou interesses em beneficiar a si ou a outrem em particular.

Trata-se de uma solidariedade que tenha o objetivo de oferecer ao outro, ferramentas concretas para que possa, com seu próprio esforço, sair dignamente da situação de vulnerabilidade em que se encontra. O combustível para que ações solidárias, numa perspectiva crítica, aconteçam, é o respeito ao outro, mas não somente, é imprescindível, que se mantenha sempre alerta o interesse neste outro, sem perder de vista a necessidade de escutá-lo, de compreender a “maneira como lida com os incômodos de sua condição, com as capacidades de seu ser(...) para discernir o que há nele que possa solicitar minhas próprias virtualidades e para me apropriar do que há em mim que possa solicitá-lo” ⁽⁹⁾(p. 96)

A solidariedade, nessa perspectiva crítica, pode funcionar como promotora da construção de um novo ordenamento social e esse é também um aspecto importante de aproximação entre a PL e a BI. Ambas as teorias acreditam na construção de um mundo mais justo e solidário; ambas as perspectivas pensam ser possível que os mais frágeis, mesmo pressionados pela injustiça e pela malvadez da ideologia dominante de mercado, lutem individual e coletivamente, para a construção de uma sociedade plural, tolerante, inclusiva; enfim, uma sociedade pautada na solidariedade ^(7, 79). Esta solidariedade deve ser construída como parte de um projeto educativo público, social e politicamente comprometido, que se preste ao desenvolvimento de disposições, que favoreça o exercício contínuo da participação, do diálogo e da democracia, o que, necessariamente, resultará na responsabilidade e engajamento de cada cidadão, de modo que a ação individual, uma vez pautada na generosidade de cada um consigo mesmo, possa implicar no afeto e no interesse pelo bem estar e felicidade dos outros ⁽⁷⁾.

Dito de outro modo, a BI e a pedagogia política de Freire partilham do mesmo compromisso com a liberdade, agregado ao respeito pela alteridade, ao desejo de resgatar princípios que garantam a dignidade humana, a indignação contra as injustiças; enfim, a necessidade de busca pela justiça social ^(79, 100, 102). Para tanto, ambas as teorias concordam que a educação pública é o caminho para a efetiva transformação da sociedade. A educação é vista tanto por Freire, quanto pela BI, como uma das formas mais eficazes de intervenção no mundo. Ao apostarem na educação como estratégia de mudança ^(94,103), a BI e a PL parecem dispostas a contribuir para que homens e mulheres, como “corpos conscientes” no mundo, façam as suas próprias histórias e definam seus próprios destinos, não se deixando determinar por olhares e interesses alheios.

Em suma, a BI e a PL concordam que a utopia de uma educação crítica pode fazer diferença na vida dos oprimidos, nas suas tomadas de consciência e nas suas lutas por reconhecimento de suas dignidades e de recuperação de seus direitos fundamentais. Em suma, como propostas políticas engajadas com os mais frágeis, a BI e a PL conclamam todos os cidadãos a intervir na realidade, assumindo a luta por um mundo pautado nas éticas do compromisso e da solidariedade, em busca pela cidadania e pelo respeito aos direitos de todas as pessoas e grupos de construir suas vidas com dignidade, autonomia e liberdade.

Para tanto, faz-se necessário o estabelecimento de uma parceria entre educação e bioética; não qualquer educação, nem qualquer bioética; mas uma educação e uma bioética que, a serviço da liberdade, possam transcender aos meros condicionamentos e contribuir para a inventividade e criatividade humanas, de modo que ambas possam promover o debate sobre a condição de homens e mulheres no mundo, bem como sobre suas contradições, suas esperanças e suas possibilidades; uma bioética e uma educação que frente à notória divisão “entre um pequeno número de países ricos e poderosos e uma imensa maioria de populações que vivem na pobreza e na miséria” ⁽⁹⁾ (p. 92), possam fazer a diferença na defesa dos mais desprovidos, se solidarizando com os seus problemas concretos, na luta para, no mínimo, garantir-lhes o acesso às novas tecnologias, o que certamente ajudaria a melhorar suas chances de vida.

