

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
FACULDADE DE CIÊNCIAS DA SAÚDE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM BIOÉTICA

CLEIDE BERNARDES

**ANÁLISE FILOSÓFICA DAS CRÍTICAS CONTRA O PRINCIPALISMO NA
BIOÉTICA E SUA RELEVÂNCIA PARA A CONSTRUÇÃO DE UMA BIOÉTICA
BRASILEIRA**

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Bioética pelo Programa de Pós-Graduação em Bioética da Universidade de Brasília.

Orientador: Prof. Dr. Julio Cabrera.

Brasília – DF

2014

Bernardes, Cleide.

Análise filosófica das críticas contra o principlialismo na bioética e sua relevância para a construção de uma bioética brasileira. Brasília, 2014.

Orientador: Julio Cabrera.

Tese (doutorado) – Universidade de Brasília/Programa de Pós-Graduação em Bioética, 2014.

CLEIDE BERNARDES

**ANÁLISE FILOSÓFICA DAS CRÍTICAS CONTRA O PRINCIPALISMO NA
BIOÉTICA E SUA RELEVÂNCIA PARA A CONSTRUÇÃO DE UMA BIOÉTICA
BRASILEIRA**

Tese apresentada como requisito parcial
para a obtenção do título de Doutora em
Bioética pelo Programa de Pós-
Graduação em Bioética da Universidade
de Brasília.

Aprovado em 04 de abril de 2014

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Julio Cabrera (presidente)

Universidade de Brasília

Prof. Dr. Volnei Garrafa

Universidade de Brasília

Prof. Dr. Márcio Fabri dos Anjos

Centro Universitário São Camilo

Prof. Dr. Natan Monsores de Sá

Universidade de Brasília

Prof. Dr. Wanderson Flor do Nascimento

Universidade de Brasília

Prof^a. Dr^a. Aline Albuquerque Sant`Anna de Oliveira

Advocacia Geral da União (suplente)

Dedico este trabalho a todos os meus familiares que contribuíram de alguma forma para a finalização desta etapa de minha vida acadêmica: Ana Maria, Bárbara, Maria, Mariana, Ênio, José Francisco, Graziela, Débora, Luíza, Paulo, Julio César.

À minha irmã Cleusa Andrade por inúmeras leituras, correções de gramática, sugestões; enfim, por seu apoio incondicional, não importando se era um fim de semana, um feriado com os filhos e netos em casa ou uma festa que de repente se transformava em dia de leitura e correção de textos. Muito grata pela paciência e a seriedade com que lidou com as correções e revisão, reconheço sua coragem em fazer imersões em leituras de textos de uma área de conhecimento tão diferente da sua; não deve ter sido fácil, sendo professora de gramática e literatura, ler tanta filosofia e tantos termos específicos.

Dedico especialmente à minha filha, Luana Bernardes Arantes, com um pedido de desculpas pelas ausências em momentos importantes e por meus incontáveis monólogos: Luana, você é muito boa ouvinte, mesmo quando cansada dos seus plantões. No final você faz tudo parecer fácil.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao professor Volnei Garrafa pelo apoio e amizade e por contagiar com seu entusiasmo a todos os alunos e pesquisadores do Programa de Pós-Graduação em Bioética da UnB; incentivando a todos na ampliação dos conhecimentos em bioética, sem distinção de gênero, raça, nacionalidade; dando o exemplo de não aceitar atitudes e palavras opressoras e excludentes.

Ao professor Julio Cabrera pelo tempo dedicado a orientação deste trabalho e a professora Aline Albuquerque; por ampliar a pesquisa com suas contribuições bibliográficas e por sua gentileza e cordialidade nos diálogos no decorrer do trabalho.

Meus agradecimentos aos professores que aceitaram compor a banca para avaliação deste trabalho: professor Volnei Garrafa; professor Márcio Fabri dos Anjos; professor Natan Monsores de Sá e professor Wanderson Flor do Nascimento.

Agradeço a todos os colegas do programa por compartilharem comigo esse período de quatro anos, repleto de inquietações, dúvidas e aprendizado; enriquecido por confraternizações e conversas nas conferências, debates e congressos. Na minha trajetória nesta multiplicidade de culturas e universos conhecida como UnB, aprendi que uma instituição de ensino; além de abrigar exigências curriculares, também deve nos aprimorar no exercício da amizade, do respeito e da tolerância. Para não me demorar em citar muitos nomes de amigos e colegas, cito três para representar a todos: Lízia, Thiago e Regina, pelas nossas tantas conversas. Minha gratidão a Ana Paula, Thaís Fernanda e Joviniano, grandes amigos.

Meus agradecimentos a Vanessa e Camila, pela gentileza e amizade e por nossa fraterna convivência durante o tempo que frequentei a “salinha” de estudos. Agradeço também as secretárias do programa, Shirleide e Dalvina, pela eficiência e gentileza.

A Capes, pelo apoio financeiro na realização desta pesquisa.

“O pensar que não se compromete com a realidade histórica, sendo esta a única realidade que nos foi dada para ser vivida, é um pensar sofisticado, inautêntico e culpável de solidariedade com a dominação imperial e com o assassinato do pobre.”

(Enrique Dussel)

Bernardes, Cleide. **Análise filosófica das críticas contra o princípalismo na bioética e sua relevância para a construção de uma bioética brasileira**. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em Bioética; Universidade de Brasília, DF; 2014.

Esta tese teve como objetivo geral verificar se o princípalismo de Beauchamp e Childress pode ser considerado como um corpo de conhecimento ético intelectualmente rigoroso e, sobretudo universalmente aplicável em culturas diversas, como por exemplo, na América Latina. A abordagem investigativa assumida é claramente filosófica e especificamente meta-ética. O principal recurso metodológico consistiu na análise conceitual de alguns termos usados na literatura bioética, como, em primeiro lugar, a noção de princípio e as suas relações com o sentido e uso desse termo nas teorias éticas surgidas na história da filosofia ao longo dos tempos; e estudar também o próprio termo princípalismo associado às noções de princípio. Além disso, foram analisadas algumas críticas dirigidas contra o princípalismo na bioética, provenientes tanto da Europa e dos EU quanto da América Latina e especificamente do Brasil. A exposição do princípalismo que será tomada como referência é a apresentada no livro *Princípios de Ética Biomédica* publicado pela primeira vez em 1979 e com numerosas reedições. Justifica-se tal análise porque, investigar a correção ou não das críticas ao princípalismo é crucial para decidir se a crítica contra todo e qualquer princípalismo é realmente um caminho viável para a construção de uma bioética brasileira ou se algum tipo de princípalismo poderá ser assumido. Ao analisar a proposta brasileira conhecida como Bioética de Intervenção buscou-se verificar se esta proposta conserva em seu bojo alguma perspectiva princípalista, no sentido plural que procuramos elucidar no decorrer da investigação. Como uma forma de checar esta última possibilidade, indaga-se a pertinência de agregar aos referenciais teóricos da Bioética de Intervenção elementos trazidos da ética da libertação latino-americana representada neste trabalho pela teoria de Enrique Dussel, dado o interesse desta teoria pelo problema das desigualdades, entendendo que a perspectiva de Dussel inclui preocupações por uma identidade própria, comum a todos os países periféricos, e uma crítica contra os imperialismos e suas formas de opressão.

Palavras-chave: Princípio. Princípalismo. Bioética. Bioética Brasileira. Ética da Libertação.

Bernardes, Cleide. **Philosophical analysis of the criticisms against principlism in bioethics and its relevance to the construction of a Brazilian bioethics**. PhD Thesis. Postgraduate Program in Bioethics; University of Brasília, DF; 2014.

This thesis main goal was to verify whether Beauchamp and Childress's principlism can be considered an intellectually rigorous set of ethical knowledge and for the most part universally applied in varied cultures, such as in Latin America. The investigative approach utilized is clearly and specifically philosophical meta-ethics. The main methodological feature was the conceptual analysis of some terms used in the bioethics literature, such as the notion of principle and its relations with the meaning and use of this term in ethical theories that have arisen in the history of philosophy throughout the ages; and also to study the proper term principlism associated with concepts of principle. In addition, some criticisms against principlism in bioethics, both from the U.S. and Europe as Latin America and specifically Brazil were analyzed. The presentation of principlism that will be taken as reference is exposed in the book *Principles of Biomedical Ethics* first published in 1979, with numerous reprints. Such analysis is justified because examine the viability or not of the criticisms of principlism is crucial to decide whether the criticism against any principlism is really a feasible model for the construction of a Brazilian bioethics or some sort of principlism may be assumed. By analyzing the Brazilian proposal known as Bioethics Intervention aimed verify if this proposal holds within it some principlist perspective, in the plural sense that we seek to elucidate in the course of the investigation. As a way to check this latter possibility, investigates the pertinence of adding to the theoretical frameworks of Bioethics Intervention elements originated of Latin American Liberation Ethics represented in this work by Enrique Dussel's theory, given the interest in the problem of inequalities, understanding that the prospect of Dussel includes concerns for a proper, common to all peripheral countries identity and a critique against the imperialists and their forms of oppression.

Key words: Principle. Principlism. Bioethics. Brazilian Bioethics. Liberation Ethics.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

BC	Beauchamp e Childress
BI	Bioética de Intervenção
DUBDH	Declaração Universal Sobre Bioética e Direitos Humanos
EN	Ética à Nicômaco
EU	Estado Unidos
FMC	Fundamentação da Metafísica dos Costumes
MC	A Metafísica dos Costumes
PEB	Princípios de Ética Biomédica
SUS	Sistema Único de Saúde
Unesco	Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
O PRINCIPALISMO BIOÉTICO E SEUS CRÍTICOS	14
1.1 Acerca das noções ética e bioética de princípio e de principialismo.....	14
1.2 O principialismo de Beauchamp e Childress: as origens dos quatro princípios ..	21
1.3. O principialismo e seus críticos: (europeus, latino-americanos e brasileiros)	35
QUATRO CONCEPÇÕES FILOSÓFICAS DE PRINCÍPIO: SUBSÍDIOS PARA UMA VISÃO PLURAL DO PRINCIPALISMO	56
2.1 A noção de princípio em éticas deontológicas.....	56
2.2 A noção de princípio em éticas utilitaristas.....	76
2.3 As éticas de virtudes excluem todas as noções de princípio?	98
2.4 Os princípios na ética da libertação de Enrique Dussel	112
AS CRÍTICAS AO PRINCIPALISMO DE BEAUCHAMPS E CHILDRESS À LUZ DAS TEORIAS ÉTICAS EUROPEIAS E AS POSSIBILIDADES DE UMA BIOÉTICA NÃO PRINCIPALISTA NO BRASIL	132
3.1 Uma análise de algumas críticas ao principialismo de Beauchamp e Childress.	136
3.2 São pertinentes as críticas da Bioética de Intervenção contra o principialismo? Pode ainda a BI ser ela mesma principialista?	149
3.3 Sairia a BI do âmbito do principialismo ao buscar suas bases teóricas na Ética da Libertação?.....	165
CONCLUSÕES.....	174
REFERÊNCIAS	180

INTRODUÇÃO

O objetivo geral do presente estudo é de natureza eminentemente conceitual e filosófica, embora com repercussões práticas no âmbito da bioética. Consiste basicamente numa análise de algumas críticas dirigidas contra o assim chamado “princípioalismo” em bioética, provenientes tanto da Europa e dos EU quanto de América Latina e especificamente do Brasil, tentando descobrir se tais críticas são adequadas e justificadas. A exposição do princípioalismo que será tomada como referência é a apresentada pelos filósofos Tom Beauchamp e James Childress no livro *Princípios de Ética Biomédica* (1), publicado pela primeira vez em 1979 e com numerosas reedições¹. No caso específico do Brasil, a correção ou não de tais críticas é crucial para decidir se a crítica contra todo e qualquer princípioalismo é realmente um caminho viável para a construção de uma bioética brasileira ou se algum tipo de princípioalismo poderá ser assumido. Para levar a efeito este objetivo, será realizado um estudo em detalhe – embora parcial e não exaustivo – dos sentidos do termo “princípio” na história da filosofia europeia e dos tipos de princípioalimos ligados a esses sentidos, assim como as suas relações com a noção de princípio e princípioalismo apresentados no livro PEB, visando situar conceitualmente esta teoria e averiguar se a oposição a ela fecharia as portas para a adoção de outros tipos de princípioalimos, tendo como horizonte a construção das bases conceituais de uma bioética significativa para os problemas bioéticos latino-americanos, e especificamente brasileiros. Em última instância, trata-se de indagar se o caminho princípioalista está ou não totalmente fechado para uma bioética brasileira.

O mencionado livro de BC é um tipo de manual para o enfrentamento de problemas bioéticos e – como já é bem conhecido - está ancorado em quatro (assim denominados) princípios: de beneficência, de não-maleficência, de autonomia e de justiça. Um objetivo específico fundamental do presente trabalho será buscar uma resposta para a seguinte questão: se o princípioalismo bioético de

¹ Neste trabalho utilizaremos preferencialmente a tradução em português da quarta edição da obra de Beauchamp e Childress pela Editora Loyola. Somos cientes de modificações importantes introduzidas nas edições posteriores e estaremos atentos a elas quando isso for relevante para a nossa argumentação, já que o nosso trabalho não é exegético, mas conceitual.

BC, alicerçado nesses quatro princípios, pode ser considerado – tal como seus autores o pretendem - como um corpo de conhecimento ético intelectualmente rigoroso e, sobretudo, universalmente aplicável em culturas diversas, tais como as latino-americanas. Nossa justificativa para este empreendimento consiste em que as críticas ao princípalismo se tornam importantes na medida em que essa discussão poderá contribuir para articular que tipo de base conceitual é mais adequado para uma bioética brasileira.

O principal recurso metodológico deste trabalho consistirá na análise conceitual de alguns termos usados na literatura bioética, como, em primeiro lugar, a noção de “princípio” e as suas relações com o sentido e uso desse termo nas teorias éticas surgidas na história da filosofia ao longo dos tempos; e estudar também o próprio termo “princípalismo” associado às noções de “princípio”. Este método se insere numa abordagem claramente filosófica, e especificamente meta-ética, na qual são estudados críticas e questionamentos feitos ao princípalismo de BC em seus mais de trinta anos de permanência no cenário da bioética em geral, seja por pensadores e estudiosos europeus, estadunidenses ou latino-americanos. No caso dos países da América Latina, entre os críticos do princípalismo de BC destacaremos a proposta brasileira conhecida como Bioética de Intervenção (doravante BI).