7. CONSIDERAÇÕES FINAIS E CONCLUSÕES

Concluir uma pesquisa sobre Paulo Freire certamente não é uma tarefa das mais fáceis, devido à grandiosidade de seu projeto político e a nobreza de suas intenções. Freire foi e continua sendo a voz dos pobres, dos excluídos, dos despossuídos, dos explorados, dos sem voz, dos silenciados da história. Este estudo ousou reinventá-lo, - como era da sua vontade - interpretando-o a partir de um lugar ainda pouco explorado: a bioética. O resultado foi surpreendente, pois Freire foi um ardoroso defensor das diferentes expressões de vida, da alegria, da “amorosidade” da liberdade, da solidariedade, da tolerância, da esperança, da ética, enfim, de todos os valores negadores da morte – no sentido mais amplo que este termo possa significar – valores que possam distanciar homens e mulheres dos discursos fatalistas que desprezam a boniteza da vida em sua plenitude.

Paulo Freire não pensou uma Pedagogia *para* os oprimidos, mas uma Pedagogia *dos* oprimidos, o que fez e continua a fazer uma grande diferença. Apostou na capacidade dos oprimidos, não somente de libertarem-se, mas de libertar inclusive os opressores, da tarefa ingrata e inautêntica de negar aos outros os seus direitos mais elementares, como liberdade e dignidade; ele confiou – apesar de qualquer perspectiva colonialista do saber, do poder e da vida - na veracidade das razões oprimidas e na legitimidade dos saberes dos oprimidos, bem como na justeza de suas lutas por recuperar seus direitos à dignidade, liberdade e felicidade.

Com Freire, a Bioética e, especialmente a BI, tem a oportunidade única de contribuir mais incisivamente – em sintonia com o que enuncia os princípios da DUBDH analisados neste estudo – com a tarefa de retirar da obscuridade as vozes silenciadas pela opressão, pela fome, pela miséria e pelo analfabetismo, sendo o último, gerador de exclusão social e limitador das capacidades e potencialidades humanas, seja no nordeste brasileiro, seja em todo o Brasil, seja no mundo. Dito de outro modo, em parceria com Freire, a Bioética pode desempenhar um papel importante no sentido de oferecer aos “demitidos da vida”, ferramentas para que possam lutar, na perspectiva de que possam deixar de ser apenas “sombras dos outros”.

Os analfabetos, por exemplo, carregam o peso da exclusão, provocada pela falta de uma educação que os favoreça em suas leituras de mundo. Freire percebeu que a escrita para o analfabeto pode ser uma ferramenta importante para que o mesmo possa ler o mundo, sem depender dos outros; realizando o seu desejo ou sonho, de sair da provável passividade em que se encontra, construir sua autonomia, assumir-se como protagonista de sua história e aumentar suas chances de vida. Vale destacar neste ponto, a similaridade da proposta de Freire com o que está prescrito no artigo 14 da DUBDH, ao estabelecer como meta para os países signatários, o fim da marginalização, da exclusão, da pobreza, da fome e do analfabetismo.

O fato é que, a partir da parceria de Freire com teorias como a BI, que dão à devida visibilidade a causa dos excluídos do sistema capitalista, bem como, com o apoio de documentos como a DUBDH; os analfabetos, sem tetos, sem terras, famintos, negros, mulheres, homo-afetivos; enfim, discriminados e estigmatizados de toda ordem, têm a possibilidade de revolucionar o mundo; expulsando de suas consciências, as ideologias dos carrascos que lhes oprimem, para, a partir dessa primeira tomada de consciência, lutar para concretizar a utopia e o sonho de sociedades que não excluam ninguém, em nome do lucro e da malvadez neoliberalista. Nessa perspectiva, todos aqueles que sofrem o peso da exclusão - seja qual for a causa da exclusão - podem se apropriar, como seres conscientes, históricos e relacionais, das ferramentas teóricas analisadas neste estudo; se indignar com a injustiça sofrida e lutar, com todas suas forças, para transformar o mundo, libertando a si mesmos e aos demais de toda e qualquer exploração e desumanização.

Mas como afirma Freire, a liberdade não é um bem que será dado de presente; como já dito, compete aos oprimidos, à busca de superação da contradição que os opõem aos opressores, negando a ideologia dominante e conquistando a libertação de todos e todas. Para tanto, a PL e a BI apostam na capacidade de reflexão/ação de homens e mulheres que, como seres históricos e conscientes, têm todas as condições de, através de um projeto educativo problematizador, transformar o mundo, fazendo-o justo e humano. A BI acredita,

como Freire, que homens e mulheres podem alterar as “situações-limite” ⁽⁴⁾ em que se encontram e num permanente processo de conscientização e busca de autonomia, direcionar a sua práxis para o “inédito-viável” ⁽⁴⁾ e para a efetivação do sonho e da utopia de um mundo sem exclusão, sem violência, sem miséria, sem fome e sem pobreza, ou, em outros termos, um mundo pautado na justiça social, na igualdade de direitos e na distribuição equitativa de recursos e bens fundamentais. A busca de justiça social, como projeto fundante da dignidade e liberdade humana, é o que efetivamente aproxima a PL da construção de uma bioética plural, comprometida com os mais frágeis. A libertação proposta por Freire, em parceria com a BI, significa um corte austero e radical na lógica de mercado, que permita o compromisso irrevogável com uma ética universal que contemple a todos os oprimidos, livrando-os das amarras que os vitimizam, na medida em que os impede de ter consciência crítica dos projetos imperialistas a que estão submetidos.

Ao propor que os oprimidos assumam a luta por um mundo mais justo e mais solidário, Freire anuncia, esperançosamente, a possibilidade de construção coletiva de uma realidade nova, pautada no que ele denomina de “ética universal do ser humano”; uma ética que, uma vez completamente de acordo com a DUBDH, prioriza a autonomia, a liberdade, o bem estar, a proteção e respeito à integridade dos vulneráveis e a qualidade de vida de absolutamente todos os humanos. Trata-se da mesma ética defendida pela BI, que se opõe frontalmente a ideologia de mercado, pois tem como base a “amorosidade” para com mundo, a alegria frente à “boniteza da vida”, a solidariedade com os outros e a esperança mediante a necessidade e o compromisso de transformar a realidade, caso ela não favoreça a todos e todas.

O que Freire propõe, em síntese, é que se rompa com o processo histórico de opressão e dominação que submete os oprimidos a condições desumanizadoras ⁽⁴⁾. Para tanto, trata-se de enveredar por caminhos alternativos que possibilitem a todos uma postura ético-política que sirva como fio condutor para a construção de uma nova história, mais humana, que respeite a presença de homens e mulheres no mundo, para o mundo e com o mundo. Este caminho pressupõe liberdade como meio e como finalidade e constitui-se como já dito, num movimento dialético que rompe com a opressão e constrói a libertação; movimento este comprometido com a

causa dos que sofrem e com a justa necessidade de suprimir o sofrimento, substituindo- o pelo reconhecimento de seus direitos legítimos de ser gente; de se humanizar e de pensar sonhos possíveis e realizáveis.

Para Freire, ninguém luta para um dia conquistar a liberdade como resultado isolado da luta. A luta é a própria materialização em curso da liberdade; ao lutar, homens e mulheres vão se fazendo e se refazendo historicamente e este processo relacional, em busca de libertação, se confunde com o próprio fluir da humanização, do qual ninguém deve ser excluído. Por conta disso, a conscientização e libertação a que Freire se refere são acontecimentos históricos eminentemente solidários: ninguém se conscientiza, se educa ou se liberta sozinho. Em conexão com os artigos da DUBDH, que estimulam a solidariedade, responsabilidade social e respeito pelos saberes e culturas dos outros (artigos 8, 12 e 14), Freire defende que a liberdade de um dependerá sempre da liberdade de todos; daí a necessidade de que se firme um compromisso coletivo com a mudança estrutural da sociedade; mudança esta que jamais se configure como uma ofensa a autonomia, a dignidade e/ou “substantividade” de ninguém.

Este estudo teve a pretensão explícita de resgatar o pensamento político de Freire; um Freire militante, combativo e indignado com as injustiças; e assim o fez por reconhecer neste Freire intenções semelhantes aos propósitos daqueles que - nada imparciais ou indiferentes - fazem uma bioética politizada; aqueles que tomam partido e se comprometem com a causa dos mais frágeis. Mais especificamente, reinventar Paulo Freire neste estudo significou aproximar o seu pensamento político e sua ética, denominada por ele, de universal, de uma bioética também politizada e comprometida com os mais frágeis: a BI, que de modo bastante similar a PL, nasceu justamente da preocupação em resgatar as vozes daqueles que sofrem a dor da exclusão, vendo suas perspectivas de vida, cada vez mais diminuídas e impedidas, por conta da gulodice da ideologia dominante de mercado.