A justificativa da escolha de uma perspectiva filosófica para o presente trabalho – deixando de lado o fato biográfico de ser essa a nossa formação acadêmica – reside em que o campo de ação da filosofia, essencialmente teórico, é uma busca de esclarecimento da significação de noções fundamentais, o que pode entender-se como um elemento crucial nas discussões da bioética. Se os conceitos usados na fundamentação normativa da bioética não estão claramente definidos, como fazer a aplicação correta desses conceitos? Não seria importante para nós, pesquisadores e estudantes, uma pesquisa mais demorada sobre as principais noções que ocorrem nos textos de bioética? Mas esta perspectiva não fica no meramente teórico; de modo geral, seja em questões de cunho científico ou no enfrentamento de questões da prática cotidiana, a constante reflexão nos casos de tomada de decisão envolvendo vidas humanas já faz da bioética um empreendimento filosófico.

O presente estudo se estrutura do seguinte modo: no primeiro capítulo da tese o procedimento adotado será eminentemente expositivo e discursivo, com o

propósito de expor o que se chama principlismo na bioética, a partir fundamentalmente de uma exposição do livro de BC (1), sobretudo dos seus capítulos iniciais. Neste capítulo será feito um estudo da noção de princípio e de principlismo expostas neste livro, e uma exposição dos quatro princípios (de autonomia, beneficência, não-maleficência e justiça), seguida de algumas críticas feitas a essa proposta – fundamentalmente, uma proposta de ética médica - tanto em seu próprio país de origem (os EU) quanto as críticas europeias e brasileiras.

O capítulo dois será eminentemente analítico e elucidativo, apesar de sua aparência histórica, expondo as noções de princípio que ocorreram nas teorias éticas europeias (deontológicas, utilitaristas e de virtudes) e numa teoria ética de origem latino-americana (a ética da libertação), de autoria de Enrique Dussel (2), como uma teoria crítica às éticas europeias desde a periferia e a proposta de uma nova organização geopolítica das eticidades. Neste capítulo haverá subsídios para uma especulação – a ser feita no capítulo 3 - acerca dos diversos tipos de principlismos decorrentes dessas noções de princípio (dado que o termo “principlismo” não é, de fato, utilizado pelas teorias examinadas, nem pelas europeias nem pelas latino-americanas). O objetivo deste capítulo é desenvolver a compreensão dessas teorias éticas filosóficas e, assim, ter elementos suficientes para voltar ao problema inicial, o principlismo na bioética e a avaliação das críticas contra o mesmo. Deste estudo deve surgir a ideia de não existir apenas um único tipo de principlismo, mas principlismos em plural, sendo o de PEB apenas um deles.

No terceiro e último capítulo retomaremos a questão do principlismo na bioética, tal como exposto em PEB, e as críticas dirigidas contra ele, mas agora à luz das análises conceituais realizadas no capítulo dois, com o objetivo de avaliar criticamente algumas dessas objeções, mantendo sempre como pano de fundo a nossa preocupação com as bases conceituais de uma bioética brasileira, e até que ponto as mesmas poderão incluir ou não elementos principlistas. Salientamos, pois, que o interesse desta análise final não é neutro: durante todo o percurso desse trabalho pretendemos avaliar criticamente o principlismo em sua fundamentação teórica; nosso olhar para as questões abordadas parte, pois, de um ponto geográfico específico, pretendendo, como foi dito, contribuir para a compreensão dos fundamentos de uma bioética situada.

Em particular, retoma-se, nas discussões do capítulo três, um dos modelos de

bioética brasileira apresentados no primeiro capítulo, a Bioética de Intervenção (BI), com o intuito de examinar, primeiro, se são justificadas as críticas dirigidas por BI contra o principlismo exposto em PEB; em segundo lugar, se esta proposta bioética ainda conserva em seu bojo uma perspectiva principlista, no sentido plural elucidado no capítulo dois. Como uma forma de checar esta última possibilidade, na última seção do trabalho, indaga-se a pertinência de agregar aos referenciais teóricos da BI elementos trazidos da ética da libertação latino-americana de Dussel, dado o interesse desta teoria pelo problema das desigualdades, entendendo que a perspectiva de Enrique Dussel inclui preocupações por uma identidade própria, comum a todos os países periféricos, e uma crítica contra os imperialismos e suas formas de opressão.

CAPÍTULO UM

O PRINCIPIALISMO BIOÉTICO E SEUS CRÍTICOS

Conforme enunciado na introdução deste trabalho, este capítulo será eminentemente descritivo. Em razão disso, os textos usados como referência serão apenas expostos e citados literalmente, sem nenhum tipo de posicionamento crítico, e servirão para fundamentar a discussão que se desenvolverá nos capítulos seguintes da tese, mantendo como tema central a questão das críticas ao principialismo na bioética e a sua relevância para a construção de uma bioética brasileira.

O capítulo tem como objetivo inicial elucidar dois conceitos chave de uso comum na literatura bioética: princípio e principialismo, que serão fundamentais para o desenvolvimento das discussões e análises apresentadas nos demais capítulos, especialmente no terceiro. Deveremos partir, forçosamente, de uma apresentação puramente descritiva da teoria de BC, ponto de referência de toda a nossa exposição posterior, sintetizando as suas origens e fundamentos e os argumentos dos autores para justificar sua postura teórica geral e a relevância de cada um dos quatro princípios. Em seguida, faremos a exposição de algumas críticas dirigidas a este modelo bioético, tanto europeias e estadunidenses quanto latino-americanas e brasileiras, com particular relevo dado à bioética de intervenção como uma proposta brasileira que apresenta uma resistência expressiva aos pressupostos hegemônicos do principialismo de PEB.

1.1 Acerca das noções ética e bioética de princípio e de principialismo.

O termo princípio é muito usado, tanto na ética médica em particular quanto na bioética em geral; mas como pode ser entendido este termo ou como o mesmo foi utilizado nessas áreas? Quanto ao significado estritamente etimológico do termo “princípio”, ele pode ser entendido como sinônimo de “origem” ou “começo” (como na expressão: “Este foi o princípio desse processo”). Mas este não é seu significado mais interessante para nós aqui. Um princípio também pode ser entendido como uma espécie de fundamento estável ou ponto de partida que poderá servir de base para um modelo ou teoria, por exemplo ética. Num sentido mais estritamente moral,

afirma-se também que uma pessoa com convicções firmes e inflexíveis, a ponto de não se deixar abalar pelas circunstâncias, é uma pessoa “de princípios”. Mas todas estas primeiras aproximações demandam uma elucidação mais técnica do termo.

Os princípios entendidos intuitivamente como fundamentos ou bases de sustentação, têm sido importantes na história da bioética, uma vez que esta, em muitas teorias, aparece dotada de certas normatividades fundamentais que podemos considerar como sendo princípios. A. Albuquerque (3) na sua obra *Bioética e Direitos Humanos* destaca a *Declaração Universal Sobre Bioética e Direitos Humanos* (DUBDH) (4) como um exemplo dessa inter-relação profunda entre bioética e princípios. A DUBDH constitui, de fato, um conjunto de prescrições bioéticas em que se podem reconhecer três linguagens distintas: a linguagem normativa internacional representada pelos chamados direitos humanos; a linguagem das teorias morais de cunho bioético e a linguagem do arranjo político. (3), p.116-117.

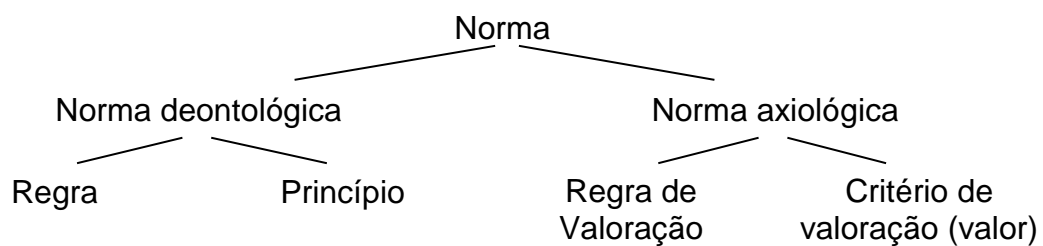
No que se refere especificamente à linguagem bioética, ela se expressa em primeiro lugar na escolha pela Unesco do uso do vocábulo “princípio,” justificada porque a DUBDH já estabelece um referencial de princípios – embora não forçosamente “principlista”, como veremos mais adiante – dentro do campo da bioética. Nas quatorze páginas da *Declaração Universal Sobre Bioética e Direitos Humanos*, a palavra “princípio” aparece vinte e quatro vezes. Independente do significado preciso que este termo possa ter neste contexto, é significativo que o termo fosse, de fato, assumido pela Unesco para nomear as diretrizes desse importante documento. Isto reforça a importância de nos ocuparmos, na presente pesquisa, da questão metaética consistente na tentativa de elucidação deste termo.

Além dessa abrangência inicial de significados do termo princípio, neste capítulo apresentaremos dois deles, levando-se em conta o caráter eminentemente interdisciplinar da bioética: a concepção filosófica, em sentido largo, e a concepção jurídica de princípio. Iniciaremos esta exposição com a abordagem jurídica e tomaremos como referência principal o pensador alemão Robert Alexy (5), na sua *Teoria dos Direitos Fundamentais*. Para Alexy, “princípios são mandamentos de otimização em face das possibilidades jurídicas ou fáticas” (5), p. 117.

Princípios são relativamente gerais porque ainda não estão relacionados com os fatos e com as normas; mas ainda que sejam gerais e abrangentes, os princípios não podem ser considerados, segundo este autor, como universais ou absolutos. Ele

apresenta três justificativas para essa afirmação: (i) Pode haver colisão entre princípios, o que irá invalidar um deles; (ii) existem princípios que nunca podem ser colocados em uma relação de preferência em face de outros princípios; (iii) o conceito de princípio é muito amplo. Alexy diz ainda que “não é o princípio que é absoluto, mas a regra, a qual, em função de sua abertura semântica, não necessita de limitação em face de alguma possível relação de preferência” (5), p.113.

Para ilustrar seus argumentos, ele apresenta o seguinte esquema: (5), p.51



Essas definições de princípio possuem nuances de interpretação próprias da doutrina jurídica e não se pretende aqui aprofundar tais conceitos, o que nos desviaria dos objetivos deste trabalho.

A conceituação jurídica de princípio formulada por Alexy está vinculada às noções de regra e de valor, visto que “a realização dos princípios corresponde à realização gradual dos valores” (5), p.144. Essa relação entre princípio e valor nos leva a um terceiro elemento – as regras. Enquanto os princípios podem ser vistos como “mandamentos de otimização”, (5),p.90; as regras são normas que são sempre satisfeitas ou não satisfeitas. A noção de regra é apresentada por Alexy como uma proposição lógica: “Se uma regra vale, então se deve fazer exatamente aquilo que ela exige. (...) A distinção entre regras e princípios é uma distinção qualitativa, e não uma distinção de grau (...) e toda norma é ou uma regra ou um princípio” (5), p.91.

Entretanto, afirma Alexy (5), “o termo norma é caracterizado por sua variedade de sentidos e pela vagueza que o acompanha em todos estes sentidos” (5), p.51-52. Ainda assim, o autor enumera alguns deles: (i) é o sentido objetivo de um ato pelo qual se ordena ou se permite e, especialmente, se autoriza uma conduta; (ii) uma expectativa de comportamento contrafactualmente estabilizada; (iii) um imperativo; (iv) um modelo de conduta que ou é respeitado ou, quando não, tem

como consequência uma reação social; (v) uma expressão com alguma forma determinada; (vi) uma regra social (5), p.52. Percebe-se nestas citações que, para Robert Alexy, as noções de princípio, regra e valor estão conectadas com a noção de norma e constituem um tipo de derivação desta. Os princípios, em particular, constituem tipos específicos de normas.

Isto, no que se refere à abordagem jurídica. Na abordagem filosófica, a noção de princípio está diretamente ligada aos modelos de teorias éticas clássicas ocidentais. William Frankena (6), ao tratar dos princípios na sua obra *Ética*, parte de duas teorias éticas baseadas em princípios: as teleológicas (éticas consequencialistas) e as deontológicas (éticas do dever). No primeiro modelo, o princípio permite maior maleabilidade dos critérios morais, enquanto no segundo o princípio é inflexível. Existem outros tipos de teoria teleológica como, por exemplo, o egoísmo ético, pertinente a algumas questões da bioética, visto que seu princípio prioriza os interesses do agente.

Além destas teorias éticas com base em princípios (e que, como veremos mais adiante, podem ser chamadas de principialistas, embora em sentidos diferentes), existe um terceiro modelo: as éticas de virtudes, representadas classicamente pela teoria ética aristotélica, que não é principialista, já de início, pelo simples fato das éticas de virtudes não admitirem, de início, nenhum conceito de princípio que possa vir de fora da experiência dos agentes, pois o princípio é o que é, e se for suficientemente claro para o ouvinte, ele não necessitará também do por que é (7).

A relação direta da noção de princípio com as teorias éticas(6), p.14, pode ser o ponto de partida para o reconhecimento de três aspectos da noção de princípio, do ponto de vista filosófico: (a) um princípio é sempre um tipo de norma abrangente e geral; (b) todo princípio tende a ser estável em suas atribuições e (c) os princípios, por serem de alto nível, não são diretamente aplicáveis na experiência (6), p.22.

Se aceitarmos essas três características, a primeira dificuldade que se pode reconhecer é que, ao serem estabelecidas, pareceria decorrer daí uma relação direta dessas características com específicas teorias éticas com exclusão de outras; elas, por exemplo, pareceriam adaptar-se muito mais às teorias do dever do que a teorias consequencialistas.

De fato, nas teorias éticas europeias, os princípios se definem pela força das suas possibilidades de aplicação na experiência, levando em conta a estrutura

arquitetônica de cada uma dessas teorias. No caso das éticas deontológicas, poderíamos dizer que os princípios são mais fortes que a experiência, no sentido de tenderem a predominar sobre ela; nas teorias do tipo utilitarista, tanto no modelo clássico quanto nas propostas contemporâneas, ocorre uma espécie de interação entre os princípios e a experiência; e finalmente, nas éticas das virtudes, a experiência é decididamente mais forte que os princípios, que tendem a desaparecer por completo. Esta tensão entre princípios e experiência pode de algum modo levar à seguinte reflexão: diferentes relações dos princípios com a experiência estabelecem diferentes formas de principialismos, apontando, em último caso, aos seus limites (teorias éticas onde a experiência predomina totalmente sobre os princípios são teorias onde praticamente os princípios desaparecem).

Em relação aos três modelos éticos oriundos da Europa, as éticas de libertação, nascidas na América Latina, enfrentam três possibilidades: ou elas se inserem em alguma das teorias europeias (por exemplo, vendo as éticas da libertação como um tipo particular de teoria deontológica); ou elas seriam uma mistura dessas teorias; ou esse tipo de teoria ética escaparia radicalmente da tensão entre princípios e experiência, constituindo um tipo completamente novo de teoria moral. Esta terceira possibilidade seria reforçada pela ideia de que as éticas de libertação se debruçam fundamentalmente sobre a questão dos excluídos do sistema hegemônico, ao serviço do qual parecem estar todas as teorias éticas europeias, constituindo então uma espécie de irrupção em relação aos modelos europeus dominantes, como explicaremos melhor no terceiro capítulo da presente tese.