Em síntese, o reconhecimento da injustiça; a indignação frente à exploração, a discriminação e o preconceito; o apelo à necessidade de respeito pela dignidade humana, o respeito pelo pluralismo e diversidade cultural e o desejo de transformar a realidade e amenizar o sofrimento daqueles que estão à margem do sistema

capitalista, dentre outros aspectos, aproximam as abordagens aqui analisadas. Ao explicitar e confrontar os princípios éticos presentes na DUBDH que contribui na fundamentação da BI, com as categorias e temas identificados no contexto da *ética universal do ser humano* de Freire - a partir da análise da trilogia freireana: “Pedagogia do oprimido”, “Pedagogia da Esperança” e “Pedagogia da Autonomia”, que neste estudo funcionou como “senha de entrada” para um mergulho na obra de Freire, como um todo - verificou-se, não somente a riqueza do discurso de autor, como o potencial de sua teoria para a construção de uma bioética comprometida com a banda frágil da sociedade.

Enfim, a liberdade, tão amplamente defendida por Freire, e todos os processos que garantam sua existência - sendo a democracia o principal deles – podem fazer muita diferença, se devidamente incorporados por teorias bioéticas que tenham a pretensão de contribuir para a superação da injustiça e da violência imposta pelo sistema capitalista. Como conhecimento crítico, movido pela práxis e pela construção coletiva do mundo, dela resultante, a bioética tem na PL de Freire, recursos para seguir na luta e na defesa incondicional da busca de justiça e igualdade de direitos, sem jamais abrir mão do respeito à diversidade cultural, ao pluralismo de idéias e de comportamentos.

A expectativa é que este estudo tenha demonstrado o quão frutífera pode ser uma parceria entre Freire e uma bioética que, para além dos limites biomédicos e biotecnológicos, seja capaz de analisar criticamente a si mesma - abrindo a possibilidade de romper com os mitos de saúde, corpos e vidas perfeitos, produzidos pela modernidade – adentrando, desse modo, na árdua e ousada tarefa de pensar a condição humana no mundo, bem como os modos como as sociedades estão organizadas e suas contradições.

REFERÊNCIAS

- 1) Garrafa V. Radiografia bioética de Brasil. *Acta Bioethica*. 2000; 6(1): 163-181.
- 2) Garrafa V. Da bioética de princípios a uma bioética interventiva. *Bioética*, 2005a; 13(1): 125-134.
- 3) Garrafa V. Ampliação e politização do conceito internacional de bioética. *Revista Bioética (Impr.)* 2012; 20 (1): 9-20.
- 4) Freire P. *Pedagogia do oprimido*. 49ª reimpressão; Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974.
- 5) Freire P. *Pedagogia da Autonomia. Saberes necessários à prática educativa*. 41ª reimpressão Coleção Leitura; São Paulo: Paz e Terra, 1997.
- 6) Freire P. *Pedagogia da Esperança: um reencontro com a Pedagogia do oprimido - Notas de Ana Maria Araújo Freire - 16ª Edição*; Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.
- 7) Freire P, Freire AMA, Oliveira WF. *Pedagogia da Solidariedade*. 1ª Ed. São Paulo: Paz e Terra, 2014.
- 8) UNESCO. *DECLARAÇÃO UNIVERSAL SOBRE BIOÉTICA E DIREITOS HUMANOS*. Tradução: Cátedra UNESCO de Bioética da Universidade de Brasília, 2005.
- 9) Kahn A, Lecourt D. *Bioética e Liberdade*. Entrevista realizada por Christian Godin – Tradução José Augusto da Silva – Aparecida, São Paulo: Idéias e Letras, 2007.
- 10) Garrafa V. A inclusão social no contexto político da Bioética. *Revista Brasileira de Bioética*, 2005b; 1(2): 122-132.
- 11) Tealdi JC. *Crítica Latinoamericana: Bioética de los Derechos Humanos*. (Verbetes). En *Diccionario Latinoamericano de Bioética*. Bogotá: UNESCO - Red Latinoamericana y del Caribe de Bioética: Universidad Nacional de Colombia, 2008, pp. 153-156.
- 12) Oliveira AAS. *Bioética e Direitos Humanos – Prefacio de Volnei Garrafa - Edições Loyola: São Paulo. Brasil, 2011*.
- 13) Garrafa V. Porto D. *Bioética de Intervenção*. Verbetes. In: Tealdi JC. *Diccionario Latinoamericano de Bioética*. Bogotá: UNESCO - Red Latinoamericana y del Caribe de Bioética: Universidad Nacional de Colombia, 2008, pp. 161-164.

14. Sfez L. A saúde perfeita – crítica de uma nova utopia. São Paulo, Unimarco: Loyola, 1996.
- 15) Kant I. Fundamentação da metafísica dos costumes. São Paulo: Martin Claret, 2002.
- 16) Anjos MF. A Vulnerabilidade como parceira da autonomia. Revista Brasileira de Bioética. 2006; 2 (2):173-186.
- 17) Buarque de Holanda AF. Novo dicionário Aurélio da Língua Portuguesa. 3ª Edição. Curitiba: Positivo, 2004.
- 18) Kottow M. Vulnerabilidad y protección. Verbetes. In: Tealdi JC. Diccionario Latinoamericano de Bioética. Bogotá: UNESCO - Red Latinoamericana y del Caribe de Bioética: Universidad Nacional de Colombia, 2008, pp. 340-342
- 19) Nussbaum M.C. Fronteiras da Justiça – Deficiência, Nacionalidade, Pertencimento à espécie; tradução de Suzana de Castro, São Paulo; Editora WMF Martins Fontes, 2013.
- 20) Cruz MR, Oliveira SLT, Portilho JAC. A Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos – contribuições do Estado brasileiro. Revista Bioética CFM, 2010; 18(1): 93-107
- 21) Hossne WS. Dos referenciais da bioética – a vulnerabilidade. Revista Bioethikos, 2009; 3(1):41-51.
- 22) Garrafa V, Prado MM. Tentativas de mudanças na Declaração de Helsinque: fundamentalismo econômico, imperialismo ético e controle social. Cadernos de Saúde Pública, 2001; 17(6):1489-1496.
- 23) Porto D. "Derecho al cuerpo propio". (Verbetes) In: Tealdi JC, director. Diccionario Latinoamericano de Bioética. Bogotá: UNESCO - Red Latinoamericana y del Caribe de Bioética: Universidad Nacional de Colombia, 2008, pp. 233-235
- 24) Nascimento WF, Garrafa V. Por uma vida não colonizada: diálogo entre bioética de intervenção e colonialidade. Saúde e Sociedade. 2011, 20(2): 287-299.
- 25) Barata RB. Como e por que as desigualdades sociais fazem mal à saúde. Rio de Janeiro: Ed. Fiocruz, 2009.

- 26) Garrafa V, Costa SIF, Oselka, G. A bioética no século XXI. In: Garrafa V, Costa SIF(orgs.) A bioética no século XXI. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000, pp. 13-23
- 27) Anjos MF. Bioética nas desigualdades Sociais. In: Garrafa V, Costa SIF (orgs.) A bioética no século XXI. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000, pp. 49-65
- 28) Almeida-Filho N. A problemática teórica da determinação social da saúde. In: Nogueira, R.P. (org). Determinação social da saúde e reforma sanitária. Rio de Janeiro: Cebes, 2010.pp. 13-36
- 29) Brasil 2000. Constituição da República Federativa do Brasil. Ed. Revista dos Tribunais, São Paulo.
- 30) Fleury-Teixeira P. Determinação social da saúde e política. In: Nogueira P. (Organizador). Determinação social da saúde e reforma sanitária. Rio de Janeiro: Cebes, 2010, pp. 37-59.
- 31) Vieira-da-Silva LM, Almeida-Filho N. Equidade em saúde: uma análise crítica de conceitos. Cad. Saúde Pública: Rio de Janeiro; 2009, 25(2): S217-S226
- 32) Beauchamp TL, Childress JF. Princípios da Ética biomédica. Tradução Luciana Pudenci. Edições Loyola: São Paulo; Brasil, 2002.
- 33) Sen A. Desigualdade reexaminada. Ricardo Doninelli Mendes, tradutor e apresentador. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora Record, 2008.
- 34) Garrafa V, Oselka G, Diniz, D. Saúde pública, bioética e equidade. Revista de Bioética, 1997; 5(1). pp. 27-32.
- 35) Garrafa V, Porto D. Bioética, Poder e injustiça: por uma ética de intervenção. In: Garrafa V, Pessini L. (Org.) Bioética: Poder e Injustiça. 2ª Ed. Edições Loyola: São Paulo,2004. p. 35-44.
- 36) Sen A. Desenvolvimento como liberdade. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- 37) Garrafa V. Bioética. In: Políticas e Sistema de Saúde no Brasil. Giovanella, L. Escorel, S; L. V. C. Lobato; J. C. Noronha e A. I. Carvalho (orgs.). Cap. 24. 2ª. edição. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz/Cebes, 2012, p. 741-758.
- 38) Foucault M. Vigiar e Punir – História da violência nas prisões. Petrópolis, Vozes, 1987.