Além da importância de se conhecer as diferentes noções de princípio, seja na abordagem jurídica, seja na abordagem filosófica, deve-se considerar também que os termos usados frequentemente em bioética estão sujeitos a interpretações discordantes e, em alguns casos, até mutuamente contrárias. MacIntyre (8) considera que compreender um conceito, captar o significado das palavras que o expressam, consiste em, pelo menos, apreender quais são as regras para o uso de tais palavras, captando assim o papel dos conceitos na linguagem e na vida social (8), p.12.

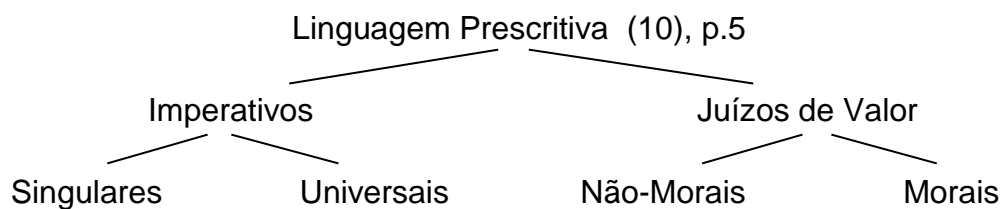
Por isso, a investigação metaética, entendida como análise da terminologia moral, pode ser um recurso metodológico muito válido para a bioética; ainda que a metaética não proponha princípios éticos, ela pode facilitar a sua compreensão.

Demétrio Neri (9) na obra *Filosofia Moral*, esclarece que “o termo metaética foi cunhado pelo filósofo inglês Alfred J. Ayer, no final dos anos 40, para indicar o tipo de aproximação à ética (de que ele próprio fora protagonista) que se desenvolveu na Inglaterra, na primeira metade do século XX, no âmbito de uma corrente filosófica mais geral denominada filosofia analítica ou filosofia lingüística” (9), p.35.

O filósofo inglês Richard M Hare (10) também considerou que a maioria dos problemas éticos tem a sua origem numa interpretação equivocada da linguagem moral, o que pode levar a confundir os níveis descritivos com os níveis normativos dos conceitos. Na sua obra *A Linguagem da Moral*, Hare examina algumas questões fundamentais da ética definida como o estudo lógico da linguagem da moral (10), p.4; e pretende demonstrar, entre outros pontos importantes, que uma afirmação descritiva (linguagem) e um mandamento (princípio) devem ser claramente diferenciadas em sua estrutura lógica ² (11).

No presente trabalho, estamos interessados nos princípios entendidos normativamente. De maneira análoga ao esquema de Alexy (5), Hare (10) utiliza também um tipo de ordenação classificatória.

O esquema de Hare para os princípios, regras e valores considera a origem desses comandos dentro de uma linguagem prescritiva, que pode ser representada da seguinte forma:



Assim, as noções de princípio no direito e na filosofia apresentam especificidades tanto em sua formulação quanto em suas possibilidades e formas de aplicação. Seguindo a mesma perspectiva descritiva, poderiam ser apresentados agora diferentes tipos de principialismo.

² Hare escreveu uma obra integralmente dedicada à questões bioéticas, *Essays on Bioethics*.

Os princípalismos éticos deveriam decorrer das respectivas noções de princípio das teorias éticas (europeias e latino-americanas); para falar de princípalismos éticos é necessário recorrer a esses modelos de teorias éticas (deontológicos, utilitaristas, de virtudes, da libertação), que serão apresentados e analisados no capítulo dois desta tese. Quanto aos princípalismos bioéticos, o paradigma atual da bioética fundamenta-se ainda, em grande medida, em métodos dedutivos de análise; de acordo com Patrão Neves (12), quase todos os modelos teórico-práticos da bioética são princípalistas neste sentido, mesmo considerando que sua articulação e sua aplicação sejam distintas (12), p.103. Os princípalismos bioéticos que mencionaremos a seguir tem duas origens geográficas: uma europeia e outra estadunidense.

De acordo com Llerena (13), mais especificamente em sua obra *De la bioética a la biojurídica: el princípalismo y sus alternativas*, a bioética princípalista europeia se inicia com um projeto financiado pela Comissão Europeia entre 1995 e 1998, com a participação de vinte e dois membros de diferentes países; os resultados desse projeto foram publicados com o nome de Declaração de Barcelona e seu objetivo era servir como um modelo de regulamentação para a bioética e o biodireito (13), p.58.

Esse modelo europeu, apesar de apresentar um conjunto de princípios, pode ser considerado como o que poderíamos chamar um princípalismo “brando”. Nesse caso, os princípios também são quatro: (i) autonomia, (ii) dignidade, (iii) integridade, (iv) vulnerabilidade. De maneira muito resumida, o princípio (i) é reconhecido na Declaração de Barcelona como um ideal: nem sempre a autonomia poderá ser exercida por todos ou concedida a todos. Quanto à dignidade (ii), é o princípio que garante o status moral das pessoas. O princípio da integridade (iii) é a condição básica para uma vida digna, tanto na sua dimensão física quanto na psíquica, a capacidade de se manter e resistir a intervenções externas.

No caso do princípio da vulnerabilidade (iv), este se fundamenta em duas ideias básicas: a finitude e a fragilidade da vida (13), p.60-61. Uma das características mais destacadas por Llerena neste modelo princípalista bioético é a sua dimensão social e as suas possibilidades de aplicação a outros contextos, tanto geográficos quanto culturais.

1.2 O princípalismo de Beauchamp e Childress: as origens dos quatro princípios

As origens do princípalismo estão relacionadas ao documento conhecido como Relatório Belmont, mas podemos dizer que tudo começa no dia 26 de julho de 1972, quando o *New York Times* publica uma notícia impactante: em uma pequena cidade do Alabama chamada Tuskegee, aconteciam experimentos com homens negros portadores de sífilis com o objetivo de analisar o desenvolvimento da doença. O experimento teve início em 1932 e, a despeito da penicilina estar disponível desde 1947, não era usada nos doentes.

Houve grande repercussão da notícia e o caso (ainda que não fosse único) se tornou emblemático na defesa dos direitos civis, reforçado por movimentos contrários ao estudo de embriões e fetos procedentes de abortos. Cria-se em 1974 a *National Commission for the Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Research*, com a finalidade de elaborar novos referenciais para a pesquisa envolvendo seres humanos; entretanto, nessa época já existiam normas reguladoras desse tipo de experiência: o Código de Nuremberg de 1947 e a Declaração de Helsínki de 1964.

O resultado dessas inovações se concretiza em 1978, precisamente no Relatório Belmont, que propõe três princípios gerais: o princípio do respeito pelas pessoas, o da beneficência e o da justiça, com o objetivo de prover as bases sobre as quais se poderia formular, criticar e interpretar regras específicas de comportamento. Segundo um dos idealizadores do Relatório, esses três princípios foram escolhidos por estarem enraizados profundamente nas tradições morais do pensamento ocidental – constituindo uma espécie de “moralidade comum”, temática à qual os autores irão dando mais e mais importância ao longo das edições de seu livro - e por se ligarem a códigos e normas criados para regulamentar pesquisas e experimentações com seres humanos (como os dois citados anteriormente). Considerou-se também que os três princípios refletiam as decisões dos membros da Comissão, que trabalhavam com pesquisa científica com seres humanos: fetos, crianças, prisioneiros, etc.

As normas existentes eram muito específicas e os princípios do Relatório seriam um complemento e um suporte para a compreensão dessas regras. Mas, o que nos interessa destacar desse contexto, além de demarcar cronologicamente as origens do princípalismo, é a pretensão explícita de representar “as tradições morais

do pensamento ocidental” presente na proposta do Relatório. Em 1979, um ano depois de sua publicação, os filósofos Tom Beauchamp e James Childress, que haviam participado como consultores da Comissão, reformulam o Relatório e publicam a obra *Principles of Biomedical Ethics* (14). A obra segue direcionamento semelhante, mas pretende um campo de ação mais amplo: enquanto o Relatório Belmont propõe a regulação das pesquisas e experimentação científica envolvendo seres humanos, a teoria de BC pretende orientar eticamente as relações e práticas clínicas em geral.

Aos três princípios – respeito pelas pessoas, beneficência e justiça – os autores acrescentam um quarto, não-maleficência; quanto ao primeiro, alteram para princípio de respeito pela autonomia. A inovação mais importante é agregar aos princípios um referencial teórico buscado nas teorias éticas clássicas europeias e, em particular, na obra de David Ross, estabelecendo um paradigma da ética aplicada a questões biomédicas. Essa referência das teorias éticas e a influência do pensamento de Ross como um elemento de flexibilização dos quatro princípios entre si representam o arcabouço da proposta, ou seja, BC procuram fazer uma intermediação entre as éticas clássicas e as regras morais e oferecer um conjunto de justificações éticas para os julgamentos morais relativos aos processos de tomada de decisão no campo das ciências biomédicas.

Com essa estratégia metodológica, propõem um suporte teórico mais firme, que não era encontrado no Relatório Belmont; eles declaram: “o objetivo do livro é mostrar como uma teoria ética pode iluminar problemas referentes à saúde e como ela pode ajudar a superar algumas limitações das formulações anteriores da responsabilidade ética”(1), p.17. Reforçam ainda esta justificativa para seu empreendimento dizendo que, eventualmente, é preciso proporcionar uma estratégia prática para os problemas do mundo real; reconhecem que os princípios éticos abstratos têm de ser desenvolvidos conceitualmente e moldados normativamente, sendo este o único meio de se vincular tais princípios abstratos a diretrizes de ação concreta e a julgamentos práticos.

A este procedimento os autores chamam de “especificidade” dos princípios, e afirmam que pretendem “especificar o conteúdo dos princípios de um modo que vá além do abstracionismo etéreo, indicando, ao mesmo tempo, a que casos se aplicam, pois quando um princípio não possui especificidade suficiente, ele é vazio e ineficaz” (1), p.45. Com este arcabouço, os autores pretendem trazer um pouco de

ordem e coerência à discussão bioética, pela análise sistemática dos princípios morais que devem ser aplicados à ética médica. Nas teorias éticas clássicas, os princípios não estão endereçados a ações ou decisões específicas, são teorias mais gerais, bem diferentes da proposta instrumental de PEB, onde a ponderação e a especificidade são indispensáveis.

Para justificar seu método, os autores declaram que:

Os princípios, as regras e os direitos precisam ser, além de especificados, ponderados. Os princípios nos orientam para certas formas de comportamento; porém, por si mesmos, eles não resolvem conflitos de princípios. Enquanto a especificação promove um desenvolvimento substantivo da significação e do escopo das normas, a ponderação consiste na deliberação e na formulação de juízos acerca dos pesos relativos das normas. A ponderação é especialmente útil em casos individuais, enquanto a especificação é útil principalmente no desenvolvimento de políticas públicas (1), p.49.

Assim, os criadores do principialismo inserem, no arcabouço de sua teoria, referências teórico-filosóficas dentro de um esquema que pode ser usado em casos concretos, de maneira prática e produtiva. Desta forma, esperam fazer confluir a solidez teórica com a implementação prática. Apresentaremos agora os pontos mais significativos referentes aos quatro princípios de ética biomédica, conforme descritos no livro (sempre na edição de 2002).

O princípio do respeito à autonomia

As propriedades do princípio da autonomia estão descritas e justificadas pelos autores no capítulo três de PEB³, no qual fazem uma tentativa de defesa geral da sua posição teórica; este princípio é diferenciado dos outros três pela posição determinante que parece ocupar na bioética principialista europeia. De início, existe um ponto que os autores consideram importante destacar: é a diferença entre autonomia e respeito à autonomia e frisam a importância de se reconhecer o direito das pessoas a serem autônomas (1),p.142.

³ Na nova estruturação da edição de 2013, o capítulo sobre autonomia é agora o 4, que foi expandido em sentidos que não afetam basicamente o que aqui será exposto.

Além de justificar o princípio de respeito à autonomia restringindo-o a procedimentos na área da saúde, reforça-se a restrição afirmando que “como muitos conceitos filosóficos, o conceito de autonomia adquire um sentido mais específico no contexto de uma teoria” (1),p.138. Com essa forma de apresentação, os autores não se comprometem com nenhuma das definições para o termo autonomia tal como aparecem nas teorias éticas existentes.

Para fundamentar suas afirmações e justificar sua formulação específica para o princípio de respeito à autonomia, os autores se apropriam de alguns elementos das teorias utilitaristas (Mill) e deontológicas (Kant) e alegam que essas duas teorias influenciaram as interpretações contemporâneas do que se entende por autonomia. Kant acreditava que o respeito à autonomia da vontade origina-se do reconhecimento de que todas as pessoas têm valor incondicional, e de que todas têm capacidade para determinar o próprio destino, enquanto Mill estava mais preocupado com a individualidade das pessoas na conformação de suas vidas, e, segundo seu pensamento, deveria ser permitido aos cidadãos se desenvolverem de acordo com suas convicções pessoais, desde que não interferissem na análoga expressão de liberdade dos outros⁴.

É possível perceber uma intenção de vincular a definição de autonomia às teorias clássicas para, em seguida, direcionar essa mesma definição ao que os autores chamam de “princípio de respeito à autonomia”. Nota-se claramente essa estratégia logo no início do capítulo intitulado *O respeito à autonomia*; um capítulo essencial para se identificar como se constroem argumentativamente os quatro princípios de ética biomédica dentro da teoria conhecida como principialismo. No segundo parágrafo do capítulo, à guiza de introdução, os autores anunciam que vão usar o conceito de autonomia de uma maneira que seja adequada para examinar a tomada de decisão no cuidado da saúde, e especificam: este conceito deverá ser usado para identificar aquilo que é protegido pelas regras do consentimento informado, recusa informada, veracidade e confidencialidade. Apresentam uma definição abrangente do conceito de autonomia:

⁴ Estes tópicos serão aprofundados no capítulo 2 da presente tese, dedicado especificamente às teorias éticas tradicionais.

A palavra autonomia, derivada do grego *autos* (próprio) e *nomos* (regra, governo ou lei), foi primeiramente empregada como referência à autogestão ou ao autogoverno das cidades-estado independentes gregas. A partir de então, o termo autonomia estendeu-se aos indivíduos e adquiriu sentidos muito diversos, tais como os de autogoverno, direitos de liberdade, de privacidade, escolha individual, liberdade da vontade, ser o motor do próprio comportamento e pertencer a si mesmo. A autonomia, portanto não é um conceito unívoco nem na língua comum nem na filosofia contemporânea. Muitas ideias constituem o conceito, criando uma necessidade de refiná-lo a luz de objetivos específicos (1), p.138.