- 39) Holand S. Bioética – enfoque filosófico. Tradução de Luciana Pudenci. São Paulo: Centro Universitário São Camilo; Loyola, 2008.
- 40) Arendt H. A condição Humana. Tradução de Roberto Raposo, posfácio de Celso Lafer. 10^o Ed. Rio de Janeiro: Forence Universitária, 2009.
- 41) Arpini A. Ética social, valores y liberación. Verbetes. In: Tealdi JC, director. Diccionario Latinoamericano de Bioética. Bogotá: UNESCO - Red Latinoamericana y del Caribe de Bioética: Universidad Nacional de Colombia, 2008.
- 42) Arendt H. Sobre a violência. Tradução André de Macedo Duarte. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.
- 43) Demo P. Éticas Multiculturais – Sobre a convivência humana possível. Coleção Temas Sociais. Editora Vozes: Petrópolis, 2005.
- 44) Selli L, Garrafa V. Solidariedade crítica e voluntariado orgânico: outra possibilidade de intervenção societária. História, Ciências, Saúde, Manguinhos. 2006. Rio de Janeiro. 13(2):239-251.
- 45) Selli L, Garrafa V. Bioética, solidariedade crítica e voluntariado orgânico. Revista de Saúde Pública; 2005. São Paulo. 39(3):473-478.
- 46) Porto D, Garrafa V. A influência da Reforma Sanitária na construção das bioéticas brasileiras. Ciência e Saúde Coletiva. Rio de Janeiro; 2011: 16(S 1), pp. 719-729.
- 47) Vieira ABD, Monteiro PS. Comunidade Quilombola: análise do problema persistente do acesso a saúde, sob o enfoque da Bioética de Intervenção. Saúde em debate. Rio de Janeiro. 37(99), pp. 610-618.
- 48) Berlinguer G. Bioética cotidiana. Lavínia Bozzo Arguilar Porciúncula, tradutora. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2004.
- 49) Sen A. A idéia de justiça. Tradução Denise Bottmann, Ricardo Doninelli – São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- 50) Singer P. Ética Prática. Tradução Jefferson Luiz Camargo. 3^a Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- 51) Potter VR. Global Bioethics. Building on the Leopold Legacy. East Lansing: Michigan State University, 1998.