Apesar da amplitude de obrigações conferidas à autonomia, o princípio não é tão amplo a ponto de se aplicar a todas as pessoas indistintamente. Nessa perspectiva, o princípio de respeito à autonomia obriga os profissionais da saúde a revelar as informações, verificar e assegurar o esclarecimento e a voluntariedade e encorajar as tomadas de decisão adequadas. Mas o princípio não deve se aplicar às pessoas que não podem agir de forma suficientemente livre e independente por iniciativa própria (e que não podem se tornar independentes), pois elas são imaturas, inaptas, ignorantes, coagidas ou exploradas.

Crianças, indivíduos irracionalmente suicidas e dependentes químicos de drogas são exemplos típicos disso. Para reforçar o seu ponto de vista, lembram que aqueles que defendem os direitos de autonomia na ética biomédica nunca negaram que algumas formas de intervenção são justificadas, caso as pessoas sejam substancialmente não autônomas e não possam se tornar autônomas para decisões específicas (1), p.143-6.

Ao longo da sua exposição, os autores vão construindo seu conceito de autonomia aplicado aos problemas da ética médica sem recorrer formalmente aos dois modelos clássicos citados por eles: o modelo utilitarista e o modelo kantiano. Logo, de acordo com a argumentação de BC, é possível compreender o princípio da autonomia desta forma: ações e escolhas autônomas não deveriam ser coagidas por outros. Esse princípio deve garantir o direito da não-interferência e correlativamente a obrigação de não coagir ações humanas, e pode ainda ser descrito de forma negativa: ações autônomas não podem ser sujeitas a coações produzidas por outros. Aí se encontra a justificativa básica para o direito de tomar decisões.

Os autores reforçam essa forma de entender o princípio da autonomia afirmando que este deveria ser tratado como amplo e abstrato, independentemente

de cláusulas restritivas ou excepcionais como “nós devemos respeitar as opiniões e direitos dos indivíduos contanto que seus pensamentos e ações não prejudiquem outras pessoas seriamente” (1), p.143.

Como todos os princípios morais, este princípio somente tem validade *prima facie*. Sua definição, porém, pode levar a uma circularidade ao afirmarem os autores que “o respeito pela autonomia implica tratar as pessoas de forma a capacitá-las a agir autonomamente enquanto o desrespeito envolve atitudes e ações que insultam ou degradam a autonomia dos outros e, portanto, negam uma igualdade mínima entre as pessoas” (1),p.143; na medida em que, para caracterizar autonomia se utiliza o próprio termo autonomia que está em questão. Afirmam também não existir uma inconsistência significativa entre a autonomia individual e a autoridade, seja do Estado, da Igreja ou de outras instituições, pois os indivíduos podem também exercer a sua autonomia para aceitar ou recusar as exigências de uma dada tradição (1), p.141.

O princípio da não-maleficência

Ao mencionar a necessidade de se criar uma estrutura que seja pertinente ao princípio de não-maleficência, os autores citam o exemplo de um esquema clássico elaborado por Frankena (6) com o objetivo de ser aplicado ao princípio da beneficência. Neste modelo existem quatro obrigações gerais: (i) não devemos infligir males ou danos; (ii) devemos impedir que ocorram males ou danos; (iii) devemos eliminar males ou danos; (iv) devemos fazer ou promover o bem. De acordo com esse esquema, sempre “teremos a obrigação *prima facie* de favorecer a preponderância do bem sobre o mal, se e somente se tivermos uma anterior obrigação *prima facie* de praticar o bem e evitar o mal” (6), p.49.

Num certo sentido, esse é um modelo ético hierárquico, quer dizer, em situações de conflito, o primeiro elemento sempre terá precedência sobre o segundo, o segundo sobre o terceiro e o terceiro sobre o quarto. O esquema elaborado por BC também apresenta algumas obrigações gerais, entretanto, elas não são aplicadas hierarquicamente como no modelo clássico de Frankena.

Afirmam os autores que “a estrutura do princípio de não-maleficência permite, em determinadas condições, que os pacientes, os tutores e os profissionais de saúde aceitem ou recusem determinados tratamentos, depois de ponderar os custos

e benefícios de sua administração” (1), p.210. Para estes profissionais, o conceito negativo de *não* causar dano deve ser entendido como uma regra que não deve ser infringida em nenhuma circunstância. Entretanto, como existem muitos tipos de dano, o princípio da não-maleficência inclui outras regras morais negativas que compõem o seu esquema ético (1), p.214. Estas seriam algumas dessas regras (embora não se limitem a elas): (i) não matar; (ii) não causar dor ou sofrimento a outros; (iii) não causar incapacitação a outros; (iv) não causar ofensa a outros e (v) não despojar outros dos prazeres da vida. Nestas regras, esclarecem os autores, as especificações são *prima facie*, ou seja, não são absolutas. Afirmam que a suposta hierarquização das regras morais nem sempre pode ser aplicada aos casos que exigem uma tomada de decisão, principalmente quando envolvem a regra moral número um: não matar.

Este princípio, pelas suas particularidades, poderá ser aplicado em casos cujas decisões impliquem ações que resultem em morte e em questionamentos científicos e filosóficos, incluindo justificações morais para a morte de pacientes terminais, sejam eles capazes ou incapazes. Pretende-se com este princípio estabelecer referências práticas nos casos de tomada de decisão e morte assistida; examinarão em particular “as distinções entre matar e deixar morrer, entre tencionar e prognosticar resultados danosos, entre rejeitar e interromper tratamentos de suporte de vida e entre tratamentos comuns e tratamentos especiais (1), p.209.

Qual seria a solução moralmente adequada para o enfrentamento de situações onde não existe uma possibilidade de tratamento? Ou ainda, como agir quando o tratamento que atende a regra “não matar” viola outras regras morais como, por exemplo, não causar dor ou sofrimento, não causar incapacitação, não causar ofensa, não despojar dos prazeres da vida?

Em alguns casos, as circunstâncias levam a se concluir que é mais indicado suspender o tratamento de suporte de vida. Recusar tratamento em tais casos pode ser considerado um homicídio? Qual seria o critério para se avaliar a diferença entre suicídio e homicídio ao se recusar de alguma forma o tratamento? Seria necessário investigar, para além das questões morais, também as questões legais que envolvem este tipo específico de tomada de decisão. Numa tentativa de elucidar tais dilemas, os autores propõem que primeiramente deve-se investigar a diferença conceitual e a diferença moral entre *matar* e *deixar morrer*. Reforçam sua proposta com o argumento de que tanto o discurso comum quanto os conceitos legais levam

a algumas confusões de significado, sendo importante identificar as implicações morais que estão embutidas em questões conceituais.

Na linguagem comum, afirmam os autores, “matar é toda forma de privação ou de destruição da vida, incluindo a vida animal e vegetal” (1), p.245. Nessa mesma linguagem comum, o ato de matar não está necessariamente associado à intencionalidade, como por exemplo nos casos de acidentes automobilísticos: quando se diz que um motorista “matou” alguém não estamos dizendo que ele intencionalmente cometeu um assassinato. Outro aspecto é que na legislação a palavra matar nem sempre envolve algo considerado errado ou um crime. Ainda sobre o significado de *matar* e *deixar morrer* escrevem: “Matar representa uma família de ideias cuja condição central é causar diretamente a morte de alguém, enquanto deixar morrer representa outra família de ideias cuja condição central é evitar intencionalmente uma intervenção causal a fim de que uma enfermidade ou ferimento cause uma morte natural” (1), p.245.

Entretanto, a palavra *matar* tem uma valoração emotiva, o ato de matar é entendido como algo moralmente errado, mesmo quando se justifica como nos casos de guerras, matar para defender a própria vida ou quando se aplica a pena de morte em locais e situações onde esta pena capital está de acordo com a lei vigente. Quando se trata da expressão *deixar morrer* não existe a mesma conotação emotiva da palavra *matar*, ainda que em alguns casos as duas não tenham significados excludentes: uma pessoa pode matar, permitindo intencionalmente que a outra pessoa morra. Assim, “se um carcereiro ou um médico recusam fornecer nutrição e hidratação com a intenção de terminar com a vida de uma pessoa, e um prisioneiro ou um paciente morre em resultado disso, essa omissão é um ato de matar” (1), p.245.

A distinção entre *matar* e *deixar morrer* também é usada para diferenciar suicídio e recusa de tratamento ou para estabelecer uma distinção entre homicídio e morte natural. Mas, não é possível fazer tais distinções recorrendo a estas expressões por serem muito confusas e vagas, concluem os autores, e acreditam que “muitas vezes é mais satisfatório moral e conceitualmente, discutir tais questões empregando exclusivamente a diferenciação entre tratamentos opcionais e obrigatórios, dispensando inteiramente as expressões *matar* e *deixar morrer*” (1), p.250.

É esta diferença de valoração das palavras que precisa ser analisada quando se trata de casos específicos de ética médica. Ao se avaliar procedimentos que envolvem decisões desse tipo, acontece em geral uma transição da significação conceitual para uma significação moral da palavra *matar* e da expressão *deixar morrer*. Os autores defendem a ideia de que *matar* não é moralmente diferente de *deixar morrer* porque qualificar um ato não acarreta em si nenhuma determinação de que uma ação seja melhor ou pior que outra, ou mais ou menos justificável:

Não há nada em matar e deixar morrer que implique julgamentos acerca do caráter certo ou errado das ações, ou acerca de sua beneficência ou não-maleficência. O que é certo e o que é errado dependem do mérito da justificação que está por trás da ação, e não do tipo de ação. Portanto, nem matar nem deixar morrer são em si errados, e no tocante a isso tais ações devem ser distinguidas do assassinato, que é errado por si. Tanto matar quanto deixar morrer são errados *prima facie*, mas em algumas circunstancias podem ser justificados (1), p.251.

Ainda que os casos de suicídio assistido já ocorram a bastante tempo na prática médica, existem proibições legais e profissionais para essa prática. Sobre esse assunto os autores fazem a seguinte pergunta: “dever-se-ia dar aos médicos um papel mais significativo na facilitação do suicídio do que lhes foi tradicionalmente permitido pela ética médica e pelas convenções sociais?” (1),p.264.

Para ilustrar este intrincado problema ético, citam o exemplo do médico Jack Kevorkian, que usou sua máquina de suicídio para ajudar pacientes que decidiram se matar. A máquina foi construída de modo a permitir que o paciente fosse capaz de acioná-la voluntariamente, não implicando uma ação direta do médico, que assim não seria acusado legalmente de cometer assassinato. Os procedimentos foram considerados como um exemplo de suicídio medicamente assistido injustificado; as assistências foram feitas de maneira clandestina por não serem aprovadas pela lei. Também existiam dúvidas quanto ao diagnóstico e à avaliação do nível de capacidade dos pacientes assistidos. Outro ponto questionável seria a capacidade do médico em diagnosticar com segurança a indicação de suicídio assistido. Na época, os meios de comunicação deram muita atenção aos casos; isto levantou suspeitas de que o médico tivesse começado a agir de modo imprudente buscando publicidade para sua máquina e a publicação de seu livro sobre o assunto.

As ações do doutor Kevorkian têm sido condenadas por advogados, médicos

e autores de ética; entretanto, “levantam questões extremamente inquietantes sobre a falta de um sistema de suporte na medicina ou em alguma outra esfera para administrar tais problemas (1),p.265. Quanto à questão do suicídio assistido os autores expressam a seguinte recomendação:

Os médicos tradicionalmente sustentaram que não têm obrigação de fornecer assistência em atos de suicídio, mas apenas a obrigação de cuidar dos pacientes no processo de morrer e a obrigação de não causar dano. Essa posição sugere que o ato de assistir caso seja justificável, não é obrigatório; na melhor das hipóteses é uma forma piedosa de fornecer uma assistência que não é obrigatória. (...) Precisamos reformular certas formas de assistência na morte como uma parte da responsabilidade de cuidar do paciente (1),p.268.

Existe atualmente um procedimento conhecido como “diretrizes antecipadas,” que consiste em instruções que a pessoa escreve, enquanto capaz, contendo instruções para o profissional de saúde ou ainda para alguém de sua confiança, autorizando tomar decisões sobre tratamentos de suporte de vida durante períodos de incapacidade. Esse tipo de procuração, entretanto, está mais fundamentado no princípio de autonomia do que propriamente no princípio de não-maleficência.

O princípio da beneficência

Na formulação do princípio de beneficência BC têm a preocupação inicial de delimitar a abrangência e as áreas de ação que pretendem para a beneficência no caso específico da ética biomédica. Esta delimitação é perceptível em dois aspectos de sua abordagem: o primeiro é a sua preocupação em demonstrar a diferença entre beneficência e benevolência; o segundo é a tentativa de distinguir a sua noção de beneficência em relação à usada no princípio utilitarista, que provém da tradição ética clássica europeia. Para estruturar e defender as especificidades do seu princípio de beneficência começam por destacar a diferença entre os termos beneficência e benevolência. A esse respeito escrevem que “na linguagem comum, a palavra beneficência significa atos de compaixão, bondade e caridade. Algumas vezes, o altruísmo, o amor e a humanidade são também considerados formas de beneficência” (1),p.282; a benevolência é descrita como um traço de caráter ou virtude ligada a uma disposição de ser beneficente. Essa diferença é explicada como uma forma de agir. Assim, a ação beneficente é o ato de agir em benefício de outros.

Qual a importância de se fazer esta diferenciação, antes de tratar das implicações do princípio? Podemos entender que o propósito dos autores é identificar a diferença entre o seu princípio de beneficência aplicado à ética médica e, por exemplo, um princípio utilitarista. Este princípio se limita ao balanço dos riscos, benefícios e custos resultantes das ações. Mas, dizem os autores, o seu princípio de beneficência não é idêntico ao princípio clássico de utilidade do utilitarismo, que é absoluto e prioritário. Eles entendem que a sua proposta faz restrições a esse modelo utilitarista e alegam que na aplicação da beneficência à ética biomédica é importante definir quais são os seus limites: a beneficência deve ser opcional e não obrigatória como no caso do utilitarismo.

O utilitarismo tem a sua organização sistemática fundamentada no princípio de utilidade; neste princípio, os interesses de uma maioria devem predominar sobre os interesses individuais, ou seja, não se leva em consideração quais serão os benefícios de uma pessoa em particular; a base deste princípio utilitarista é o cálculo de conseqüências. Entretanto, o princípio da beneficência do principialismo de BC não implica em uma primazia sobre os demais princípios. Esta é uma diferença crucial, mas o que mais lhes interessa destacar é que a beneficência, como eles a entendem, não é moralmente obrigatória, ao contrário da não maleficência que, como vimos, tem um papel importante nos casos de tomada de decisão em ética biomédica. Acrescentam ainda que, na pesquisa biomédica, o princípio de utilidade sugere que pesquisas perigosas envolvendo seres humanos podem ser realizadas, caso o provável benefício para a sociedade supere o perigo da pesquisa para os indivíduos.