- 52) Junges, JR. Bioética: perspectivas e desafios. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 1999.
- 53) Potter VR. Bioethics: bridge to the future. New Jersey: Prentice-Hall, 1971.
- 54) Rede Brasileira de Justiça Ambiental: www.justicaambiental.org.br
- 55) Milano MS. Unidades de Conservação: conceitos básicos e princípios gerais de planejamento, manejo e administração. In Manejo de Áreas Naturais Protegidas. Curitiba, Unilivro, 1993. Apostila, p. 1-62.
- 56) Brasil. Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF, Senado. http://www.senado.gov.br/legislacao/const/con1988/con1988_05.10.1988/art_225_.shtm Acesso em Julho de 2014.
- 57) Jonas H. El principio del resposabilidad: ensayo de una ética para la civilizacion tecnologica. Barcelona: Herder, 1995.
- 58) Reich WT. Encyclopedia of bioethics. N. York: Macmillian Press, 1978. O mundo da Saúde – ano 21, 21(01). Jan/Fev. 1997.
- 59) Junges JR. A proteção do meio ambiente na Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos. Revista Brasileira de Bioética. 2(1), 2006. pp. 21-38
- 60) Garrafa V. Multi-inter-transdisciplinaridade, complexidade e totalidade concreta em bioética. In: Garrafa V, Kottow M, Saada A. (Org.). Bases Conceituais da Bioética – enfoque latino-americano. São Paulo: Gaia, 2006, pp.73-91
- 61) Engelhardt Jr. HT. Fundamentos da Bioética. 2 ed. Tradução: José A. Ceschin. São Paulo: Edições Loyola, 1998.
- 62) Garrafa V. Questões de Bioética. Seminário Internacional sobre Direito e Biodiversidade. Revista do Centro de Estudos Judiciários, nº 8, p. 103-118, mai/ago. 1999.
- 63) Anjos MF. Bioética: Abrangência e Dinamismo. O Mundo da Saúde: Ano 21, 21(01)– Jan/Fev. 1997.
- 64) Schramm RF, Kottow M. Princípios bioéticos en salud pública: limitaciones y propuestas. Cadernos de Saúde Pública, Rio de Janeiro, 2001; 17(4):949-956.
- 65) Schramm RF. Bioética da proteção: ferramenta válida para enfrentar problemas morais na era da globalização. Revista Bioética, 2008; 16(1):11-23.

- 66) Garrafa V, Porto D. Intervention bioethics: a proposal for peripheral countries in a context of power and injustice. London: Bioethics 2003, 17 (5-6):399-416.
- 67) Gonçalves ER, Ramos FRS, Garrafa V. O olhar da bioética de intervenção no trabalho do cirurgião-dentista do Programa Saúde da Família (PSF). Revista Bioética, 2010; 18(1). pp. 225-239.
- 68) Guerrero M.E. Pedagogia Erótica - Paulo Freire y el Ezln. Luis Villoro y Fernanda Navarro, prólogo. 2012.
- 69) Freire AMA. Paulo Freire – uma história de vida. Indaiatuba. São Paulo: Vila das Letras, 2006.
- 70) Gadotti M. Paulo Freire – uma bibliografia. São Paulo: Cortez; Brasília: Instituto Paulo Freire – UNESCO, 1996.
- 71) Freire P. Educação como Prática da Liberdade. 14 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2011.
- 72) Torres CA. Diálogo e práxis educativa – uma leitura crítica de Paulo Freire. São Paulo: Ed. Loyola, 2014.
- 73) Freire P. Conscientização – Teoria e prática da libertação: uma introdução ao pensamento de Paulo Freire. 3ª Edição, São Paulo: Moraes, 1980.
- 74) Sen A & Kliksberg B. As pessoas em primeiro lugar – A ética do desenvolvimento e os problemas do mundo globalizado. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- 75) Freire P. Pedagogia da Tolerância. São Paulo: Editora UNESP, 2004.
- 76) Freire P. Cartas a Guiné-bissau: registros de uma experiência em processo. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.
- 77) Machado, RCF. Autonomia. In: Streck DR, Redin E, Zitkoski JJ. Dicionário Paulo Freire. Belo Horizonte: Autêntica: 2008, pp. 56-57
- 78) Streck DR, Redin E, Zitkoski JJ. Paulo Freire: uma breve cartografia intelectual. In: Dicionário Paulo Freire. Belo Horizonte: Autêntica: 2008, pp.17-26
- 79) Freire P. Pedagogia da Indignação. Ana Maria Araújo Freire, apresentação. Balduino A. Andreola, prefácio. São Paulo: UNESP, 2000.
- 80) Trombetta S, Trombetta LC. Ética. Dicionário Paulo Freire. Belo Horizonte: Autêntica: 2008, pp. 178-180