Os autores fundamentam seu princípio de beneficência em regras morais específicas, por exemplo: proteger e defender os direitos humanos; evitar que outros sofram danos; eliminar as condições que causarão danos aos outros; ajudar pessoas inaptas; socorrer pessoas que estão em perigo, etc. A partir dessas restrições ao princípio de beneficência, apresentam um conceito que chamam de “paternalismo neutro”, um tipo de paternalismo entendido como a ação de contrariar as preferências ou ações conhecidas de outra pessoa, justificando a sua ação com base nos objetivos de beneficiar a pessoa cuja vontade é contrariada ou de evitar que ela sofra danos (1),p.298.

Esta questão de um tipo de paternalismo presente no princípio de beneficência é justificada pelos autores reforçando que as decisões são tomadas sempre com o objetivo de garantir ao paciente o direito a assistência médica, e que em alguns casos o paternalismo na medicina se justifica. Sobre a intervenção paternalista, eles escrevem:

Se uma intervenção paternalista não viola a autonomia por não haver uma autonomia substancial, é mais fácil justificar a intervenção do que no caso de uma preferência ou ação comparável que seja autônoma. Entretanto, em contraste com grande parte da literatura sobre o paternalismo, argumentaremos que as ações autônomas, assim como as não-autônomas, são às vezes justificavelmente restringidas com base na beneficência (1),p.301.

O problema do paternalismo médico está diretamente relacionado aos princípios de beneficência e não-maleficência na história da ética médica. Tradicionalmente, os médicos levam em conta o dano que será causado ao paciente caso lhe sejam revelados pormenores de sua condição. Esta exigência de não causar dano leva a situações conflitantes nas quais a autonomia do paciente não é devidamente respeitada. Além disso, o termo “paternalismo” apresenta algumas implicações indesejáveis em virtude da sua origem em uma linguagem sexista e discriminatória. A este respeito os autores citam um argumento de Susan Sherwin que considera pertinente o uso do termo na ética médica e explica sua opinião com a seguinte justificativa:

Assim como a organização hierárquica foi durante muito tempo a norma da família, também o paternalismo tem sido a norma da medicina, desta forma, o termo paternalismo estabelece uma relação apropriada entre os privilégios que caberiam a um pai em uma família patriarcal e os privilégios dos médicos em um sistema médico autoritário (1),p.300.

Entretanto, uma justificação considerada plausível para o paternalismo considera que o benefício de uma ação deverá ser ponderado em uma escala de interesses, de tal forma que, à medida que aumentem os interesses na autonomia e diminuam os benefícios para a pessoa, a justificação do paternalismo diminui. Nas situações inversas, ou seja, quando o aumento dos benefícios pressupõe uma diminuição da autonomia, também nesses casos se justificará uma ação paternalista

(1),p.307.

Os autores reconhecem que a aplicação dos princípios pode levar a conflitos, o que é bastante perceptível no caso específico da beneficência, não só nos problemas relacionados à autonomia do paciente. Questões relacionadas a conflitos do princípio de beneficência com o princípio de justiça podem ser identificadas, por exemplo, nos ambientes de trabalho, quando as condições a que se submetem os trabalhadores e suas famílias colocam em risco a saúde dos envolvidos. Os autores citam como exemplo desse tipo de conflito os casos em que o pagamento pelos riscos a que são expostos os trabalhadores pode configurar um tipo de injustiça, ou seja, o pagamento pode estar substituindo uma ação que seria mais indicada: a correção das condições de trabalho perigosas (1),p.349. O sistema de compensação de danos feito com a remuneração pelo risco é considerado como justo pelas leis trabalhistas; entretanto, esse procedimento poderá ainda ser submetido à avaliação pelo princípio de beneficência.

O princípio da justiça

Os argumentos de BC em favor de um princípio da justiça que possa ser aplicado nas questões de assistência à saúde recorrem à multiplicidade de teorias da justiça que procuram dar algum equilíbrio aos problemas das diferenças entre as pessoas. Essas diferenças são apresentadas na formulação do princípio fundamentalmente como diferenças entre ricos e pobres, e os autores se propõem a verificar se é possível garantir um mínimo de assistência à saúde para todas as pessoas. O princípio da justiça aplicado à ética médica considera em primeiro lugar qual a maneira mais viável de determinar como seriam distribuídos os bens e serviços na área da saúde, ou seja – a quantidade de dinheiro envolvida em políticas que visam algum tipo de justiça social. Fica clara essa correspondência de sentido do princípio de justiça com justiça social e ambas subordinadas diretamente à lógica do mercado:

Procuramos (os países capitalistas) fornecer a melhor assistência de saúde para todos os cidadãos, promovendo ao mesmo tempo o interesse público por meio de contenção de custos. Promovemos o ideal de acesso aos serviços de saúde igual para todos, inclusive para os indigentes, mantendo ao mesmo tempo um ambiente competitivo de livre mercado. Os propósitos desejáveis de

assistência, igualdade de acesso, liberdade de escolha e eficiência social são difíceis de tornar coerentes num sistema social. Há por trás deles diferentes concepções do que seria uma sociedade justa, e cada propósito tende a anular o outro (1),p.361.

Para enfrentar o que os autores chamam de divergências materiais, foram desenvolvidas as teorias distributivas e entre elas citam as seguintes: as teorias utilitaristas, que priorizam uma mistura de critérios com o propósito de maximizar a utilidade pública; as teorias liberais, que enfatizam a liberdade social e econômica invocando procedimentos justos mais que resultados substantivos; as teorias comunitaristas, que salientam as práticas e os princípios de justiça que evoluem dentro da tradição de uma comunidade, e as teorias igualitárias, que defendem um acesso igual aos bens que toda pessoa racional valoriza, invocando para isso critérios materiais de necessidade e igualdade (1),p.360.

Por não acreditarem que um princípio de justiça formal pode ser aplicado de forma eficiente aos casos práticos relacionados à ética médica, os autores justificam esta afirmação dizendo que o problema óbvio de um princípio formal é a sua ausência de conteúdo; além disso, uma questão menos óbvia é que não é possível, segundo a sua opinião, determinar com clareza quais seriam as diferenças relevantes ao se comparar indivíduos ou grupos. Ao final da apresentação do seu princípio da justiça, BC afirmam:

Não sustentamos que nenhuma teoria da justiça seja essencial para uma reflexão construtiva sobre as políticas de saúde e não defendemos nenhum tipo de teoria. Sugerimos uma perspectiva geral a partir da qual seja possível reconhecer o direito obrigatório a um mínimo digno de assistência à saúde, dentro de uma estrutura de alocação que incorpora de modo coerente padrões utilitaristas e igualitários (...) para contrabalançar a falta de oportunidade causada pelas loterias naturais e sociais (1),p.63.

Ao escrever sobre este princípio, eles procuram deixar claro que seus argumentos são originários de um ponto de vista específico: o dos Estados Unidos. Um exemplo disso é quando afirmam que este é um princípio material e quem deve cuidar desse problema são as políticas públicas, como as do auxílio-desemprego, a previdência social, etc., pois muitos programas de assistência à saúde são distribuídos estritamente com base nas necessidades das pessoas. Ainda sobre a prática do princípio da justiça, eles dão o exemplo de que, nos EU, as promoções e

os cargos são distribuídos de acordo com os feitos e desempenhos das pessoas; acrescentando que em cada estado dos EU existe uma diferente definição de prioridades; por isso não é possível, na prática, um princípio formal de justiça ser aplicado em situações reais diversas. (Existe um exemplo isolado no estado do Oregon que aprovou em julho de 1989, o *Basic Health Services Act*, destinado a garantir que todos os cidadãos com renda familiar abaixo do nível de pobreza federal recebam uma cobertura mínima de assistência à saúde) (1),p.398.

Outro tema que os autores discutem como sendo uma questão de justiça é a forma de se fazer a seleção de pacientes que serão atendidos, ou seja, como deverá ser feita a escolha e quais os mecanismos reguladores mais justos para todos: “(...) no racionamento de recursos médicos escassos é moralmente imprescindível considerar a utilidade médica como uma premissa indiscutível. (...) Os procedimentos de seleção de pacientes também devem ser regulados de modo a salvar o maior número de vidas possível com os recursos disponíveis” (1),p.417.

Um critério utilitário no âmbito médico é defendido como um método justo de avaliação e escolha de pacientes para tratamento; entretanto, se reconhece que podem acontecer injustiças no uso desse recurso: além do risco de abuso de poder, outro ponto é que “dar prioridade aos pacientes em pior estado de saúde ou aqueles com necessidade de maior urgência pode ser em si injusto, pela possibilidade de implicar um uso ineficiente dos recursos” (1),p.418.

1.3. O principialismo e seus críticos: (europeus, latino-americanos e brasileiros)

Embora o principialismo tenha se difundido em vários países do mundo e se afirmado com o amplo uso dos seus quatro princípios na análise de conflitos biomédicos, esse modelo de bioética tem recebido muitas críticas já desde sua primeira edição em 1979. A cada nova edição, os autores têm buscado adaptar o livro em resposta a essas críticas; algumas delas se tornaram emblemáticas, como as elaboradas por Danner Closer e Bernard Gert.

Inicialmente, faremos a exposição de críticas de diferentes origens, começando pelo hemisfério Norte e, em seguida, algumas da América Latina. No primeiro caso, além das de Closer e Gert, apresentaremos as críticas formuladas por

David DeGrazia, Walker e por fim as críticas de Karlsen e Solbakk.

Clouser e Gert (15) cunharam o termo *principialismo* para denominar a abordagem da ética biomédica de BC, sendo que, desde então, o nome tem sido usado para identificar esta proposta de ética biomédica. No seu famoso artigo *A Critique of Principlism*, publicado em 1990 no *Journal of Medicine and Philosophy*, os autores fazem críticas aos quatro princípios da ética biomédica sistematizados por BC e assumem no início do texto um tom marcadamente irônico: “Em toda parte da terra, pode ser ouvido, em meio à multidão de convertidos em vigilantes da bioética, um mantra... beneficência... autonomia... justiça... Este é o ritual de encantamento que, diante de dilemas biomédicos, exerce forte atração às nossas interrogações” (15),p.219.

Suas argumentações se embasam em três pontos principais: primeiro, os quatro princípios não passariam de *checklists* ou de listas de valores a serem memorizadas, sem profundidade moral e não servindo de guia para uma conduta moral frente a dilemas; segundo, a análise por princípios falharia em prover uma teoria de justificação moral e também em criar um vínculo entre as regras (claras, coerentes, específicas), e por isso os princípios e as regras derivadas do método principialista não passariam de construções sem qualquer ordem sistematizada. Por ultimo, alegam que os quatro princípios sempre competiriam entre si, e quando isso acontecesse, a justificação teórica por trás deles seria insuficiente para se chegar a algum acordo entre os princípios em conflito.

Com tudo isto eles querem dizer que, diante dessa configuração da teoria, é possível entender que os partidários da abordagem elaborada por BC são levados a acreditar que, ao adotar o método proposto no livro, aplicam princípios firmemente estabelecidos e bem definidos; mas o que realmente acontece é que BC apenas juntaram em uma única teoria diversas considerações morais que não estão necessariamente relacionadas. Estes autores também dizem que essa elaboração dos princípios de ética biomédica parece ser um esforço inconsciente para aderir de uma só vez a diferentes teorias éticas, sejam elas utilitaristas ou deontológicas.

Em um artigo posterior (16), *Principlism*, publicado em 1997, além das críticas apontadas seis anos antes, os autores fazem uma breve análise de cada um dos princípios de ética biomédica. Afirmam que na literatura bioética europeia atual, ao se tratar da teoria principialista, seja para defender ou criticar seus fundamentos, o princípio sobre o qual mais se escreve é o princípio da autonomia, considerado o

mais importante dos quatro, sendo que os outros três – não-maleficência, beneficência e justiça – estão interligados e subordinados a ele. Em consequência, criou-se uma identificação do principlismo com uma hierarquização onde o princípio de autonomia é o mais importante. Este princípio parece ser a peça central do principlismo, citado com mais frequência que qualquer outro, e parece ter adquirido vida própria (16),p.77.

Ainda afirmam não ser possível reconhecer para o principlismo nenhum suporte teórico firme; embora a linguagem do principlismo sugira que o agente aplicou um princípio moralmente bem estabelecido, um olhar mais atento mostraria que na verdade o agente comparou as mais diversas considerações morais, que podem ser apenas superficialmente inter-relacionadas, não tendo uma fundação unificada e sistemática como base. Estes princípios têm a clara intenção de generalizar diretrizes que protegem as pessoas envolvidas em pesquisa científica e em tratamentos médicos, mas as suas diretrizes parecem fundamentadas mais em abstrações e interpretações pessoais de regras éticas do que em qualquer teoria bem estabelecida.

Na opinião dos autores de *Principlism* (16), os quatro princípios de ética biomédica tiveram o valor histórico de proporcionar uma evolução conceitual que serviu para alcançar certas metas no que se refere à prática médica; mas, aparentemente, esses princípios estariam envolvidos em decisões complexas de uma maneira puramente verbal. As influências reais do agente, que seriam as orientadoras de sua decisão moral, não são apenas aquelas que o agente acredita que sejam; ao contrário, o agente moral é guiado pela sua concepção básica da moralidade e os princípios, neste caso, apenas reforçariam decisões do senso comum.

Afirmam ainda que, mesmo se os princípios individuais fossem entendidos e aceitos como guias para a ação, muitas vezes eles entram em conflito uns com os outros. Uma vez que eles não fazem parte de um sistema público, não há nenhum método que funcione perfeitamente para resolver estes conflitos, ou mesmo um método que seja capaz de justificar por que um conflito particular não pode ser resolvido (16),p.74.

Em casos de conflito e em situações onde não exista nenhum caso semelhante que possa servir como antecedente na tomada de decisão, estes princípios não compartilham um terreno comum. Com esse argumento eles

pretendem dizer que um dos problemas mais graves do principialismo é que não há nenhuma teoria subjacente para recorrer ou para pedir ajuda na compreensão e resolução de conflitos. Na prática, cada um dos princípios parece ser um substituto para a teoria a partir da qual ele foi derivado. A utilização dos princípios parece ser um esforço involuntário para permitir a utilização de qualquer teoria ética que se mostre como a mais adequada para o problema específico que está sendo enfrentado (16),p.88.

Ao criticar especificamente o princípio da autonomia, Closer e Gert (16) observam que a dificuldade básica desse princípio, entre todos os seus usos, consiste em saber se as ações e escolhas com as quais se preocupa são genuinamente autônomas. Será que a escolha de parar de consumir bebida alcoólica é uma decisão autônoma, ou a decisão autônoma seria a de continuar bebendo? Será que a escolha de desistir de um longo tratamento para prolongar a vida, pensando na segurança da família e em libertar as pessoas mais próximas do sofrimento (no sentido de não poderem fazer nada para promover a cura da doença) é uma decisão autônoma, ou a escolha autônoma seria continuar vivendo um pouco mais? Para reforçar as suas críticas, os autores lembram do conceito kantiano de autonomia; de acordo com este, uma pessoa não está agindo de forma autônoma ao se matar ou se deixar morrer porque esteja sofrendo uma dor intratável. Fazer isto é permitir que o prazer e a dor (que, de acordo com Kant, não fazem parte do eu racional) determinem as ações da pessoa. Então, suicidar-se ou se deixar morrer não constituem ações autônomas.

Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (17), Kant afirma explicitamente que o imperativo categórico exige que não se deve cometer suicídio por causa de dor. Como forma de contrastar, note-se que um dos principais argumentos em favor de permitir que pessoas morram quando estão sofrendo de dor intratável é o princípio da autonomia.

Se houver um conflito entre pessoas com opiniões diferentes sobre qual escolha do paciente é a genuinamente autônoma, cada lado irá apelar ao princípio da autonomia para apoiá-lo. Um lado pode decidir ignorar a recusa de um paciente de ser atendido, porque o fato de ser irracional demonstra que a escolha não é autônoma; enquanto que o outro lado pode escolher concordar com a recusa do paciente, afirmando que embora seja uma escolha irracional, o paciente tem capacidade e, logo, a recusa seria uma escolha autônoma. A autonomia é um

conceito tão ambíguo e disputado que o princípio da autonomia pode ser usado para apoiar duas maneiras opostas de agir, mesmo quando não houver discordância sobre os fatos observáveis do caso ou diferenças culturais. Por essa ambiguidade, tal princípio não é um bom guia para a ação. Os autores escrevem ainda que “as sementes da confusão estão presentes no plantio inicial do conceito de autonomia” (16),p.78-79.

Os autores de *Principlism* consideram que o princípio da beneficência sofre de problemas similares àqueles apontados no caso do princípio de autonomia. Afirmam que, na literatura da ética biomédica, o princípio da beneficência é usado somente para dar validação a algum procedimento específico. Em sua opinião, os autores de PEB, apesar de serem mais cautelosos em sua discussão do princípio da beneficência que muitos outros autores, não evitam totalmente os erros. O princípio da beneficência apenas confirma o dever de ajudar outros a alcançarem seus interesses importantes e legítimos. No contexto biomédico, o princípio de beneficência em muitos casos se torna o dever de conferir benefícios e a obrigação de evitar danos. Mas, como beneficiar os outros pode ser moralmente exigido de todos?

BC assumem que a imparcialidade seria uma característica essencial das exigências morais, mas a exigência da beneficência não pode ser seguida por todos sempre como um dever. Se aceitarmos esses argumentos, afirmam Clouser e Gert, então o princípio da beneficência não somente sucumbe aos mesmos problemas atribuídos ao princípio da autonomia, ao ignorar a distinção entre ideais morais (prevenir o dano) e regras morais (evitar que se causem danos), como também adiciona um novo problema: este princípio não faz uma distinção clara entre as ações de prevenção ou alívio de danos e aquelas ações que buscam conferir benefícios (promover o bem). Essa distinção é especialmente importante para a medicina, pois ao prevenir ou aliviar o dano muitas vezes se justifica o descumprimento de alguma regra moral (16),p.82-83.

Entretanto, o princípio que recebeu maior número de críticas é o princípio da autonomia; além das já apresentadas, citaremos também as de David Degrazia e Walker. David DeGrazia (18) considera que existe uma intenção clara de BC de utilizar o princípio para determinar o direito dos pacientes de tomar decisões autônomas a respeito do que será feito com o próprio corpo: a autonomia no principialismo é entendida tão radicalmente, no sentido de direito de determinação

de si mesmo que, em muitos casos, “os profissionais da saúde que agem contra a vontade dos pacientes mesmo que seja para salvar suas vidas, são condenados como moralmente censuráveis”(18),p.39.

Com efeito, opina Walker (19), o conceito de autonomia veio a dominar as discussões de ética médica de tal maneira que existe uma oposição crescente e concentrada à sua predominância:

(...) é possível identificar na maioria das culturas três tipos de ética, apesar de ser variado o peso ou a valoração que se dá a cada uma delas. A ética da autonomia (que usa conceitos como dano, justiça e autonomia), a ética da comunidade (que utiliza conceitos como dever, respeito e interdependência) e a ética da divindade (que se baseia em conceitos como tradição e pureza). As evidências sugerem que ocidentais bem educados, liberais e laicos colocam muito mais peso e maior proeminência as éticas da autonomia que outros dão. (...) Este foco estreito não é representativo do que as pessoas realmente acreditam estar incluído na moralidade (19),p.229.

Dentro da ética da divindade, mencionada por Walker (19), existem normas morais sobre pureza – algo como uma expectativa de que não se deve agir de um jeito que corrompa a si mesmo ou outros. Então, para a maioria das pessoas, a bestialidade é moralmente errada, e isto não porque viole um dos quatro princípios – ou seja, a razão porque é moralmente errado não é por ser injusto, não trazer benefícios, não respeitar a autonomia ou por causar dano; existem, pois, casos de tomada de decisão onde os quatro princípios não são suficientes.

Uma crítica mais recente ao principialismo bioético de Beauchamp e Childress é elaborada por Karlsen e Solbakk (20), dirigida especificamente a sua pretensão de uma “moralidade comum”. No artigo *A waste of time: the problem of common morality in Principles of Biomedical Ethics*, afirma-se que é difícil negar a posição central que o livro *Princípios de Ética Biomédica* ocupa nos cânones da bioética, desde a sua primeira edição em 1979. Apesar das grandes mudanças ocorridas na pesquisa biomédica, nas práticas clínicas e nos sistemas de saúde, a obra demonstrou uma estabilidade impressionante. Afirmam que o livro se tornou um dos clássicos da ética médica e teve um impacto extenso tanto no ensino quanto na prática da ética médica. Porém, não se sabe se pelo sucesso do livro, pelas críticas dirigidas a ele ou pelas duas coisas, parece haver uma tendência nas últimas edições de amarrar os quatro princípios cada vez mais próximos de uma pretensa

“moralidade comum”, talvez o ponto onde BC introduziram mais mudanças nas edições sucessivas do seu livro; nas últimas edições essa questão foi submetida a uma revisão substancial e ganhou uma visibilidade teórica muito maior.

Enquanto os autores do princípalismo não deram aos leitores um inventário exaustivo dos padrões de ação, traços de caráter e virtudes relevantes, eles forneceram alguns exemplos para ilustrar o seu ponto de vista. De acordo com BC, a primeira condição que deve ser satisfeita ou cumprida para que uma teoria ética seja julgada confiável e, portanto válida, são as suas aspirações em direção da universalidade; o que, no seu ponto de vista, implica em dizer que a teoria, de uma maneira ou de outra, deve ser ancorada no alicerce de uma moralidade comum; e eles consideram que devemos ter mais confiança em uma teoria ética se ela se mostrar coerente com essa moralidade comum. Entretanto, nenhuma teoria ética foi até hoje capaz de fazer um inventário completo dos padrões de moralidade comum existentes, e talvez isso seja algo inviável.

Nos referiremos agora a algumas das respostas de BC às críticas de Closer e Gert (15), tentando defender a sua abordagem dos quatro princípios chamada por esses críticos “um tanto pejorativamente” de princípalismo.

Sobre o uso do termo *princípio*, escrevem:

1. A afirmação de que quatro princípios morais são centrais na ética biomédica é uma conclusão à qual eles chegaram por meio de uma busca por juízos ponderados e por coerência; não é uma posição baseada apenas numa defesa argumentada.
2. Num outro esquema, o conteúdo desses quatro princípios poderia ser desenvolvido na forma de direitos, virtudes ou valores.
3. Em PEB trabalha-se com uma distinção frouxa entre regras e princípios. Ambas são generalizações normativas que orientam a ação.
4. Os princípios não funcionam como diretrizes de ação precisas que nos informam como agir de maneira detalhada em cada circunstância, como fazem as regras.
5. Os princípios são diretrizes gerais que deixam um espaço considerável para um julgamento em casos específicos, e que proporcionam uma orientação para o desenvolvimento e cumprimento de regras.
6. Existe uma limitação dos princípios, por serem tão gerais, mas esta limitação é parte da vida moral onde se espera que assumamos a responsabilidade

pela forma como usamos os princípios (1),p.55.

Numa tentativa de responder à acusação de que existiria na teoria de PEB um esforço inconsciente por aderir de uma só vez a diferentes teorias éticas, tornando inviáveis os seus propósitos, BC enfatizam a exigência de especificidade na sua teoria como um reforço na aplicação dos quatro princípios. Entretanto, seus opositores não consideram a resposta suficiente, alegando que: (i) A especificidade ainda não consegue listar e defender as características moralmente relevantes de situações; (ii) a especificidade não é capaz de relacionar essas características a uma teoria moral; (iii) a especificidade não responde a exigência de que a moralidade seja um sistema público; (iv) a especificidade mostra que existe a necessidade de fazer essas realizações, mas não as alcança efetivamente (16),p.88-89.

Os autores de PEB afirmam que os quatro princípios de ética médica não têm a pretensão de representar regras práticas ditadas pela experiência e nem de ser prescrições absolutas; quer dizer, não pretendem ser inflexíveis. Justificam seu ponto de vista dizendo que, como não é possível uma teoria ética unitária e de aceitação universal em sociedades plurais e democráticas como as nossas, os princípios de beneficência, não-maleficência, justiça e respeito à autonomia constituem apenas um conjunto de diretrizes para os profissionais de saúde frente a dilemas morais. Por outro lado, a teoria de PEB pretende ser um tipo de teoria fundada numa “moralidade comum”, mas os autores ressaltam que isso não significa que a forma final na qual os princípios se apresentam seja necessariamente idêntica à forma como aparecem nessa moralidade comum; esta não é a única moralidade, mas contém padrões universais de ações e comportamentos humanos.

Alegam ainda que o objetivo de sua teoria – e o ponto central de sua estratégia – consiste em estabelecer cada princípio de forma precisa, meticulosa e independente, sem pressupor que as nossas maneiras mais comuns e familiares de formular princípios sejam as melhores ou as mais coerentes. Uma vez que os princípios estejam assim formulados, eles ainda terão de ser posteriormente interpretados, especificados e ponderados, para que produzam uma ética adequada à biomedicina (1),p.128-129.

Os autores de PEB entendem que foram acusados de apresentarem os quatro princípios como se fossem pouco mais do que nomes, catálogos ou tópicos para valores que merecem ser lembrados, deixando os princípios sem substância moral

profunda ou sem capacidade para orientar a ação. Em resposta, eles dizem que a forma de evitar essa inconsistência dos princípios é que estes sejam interpretados, analisados, especificados e vinculados a outras normas. Se isso não for feito, não é razoável, afirma-se, esperar muito mais do que um esquema de classificação que organize o conteúdo normativo. Dizem ainda reconhecer que a sua teoria não é sistemática, mas que consideram isso irrelevante:

Nós não procuramos uma teoria ética geral, e não afirmamos que nossos princípios imitam, que são análogos ou que substituem os princípios fundamentais das principais teorias clássicas, como o utilitarismo (com seu princípio de utilidade) e o kantismo (com seu imperativo categórico). Nós expressamos um ceticismo forçado sobre esse fundamentalismo, e é duvidoso se essa fundamentação unificada para a ética é encontrável (1),p.130.

BC acreditam só ser possível chegar a compreender os princípios, e aquilo que eles incluem e excluem, fazendo julgamentos em circunstâncias particulares. A estimativa mais acurada é que os princípios indiquem a direção para a ação correta, mas outras coisas devem ser consideradas: as práticas institucionais, os recursos limitados, os julgamentos sobre os riscos, as crenças religiosas e os projetos e aspirações pessoais (1),p.131.

Percebe-se, de modo geral, que as críticas dirigidas ao principialismo originárias do hemisfério norte se voltam mais para os problemas de formulação, conflitos e aplicabilidade dos quatro princípios. Por sua vez, as críticas de origem latino-americana, interessando-se também por estas questões, ampliam seu escopo crítico para problemas referentes a desigualdades sociais, culturais, históricas e até geográficas. Exemplos de críticas elaboradas a partir de um pensamento próprio da América Latina podem ser as apresentadas por autores como os chilenos Miguel Kottow e Hernán Neira, e as críticas elaboradas pelo bioeticista argentino J. A. Mainetti. No caso específico do Brasil, citaremos as críticas feitas por Volnei Garrafa e Dora Porto na perspectiva de uma Bioética de Intervenção e faremos uma referência mais breve à outra proposta brasileira, a Bioética de Proteção.

Inicialmente, na consideração das críticas ao principialismo vindas da América Latina, podemos partir da definição de uma bioética principialista elaborada por Diego Gracia (21),p.49; que considera que “a bioética principialista pode ser reconhecida como um produto típico da cultura norte-americana”.

A linha de argumento é aqui basicamente a seguinte: se os princípios são aplicados aos casos dentro de um contexto cultural específico, pode-se concluir que o uso desses princípios em situações culturalmente diferentes pode ser ineficaz. Referindo-se ao princípalismo em países da América Latina, Diego Gracia considera que

os latinos sentem-se profundamente desconfortáveis com direitos e princípios. Eles se acostumaram a julgar as coisas e os atos como bons ou ruins em vez de certos ou errados. Eles preferem a benevolência à justiça, a amizade ao respeito mútuo, a excelência ao direito. No exemplo citado acima, parece estar implícitas três opiniões do autor a respeito da configuração moral dos povos do Sul. A primeira é a crença na incapacidade dos países da América Latina de fazer escolhas morais a partir de algum princípio; a segunda opinião que também é possível perceber nas entrelinhas do texto citado sugere que uma ética das virtudes pressupõe escolhas baseadas em crenças; e, por fim, subentende-se um tipo de hierarquização das teorias éticas clássicas, de tal modo que os modelos de teorias éticas princípalistas seriam superiores às éticas das virtudes (21),p.192.

O autor argumenta que, tradicionalmente, as culturas latinas parecem prezar mais, dentre as éticas europeias, as éticas de virtudes. Por isso, a interação crítica com a perspectiva princípalista pode ser de grande ajuda no enfrentamento do que ele considera defeitos tradicionais da nossa vida moral, como o paternalismo, o desrespeito pelas leis e a intolerância (21). No primeiro capítulo do livro *Bases Conceituais da Bioética* (22), o professor chileno Miguel Kottow (23), faz comentários sobre as tentativas de universalização do modelo princípalista na bioética, mas não se refere diretamente ao princípalismo de BC, ainda que faça alusões aos “quatro princípios de Georgetown”.

Ao final do capítulo, Kottow diz que da bioética princípalista emanam quatro consequências fundamentais: (i) os princípalismos apresentados na bioética padecem de deficiências estruturais; (ii) o princípalismo proveniente da cultura pós-industrial é estranho à realidade latino-americana; (iii) é um assunto ainda inédito de reflexão que a América Latina construa uma bioética com base em princípios; (iv) como a desigualdade é um dos traços característicos da América Latina, toda ética terá de se inspirar em postulados que não podem ser transgredidos, e no exercício da proteção (23),p.43.

A respeito de uma bioética desde a América Latina, o filósofo chileno Hernán Neira (24) diz que algumas propostas já existem desde a chegada dos europeus ao continente; desde o primeiro momento do que se conhece historicamente como “a conquista da América”, surgiram questões bioéticas de preocupação dos conquistadores que pretenderam regulamentar as relações entre os europeus e a população indígena. Ao descrever o que ele chama de primeiros “bioeticistas” da América Latina, cita três autores: Bartolomeu de las Casas, José de Acosta e Francisco de Vitória, todos representantes da igreja católica. Ele destaca três das preocupações básicas desta incipiente bioética: “Seria legítimo se fazer uma guerra de conquista? Seria correto escravizar um grupo humano sob pretexto de que é inferior? Seria legítimo impor uma religião pela força?”. Refletindo sobre essas três questões, talvez seja mais apropriado afirmar que se identificam com as raízes de um paternalismo europeu e não, como afirma Hernán Neira, que seriam “as primeiras tradições bioéticas da América Latina do século XVI” (24),p.156.

O autor defende que somente no fim do século XX é possível reconhecer uma tradição autônoma que possa merecer o nome de bioética latino-americana, influenciada, segundo ele, por uma tradição marxista que “não levou em conta os problemas próprios da bioética na América Latina” (24),p.156.

Ao traçar o que ele entende como um perfil bioético da América Latina atual, Neira assim descreve os povos conhecidos como latinos:

O continente é fruto de uma convivência, às vezes forçada, entre múltiplas comunidades. Algumas delas exigem ser declaradas *originárias*. Mas, não existe um povo originário absoluto na América, pois os povos nativos dominados pelos europeus haviam dominado, por sua vez, a outros povos anteriores, de forma que a América se constitui por uma sucessão de capas culturais e humanas. Mas, ainda que fosse possível determinar um povo originário, este não poderia ser um critério de resolução de nenhum problema bioético. A diversidade deve ser entendida como um fato que enriquece a todos (24),p.157.

Entretanto, ele não apresenta um modelo de teoria para a América Latina; na sua opinião, existe uma tendência maior que em outros continentes de se considerar as normas práticas (os acordos legítimos e as tradições) menos importantes do que os argumentos técnicos. Não se valorizam as discussões que podem tornar legítima ou não uma ação pelo simples fato de que existe uma teoria ética que permite e

justifica a realização técnica de um objetivo. Em nenhum momento o autor se posiciona como um defensor de um modelo de bioética escrito desde a América Latina; ao contrário, ele parece defender um tipo de conciliação pacífica entre as teorias estrangeiras e os costumes de um povo que, segundo o que se pode entender de suas palavras – não têm uma identidade própria e não podem alegar nenhum tipo de originalidade.

Numa direção contrária, J. A. Mainetti (25) considera que a América Latina pode oferecer uma perspectiva bioética distinta da norte-americana em virtude da sua tradição médica humanista e pelas condições sociais dos países periféricos. As diferentes propostas para uma bioética desde América Latina, pretensamente não principialistas, oscilam entre dois pontos de vista: o principialismo não é o melhor modelo de teoria ética em absoluto, ou, segunda alternativa, um determinado tipo de principialismo como o apresentado em PEB não é suficiente para se estabelecer um modelo ético adequado para os países da América Latina.

No caso específico do Brasil, a bioética se consolida e legitima pelo seu interesse nos problemas da saúde pública. Este perfil é acentuado pelo contexto histórico e mesmo geográfico do país, Seus questionamentos são, em grande parte, voltados para a identificação e as tentativas de minimização dos problemas enraizados em antigas desigualdades sociais e a sua perspectiva de defesa dos direitos humanos. Este processo histórico e as tentativas de enfrentamento dos graves problemas sociais vinculam as produções da bioética brasileira com a Reforma Sanitária. Este perfil sanitarista predominou nas décadas de 70 e 80, mas, atualmente, os pesquisadores desta área se ocupam praticamente de todos os temas da bioética mundial (26).

Apesar da crescente abrangência de temas da bioética brasileira, a maioria dos trabalhos publicados trata dos conflitos e dilemas morais que se referem aos aspectos bioéticos da saúde pública. Pode-se identificar nestas publicações a prioridade dada ao princípio da justiça, numa clara vinculação entre ética e política. Além dos vínculos com o Movimento Sanitarista, identificam-se outras razões para esse período de uma bioética mais voltada para técnicas do que para a reflexão.

A respeito deste perfil tardio da bioética brasileira, tem-se a seguinte perspectiva:

O Brasil demorou mais de vinte anos para incorporar formalmente a bioética como um campo de estudos, e mais outros tantos para começar a rever e adaptar à realidade brasileira as propostas discutidas mundialmente. (...) deve-se considerar que durante este período o país esteve sob a ditadura militar (...) motivo suficiente para dificultar a introdução no país de um campo de estudo que se propõe a discutir a ética das relações e inter-relações, sejam elas pertinentes a área da biomédica ou não, assim como as razões que determinam vida e morte de indivíduo, grupos, segmentos e populações (26).

Esta bioética autóctone assume para si algumas das reivindicações da saúde pública, como por exemplo, a universalização dos serviços de saúde, e incorpora outros aspectos relacionados à dimensão socioeconômica e à qualidade de vida.

Ao se evidenciar a necessidade de garantir a qualidade dos serviços de saúde para conquistar uma melhor qualidade de vida, começa a tomar-se maior consciência da dimensão subjetiva da saúde; esta identificação de padrões simbólicos e comportamentais do que seja qualidade de vida “apontou a necessidade de aprofundar essa análise agregando elementos para tecer considerações de cunho valorativo, como faz a filosofia” (26).

Por outro lado, a saúde pública brasileira também expandiu seu campo de interesses em diversas áreas do conhecimento com o objetivo de propor processos de transformação social capazes de possibilitar melhor qualidade de vida para indivíduos, grupos, segmentos e populações. Com as importantes mudanças na concepção de saúde, os discursos desta área de conhecimento começam a serem embasados em noções de diversidade, pluralidade moral, direitos humanos. A bioética brasileira segue essa mesma trajetória da saúde pública e se consolida como um campo transdisciplinar.

Neste sentido, o termo disciplina também amplia a sua aplicação: “a palavra disciplina se refere à ordem apropriada de fazer algo; é um campo de coerência e de operação no qual precisamos ter *disciplina* para ‘realizar as operações necessárias e com isso aprender. A transdisciplinaridade, no entanto, é uma abordagem que vai além, proporcionando liberdade de olhar o outro lado sem sermos acusados de estar pisando onde não devemos e sem temer a acusação de estar pisando onde não devemos” (27),p.76.

A maior transformação pretendida pelas propostas brasileiras é a ampliação do seu campo de abrangência e um maior comprometimento com as questões sociais (26),p.721. Nas primeiras iniciativas de formação do que se pode identificar como uma bioética brasileira, já se percebiam divergências em relação ao princípalismo, especialmente pela perspectiva individualista deste modelo, alicerçado na autonomia individual. Sem dúvida, um dos problemas mais polêmicos em relação ao princípalismo de BC é a tendência à maximização do princípio de respeito à autonomia, em relação aos outros três:

A teoria princípalista, universalizada por Beauchamp e Childress, tomou como fundamento quatro princípios básicos – autonomia, beneficência, não-maleficência e justiça. (...) O princípio de autonomia foi maximizado hierarquicamente em relação aos outros três, tornando-se uma espécie de superprincípio. Esse fato contribuiu para que, em alguns países, a visão individual dos conflitos passasse a ser aceita como a única vertente verdadeira e decisiva para a resolução dos mesmos. Em diversas nações indígenas, por exemplo, ou mesmo na cultura oriental de um modo geral, o tema da autonomia é pouco conhecido. O perigo da utilização maximalista da autonomia está em – saindo do referencial sadio do respeito à individualidade e passando pelo individualismo em várias nuances – cairmos no extremo oposto, em um egoísmo exacerbado, capaz de anular qualquer visão inversa, coletiva e indispensável ao enfrentamento das tremendas injustiças sociais, relacionadas com a exclusão social, hoje mais do que nunca constatada (28),p.125.

Junto da BI, cabe mencionar outro importante exemplo de bioética surgida no Brasil, a Bioética de Proteção, que abrange dois pontos fundamentais de ação: desenvolver fundamentos e métodos capazes de analisar e validar os dilemas e as propostas específicas no âmbito da saúde pública, e atribuir ao Estado o papel de proteger a integridade física e patrimonial de seus cidadãos assegurando as liberdades públicas e a autonomia individual. A bioética de proteção reconhece a importância de preservar e fomentar a autonomia individual como meio de construir formas de participação social libertárias nas políticas de saúde.

A BI se auto-apresenta como apoiada numa fundamentação filosófica utilitarista, defendendo como moralmente justificável, entre outros aspectos: a) no campo público e coletivo, a prioridade com relação a políticas públicas e tomadas de decisão que privilegiem o maior número de pessoas pelo maior espaço de tempo possível, e que resultem nas melhores consequências coletivas, ainda que em

detrimento de certas situações individuais, com exceções pontuais a serem analisadas; b) no campo privado e individual, a busca de soluções viáveis e práticas para os conflitos identificados com o próprio contexto onde ocorrem. Esta proposta teórica pretende uma aliança concreta com a parte mais frágil da sociedade, incluindo o re-estudo de diferentes dilemas, entre eles: autonomia versus justiça/equidade; benefícios individuais versus benefícios coletivos; individualismo versus solidariedade; mudanças superficiais versus transformações concretas e permanentes; neutralidade frente aos conflitos versus politização dos conflitos (29),p.163.

.A bioética de intervenção parece ser, dentre as propostas brasileiras, aquela que se opõe mais frontalmente ao principialismo:

A bioética, de origem estadunidense, tornou-se mundialmente conhecida por estar ancorada em quatro princípios básicos pretensamente universais e reconhecidos como bioética principialista. A partir dos anos 90, começaram a surgir críticas a universalidade desses princípios e suas limitações frente aos problemas dos países periféricos do hemisfério Sul. Surge uma nova proposta epistemológica de base filosófica utilitarista e consequencialista, tentando suprir esta lacuna – a bioética de intervenção (28),p125.

Wanderson Flor do Nascimento e Volnei Garrafa (30) descrevem a bioética de intervenção como uma proposta de politização das questões morais abordadas pela bioética desde um referencial mais adequado para o contexto dos países que fazem parte do hemisfério Sul. A bioética de intervenção se propõe oferecer uma maior atenção aos problemas persistentes que, de certo modo, podem ser entendidos como consequência da condição de vulnerabilidade social e econômica a que está submetida grande parte da população. Estas situações persistentes são definidas de modo abrangente, para além das questões das propostas bioéticas mais conservadoras que se restringem a uma abordagem de problemas de ética médica. São considerados como problemas persistentes, na perspectiva da bioética de intervenção, os problemas de exclusão social, violência, discriminação, além dos problemas de restrição de acesso a saúde.

Os autores destacam também a sua fundamentação na solidariedade crítica, entendida como uma possibilidade de efetivação de mudanças político-sociais a partir de um tipo de voluntariado que esteja orientado para a alteridade. Este

movimento libertário da bioética de intervenção se dará “por meio da ação concreta de grupos organizados e preocupados com radicais transformações políticas no sentido da luta pela inserção crescente do maior número possível de pessoas nos processos de tomada de decisão, ao mesmo tempo em que se problematizam as maneiras hegemônicas de decidir politicamente” (30),p.297.

Por sua parte, os conteúdos éticos mais relevantes de uma Bioética de Proteção dizem respeito aos problemas morais presentes na condição de existência dos humanos, submetidos não só aos riscos de vulneração, mas aos danos e às carências concretas, reais e de possível constatação. Entretanto, esses conteúdos não se referem a pessoas e populações genericamente vulneráveis, mas àquelas concretamente vulneradas. Diante do surgimento de grupos humanos indigentes, vulnerados e excluídos, e das questões ambientais no planeta, a bioética tem essas questões entre suas preocupações específicas. Isso significa que a Bioética de Proteção pode ser aplicada às situações do mundo globalizado, principalmente nas condições mais específicas, como a pobreza extrema, quando é negada à pessoa a competência para uma vida digna. Mas aplica-se também a outros problemas globais, gerados por práticas predatórias das quais é possível enumerar os problemas mais visíveis: poluição generalizada, mudanças climáticas, desflorestamento, desertificação, poluição e escassez da água, redução da biodiversidade (31),p.11-13.

Esta é uma proposta recente e surgiu da tentativa de transformação do corpo teórico-prático da bioética tradicional para adaptá-lo aos conflitos de saúde pública na América Latina que, além de seus problemas peculiares, compartilha os demais problemas da humanidade e do planeta como um todo. Por esse prisma pode-se reconhecer, entre tais problemas, a exclusão social, que contraria o princípio da justiça, e a destruição ambiental, que desconsidera os princípios de qualidade e sacralidade da vida.

O conceito de bioética, entendida como ética da vida, e o conceito de proteção estão, por um lado, intimamente ligados e, por outro lado, são também distintos. A bioética pode ser entendida como meio prático para proteger os humanos e todos os seres vivos contra as ameaças à sua existência, segurança ou integridade. Sua função seria então apresentar soluções normativas e pragmáticas para tentar resolver esses problemas de maneira justa e razoável, e essa função aproxima os conceitos de bioética e proteção. Entretanto, os termos bioética e

proteção devem também ser distintos. Os dois conceitos não podem ser considerados equivalentes, pois nem toda bioética é bioética de proteção e nem todo meio de proteção se refere à bioética. Entender a bioética como ética da vida pode não ser suficiente quando se entra na sua dimensão crítica, de ética aplicada à moralidade: as consequências das ações humanas sobre a vida em geral e sobre a vida humana em particular. Este é o caso das políticas biotecnocientíficas que afetam de maneira direta ou indireta, para o bem ou para o mal, os indivíduos humanos, a humanidade, a cultura, as instituições e a natureza como um todo.

Existem também outros aspectos da vida, importantes para a bioética como, por exemplo, o exercício da autonomia pessoal quanto a um estilo de vida, que não podem ser submetidos a algum tipo de proteção (o que negaria a própria autonomia); ao mesmo tempo existem meios de proteção que podem ser questionados do ponto de vista ético. Nesse caso pode-se tomar como exemplo a medicalização dos comportamentos que, embora não prejudiquem terceiros, se tornam objetos de formas de estigmatização, controle e interdição.

Para finalizar essa exposição de críticas e contra-críticas do principialismo de BC, pode ser útil mencionar dois defensores desta proposta: o bioeticista brasileiro Leo Pessini e o israelense Raanan Gillon. Na opinião de Pessini (32),p 10-11; o Relatório Belmont inaugurou um novo estilo ético de abordagem metodológica dos problemas envolvidos nas pesquisas em seres humanos. Entretanto, o documento referia-se somente a questões éticas dessas pesquisas, não tratava do campo da prática clínica e assistencial. Por isso, um dos objetivos de BC foi o de livrar a ética biomédica do enfoque característico dos códigos e juramentos. Afirma ainda que é a partir dessa proposta que surge pela primeira vez um modelo de procedimentos práticos na ética médica. Segundo o autor, a bioética nestes poucos anos de existência é principalmente o resultado do trabalho de bioeticistas na perspectiva principialista.