- 81) Angelim ML. In: Tealdi JC. *Pedagogía de la Liberación* Dicionario Latinoamericano de Bioética. Bogotá: UNESCO - Red Latinoamericana y del Caribe de Bioética: Universidad Nacional de Colombia, 2008, pp. 11-12
- 82) Camargo BV. ALCESTE: um programa informático de análise quantitativa de dados textuais. In: Moreira ASP, Camargo BV et alli. *Perspectivas teórico-metodológicas em representações sociais*. Serge Moscovici, prefácio. João Pessoa: UFPB/Editora Universitária, 2005.
- 83) Kronberger N, Wolfgang W. *Palavras-chave em contexto: Análise estatística de textos* In: Bauer MW, Gaskell G. *Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som – um manual prático*. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2002.
- 84) Ribeiro ASM. *Os homossexuais em busca de visibilidade social [tese]*. Brasília: Instituto de Psicologia, Universidade de Brasília; 2005.
- 85) Shimizu HE, organizadora. *O controle social em saúde na região integrada de desenvolvimento do Distrito Federal e Entorno – RIDE(DF). Uma experiência de construção de participação democrática*. Série Tempus, 2009.
- 86) Freire P. *Cartas a Cristina - Reflexões Sobre Minha Vida e Minha Práxis*. Organizações e notas de Ana Maria Araújo Freire. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2013.
- 87) Godói AMM & Garrafa V. *Leitura bioética do princípio de não discriminação e não estigmatização*. *Revista Saúde e Sociedade*, São Paulo. 2014; 23 (1):157-166.
88. http://portal.mj.gov.br/sedh/ct/legis_intern/ddh_bib_inter_universal.htm Acesso: junho/2014
- 89) Goffman E. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Márcia Bandeira de Mello Leite Nunes (Trad.). 4 edição. Rio de Janeiro: LTC, 2013.
- 90) Porto D, Garrafa V. *Bioética de intervenção: considerações sobre a economia de mercado*. *Revista Bioética*. 2005; 13(1): 111-23.
- 91) IDH - *Relatório do Desenvolvimento Humano- Sustentabilidade e Equidade*, PNUD, 2011.
- 92) Ribeiro D. *O Dilema da América Latina – Estruturas de poder e forças insurgentes*. *Estudos de Antropologia da Civilização*. Petrópolis: Editora Vozes; 1978.

- 93) Fanon F. Os Condenados da Terra. Tradução Enilce Albergaria Rocha, Lucy Magalhães – Juiz de Fora; Ed. UFJF, 2005.
- 94) Freire P. Educação e Mudança. 34 ed. rev. e atual. São Paulo: Paz e Terra, 2011.
- 95) Freire P. Pedagogia do Compromisso – América Latina e Educação Popular. 1ª Edição. Iduaiatuba; São Paulo: Villa das Letras, 2008.
- 96) Fortes PAC. Reflexão bioética sobre priorização e o racionamento de cuidados de saúde: entre a utilidade social e a equidade. Cad. Saúde Pública, Rio de Janeiro, 24(3):696701, mar, 2008.
- 97) Banderas AG. Bioética de Intervención. En: Correa FJL. (Cood.) Bioética y sociedad en Latinoamérica. FELAIBE, Sociedad Chilena de Bioética y Fundación Ciencia y Vida Edita: Fundación Interamericana. Ciencia y Vida 1ª edición: 2012. Santiago de Chile. pp. 71-75
- 98) Castro MS. Bioética, investigación y salud pública, desde una perspectiva social. Revista Cubana de Salud Pública. 2007; 33(1): 1-10.
- 99) Correa FJL. Prólogo - Bioética institucional y social en Latinoamérica En Correa FJL. (Cood.) Bioética y Sociedad en Latinoamérica, FELAIBE, Sociedad Chilena de Bioética y Fundación Ciencia y Vida. Edita: Fundación Interamericana Ciencia y Vida 1ª edición: 2012. Santiago de Chile. pp. 5-6
- 100) Freire P. Política e Educação. 8ª Ed. Revisada e ampliada. Iduaiatuba, SP – Vila das Letras, 2007.
- 101) Bascope CV. El sentido de la muerte en la cosmovisión andina: el caso de los valles andinos de cochabamba. Chungará (Arica) [online]. 2001, 33(2) pp. 271-277.
- 102). Porto D. Bioética de Intervenção: retrospectiva de uma utopia. In: Garrafa V, Porto D, Martins GZ, Barbosa SN (organizadores). Bioéticas, poderes e injustiças: 10 anos depois. CFM/Cátedra Unesco de Bioética da UnB/Sociedade Brasileira de Bioética; 2012. p. 109-26.
- 103) Pires JR, Garrafa V. Educação: nova fronteira da bioética. Revista Ciência & Saúde Coletiva. Rio de Janeiro; 2011 16 (1): pp. 735-745.