Neste mesmo texto, ele enumera as razões que justificam porque a bioética se tornou principialista: (i) Os primeiros bioeticistas encontraram na ética normativa de seu tempo a via média entre a metaética e a ética teológica (ii) O Relatório foi o documento que fundamentou a elaboração de normas públicas de uma forma simples e clara, fornecendo as bases éticas para regulamentar a pesquisa biomédica envolvendo seres humanos. (iii) A linguagem dos princípios usada na área da saúde, mais do que complexificar, ajudou a entender, clarear e chegar a

acordos em questões polêmicas trazidas pela tecnociência. (iv).

O sucesso do modelo princípalista deve-se à sua adoção pelos clínicos. Os princípios deram a eles um vocabulário, categorias lógicas para percepções e sentimentos morais não verbalizados anteriormente, bem como meios para resolver os dilemas morais em determinados casos, no processo de compreensão das razões e na tomada de decisão.

Raanan Gillon (33) sustenta que os autores de PEB enfatizam a compatibilidade e interdependência mútua entre as virtudes e os princípios: estes nos orientam para ações, mas ainda precisamos avaliar a situação e formular uma resposta apropriada, e esta avaliação surge tanto do caráter e da formação do agente moral quanto dos seus princípios. Apesar dos recentes ataques à abordagem dos quatro princípios da bioética, são pouquíssimos os críticos que argumentam que qualquer um dos quatro princípios seria incompatível com a abordagem bioética. Parece altamente provável que os trabalhadores de saúde possam aceitar esses princípios à primeira vista, e achá-los compatíveis com quaisquer implicações, sejam elas morais, religiosas, políticas ou filosóficas. Infelizmente não temos nenhum procedimento de decisão universal, aceitável como solução em casos de conflito de princípios morais.

Talvez seja este o maior objetivo para o qual deve se dirigir a bioética contemporânea e certamente este é um problema para toda ética. O autor questiona ainda se não seria útil para os bioeticistas cessar seus ataques à abordagem dos quatro princípios e, ao invés disso, tentarem integrar esses princípios morais a qualquer outra teoria que considerem mais apropriada. Provavelmente, isto exigirá uma interpretação cultural específica, e, acima de tudo, uma harmonização quando ocorrerem conflitos entre princípios (33),p.323-324.

Deve-se reconhecer também a necessidade de interpretar e aplicar os princípios gerais em casos particulares, incluindo a compreensão do uso de casos paradigmáticos. Isso implica a compreensão das histórias de vida e das dificuldades das pessoas reais envolvidas, ponto que o autor considera fundamental para qualquer abordagem ética do cuidado da saúde. Gillon enfatiza que os autores terminam seu livro afirmando que “quase todas as grandes teorias éticas convergem para a conclusão de que o ingrediente mais importante na vida moral de uma pessoa é um caráter desenvolvido, que fornece a motivação interna e a força para fazer o que é certo e bom” (1).

Raanan Gillon (33) considera que os quatro princípios podem explicar e justificar todas as afirmações morais substantivas e universalizáveis na ética médica e, ele suspeita, na ética mais geral. Além disso, ele faz um desafio de se provar que sua defesa do princípalismo está ao afirmar que, na sua interpretação dos quatro princípios e sua aplicabilidade, nenhum outro princípio ou princípios adicionais são necessários. Ele considera correto dizer que os quatro princípios expressam valores que todas as pessoas seriamente morais compartilham (ou devem compartilhar), e não deve haver mais nenhum outro valor que todas as pessoas moralmente sérias compartilham (ou devem compartilhar).

Durante boa parte do presente capítulo, foi utilizada a expressão “bioética brasileira” e foram feitas críticas contra o princípalismo utilizando essa expressão. Há alguns autores que não aceitam que esta crítica seja legítima e que tal expressão tenha algum sentido. Por exemplo:

Uma objeção corrente no Brasil hoje, é que o princípalismo é uma teoria ‘Made in Usa’ ou que é demasiado anglo-saxônica e que precisaríamos de uma ‘bioética latino-americana’ ou, até mesmo, uma ‘bioética brasileira’ (Garrafa, 2000; Pessini e Brachifontaine, 1991). Obviamente, essa objeção comete um grave erro argumentativo, a saber, a falácia genética: a validade e a justificação de uma teoria não pode ser reduzida ao seu contexto de surgimento. Ninguém procura refutar a teoria da relatividade porque ela foi elaborada no país X. Além disso, os graves problemas sociais da realidade brasileira, tais como a miséria, a falta de recursos para a saúde, etc., são problemas que afetam a bioética, mas são sobre tudo problemas políticos. Não podemos sobrecarregar a bioética e transformá-la na panacéia dos nossos males. Finalmente, os princípios da justiça da bioética, se foram sólidos o bastante, serão capazes de dar conta desses problemas. Deve-se notar, também, contra a posição de Pessini e Brachifontaine (2001), que as virtudes não são marcas do caráter moral latino que pode ser contraposto ao anglo-saxão. Os fundamentos da bioética, sejam quais forem, precisam ser universais (34),p.59.

Em primeiro lugar, esta crítica comete, ela mesma, uma falácia, a “falácia da falsa analogia”: comparar a teoria da relatividade com a questão da saúde é falacioso, na medida em que a primeira tem uma relação muito menor com o contexto social e político do que a segunda. Em segundo lugar, alegar que não se devem misturar questões filosóficas com questões políticas pressupõe uma noção de filosofia totalmente isenta de política, o que é, pelo menos, controverso. Em

terceiro lugar, há uma forte tendência em identificar o “universal” com o que provém do primeiro mundo.

De uma maneira mais positiva, defendemos que o uso da expressão se justifica porque o que está sendo criticado ao se propor uma bioética brasileira em oposição ao princípalismo de BC não é o fato da teoria ser originária de um país específico. Ainda que a origem seja determinante, não é correto dizer que a teoria não serve para o Brasil apenas por ser uma teoria estadunidense. O problema vai além de questões meramente lógicas que determinem a existência de uma falácia em determinado argumento. Além dos problemas epistemológicos e das dificuldades de aplicação dos quatro princípios - dificuldades que são determinadas pelas diferenças sociais, culturais e econômicas – todas as decisões tomadas no Brasil a partir dos quatro princípios terão fatalmente que enfrentar desigualdades que incidiram em injustiças; apelar, então, às fontes dos argumentos, será pertinente e não falacioso.

Existem variados fatores que determinam uma inadequação do princípalismo em outros contextos, mas podem ser identificados com mais clareza quando envolvem processos de tomada de decisão na área biomédica, quando forçosamente as decisões serão determinadas, por exemplo, pelo poder econômico. Nesse sentido, consideramos que a expressão “bioética brasileira” é válida, pois ela não significa apenas dizer que a sua proposta se restringirá unicamente ao Brasil. Alguns de seus procedimentos poderão ser universalizados, e neste sentido, pode-se admitir que a proposta brasileira abriga elementos universais, ainda que dirigida para os problemas persistentes decorrentes de situações de violência e exclusão derivados das desigualdades econômicas e sociais específicas.

Neste capítulo foram apresentadas, em primeiro lugar, algumas possibilidades de compreensão da noção de princípio na bioética, levando em conta fundamentalmente o PEB e a teoria princípalista ali exposta [p.46]; num segundo momento, foram apresentadas algumas críticas contra a posição princípalista, vindas da Europa e da América Latina. O capítulo teve, dentro do possível, e de maneira proposital, um caráter puramente descritivo, visando apenas fornecer subsídios, sobretudo para as discussões do capítulo três.

No próximo capítulo, procuraremos, ainda num viés descritivo, enriquecer a nossa compreensão da noção de princípio a través do estudo das teorias éticas europeias mais importantes (deontologia, utilitarismo, ética de virtudes), e de uma

ética nascida na América Latina (a ética da libertação), tentando fornecer subsídios para conceber os diversos principialismos que se derivariam das diversas compreensões da noção de princípio nessas teorias.

CAPÍTULO DOIS

QUATRO CONCEPÇÕES FILOSÓFICAS DE PRINCÍPIO: SUBSÍDIOS PARA UMA VISÃO PLURAL DO PRINCIPALISMO

Neste capítulo são apresentados quatro modelos de teorias éticas, três surgidas na Europa – deontológica, utilitarismo, ética de virtudes – e uma latino-americana, a ética da libertação, esta contendo uma crítica contra as três anteriores.

Quando se fala de principialismo em Bioética há uma referência inevitável ao livro de BC e literatura vinculada. Mas a noção de principialismo deriva obviamente da noção de princípio. O objetivo primordial deste capítulo é elucidar as diferentes noções de princípio que cada uma dessas teorias sustenta⁵, para ver depois (no capítulo 3) os tipos de “principialismos” que poderiam se derivar dos mesmos; ainda neste capítulo, veremos como essas teorias abordam os quatro princípios do principialismo, tal como expostos no capítulo 1: autonomia, beneficência, não-maleficência e justiça. Com estes subsídios filosóficos voltaremos, no capítulo 3, para a questão da avaliação das críticas contra o principialismo na Bioética e sua ligação com a questão das bases teóricas de uma bioética pensada desde o Brasil (especificamente, se tais bases devem excluir forçosamente todo e qualquer tipo de principialismo).

2.1 A noção de princípio em éticas deontológicas

Uma teoria ética deontológica estabelece um critério ou um procedimento de decisão para saber se uma regra expressa uma obrigação genuinamente moral (34). A razão pela qual estas éticas são identificadas com o nome de deontológicas está no fato de que os princípios, dentro delas, estão vinculados estritamente com deveres. Nestas teorias, as ações morais serão julgadas como certas ou erradas com base na sua conformidade ou não com deveres decorrentes de princípios

⁵ A questão é controversa, pois alguém poderia sustentar que as noções de princípio não mudam, mas apenas a sua implementação nas teorias; pretendemos mostrar neste capítulo que isso não é o caso, que as próprias concepções do que seja um princípio mudam, gerando inclusive incompatibilidades entre elas.

morais. Uma ética deontológica não se ocupa em analisar consequências de ações nem em valorizar as motivações meramente empíricas de uma ação; o que determina e justifica a escolha de uma determinada linha de ação é saber se esta vai estar ou não em conformidade com os princípios (9),p.88.

Possivelmente as éticas deontológicas europeias, ou éticas do dever, tenham a sua origem mais remota no estoicismo, ainda ligado a certo tipo de determinismo ético; o estoicismo influenciou posteriormente o cristianismo, cuja ética de deveres acentua a austeridade e a submissão a deveres inquestionáveis (35), p.91.

Mas a teoria ética deontológica mais importante da época moderna é a do filósofo alemão Immanuel Kant (1724-1804). As bases filosóficas da teoria ética de Kant partem de uma perspectiva fortemente racional, que supõem um ser humano capaz de lidar com a sua sensibilidade e se autodeterminar a agir conforme a razão. Esta razão se entende como razão pura teórica e como razão pura prática. Para o termo *razão*, Kant atribui três sentidos: (i) sentido genérico – tudo aquilo que no âmbito do pensamento é a priori e não tem origem na experiência; (ii) sentido lato – faculdade intelectual que produz os princípios do conhecimento puro; (iii) sentido restrito e específico - faculdade superior no exercício do pensar (36)p.36,.

Na primeira Crítica – *Crítica da Razão Pura*, (37) de 1781 – as pretensões do conhecimento deviam satisfazer a condição de poder ser objeto de experiência, não podendo ser ditado por nada que estivesse fora desses limites; o único que podemos conhecer é o que se encontra dentro de um mundo natural, composto de objetos situados no espaço e no tempo e causalmente relacionados. A liberdade – noção central da ética – não encontra lugar nesse âmbito teórico. O problema da liberdade aparece na terceira antinomia (definida como um desacordo ou contradição entre as leis da razão pura). Neste lugar, Kant apresenta teses e antíteses contrárias que constituem um conflito da noção de liberdade no plano teórico.

Kant considera que esta noção de liberdade seja problemática para toda a filosofia que o antecede; sobre a dificuldade de se admitir a possibilidade de uma liberdade que exista independentemente de leis, escreve:

Com efeito, a par dessa faculdade da liberdade, independente de leis, mal se pode pensar a natureza, porque as leis desta última seriam incessantemente alteradas pelas influencias da primeira e o jogo dos fenômenos, que, pela simples natureza devia ser regular e uniforme, ficaria desse modo perturbado e desconexo (37), p.411.

Depois de demonstrar na primeira Crítica a impossibilidade de fundamentar a moral no sentido teórico, na segunda Crítica, a *Crítica da Razão Prática*, (38) de 1788, Kant elucida a noção de uma liberdade prática, capaz de instaurar uma legislação universal prática. A sua estratégia consiste em determinar uma lei moral que seja válida sem precisar recorrer a qualquer elemento externo ao agente moral e a seu poder de se autodeterminar racionalmente. Assim, ao contrário da razão teórica, a realidade moral para Kant não pode emanar da experiência, mas vai além dela; o propósito central é reger as ações por princípios da razão pura prática, independentemente da experiência. Assim, em vez de supor que existe uma formulação prévia determinada do bem e utilizá-la para determinar o que devemos fazer, Kant considera que a ação guiada por princípios morais antecede qualquer noção de bem.

A ética se apresenta aqui como algo independente de todos os impulsos e tendências naturais; a moralidade tem seus fundamentos na racionalidade; nós não somos regidos pelos nossos impulsos, mas apenas inclinados por eles. Se eu afirmar: “Eu não pude evitar, eu fui tomado pelo desejo”, o que eu afirmo não é, de acordo com Kant, algo verdadeiro. O que realmente acontece é que, quando alguém age desta forma, ocorre uma permissão do agente livre em deixar que o desejo determine seu agir (39), p.11. É por isso que a busca da felicidade não faz parte da fundamentação deontológica da moral.

Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*⁶ (doravante FMC) (17) Kant diz que ainda que a felicidade possa ser considerada como uma finalidade natural dos seres racionais é impossível dar um conceito determinado desta:

⁶ Kant apresenta a sua teoria moral em várias obras, mas uma das mais importantes é a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, de 1785.

Infelizmente o conceito de felicidade é tão indeterminado que, se bem que todo homem a deseje alcançar, ele nunca pode dizer ao certo e de acordo consigo mesmo o que é que propriamente deseja e quer. É impossível que um ser, mesmo o mais perspicaz e simultaneamente o mais poderoso, mas finito, possa fazer ideia exata daquilo que aqui quer propriamente. Se quer muito conhecimento e sagacidade, talvez isso lhe traga uma visão mais penetrante que lhe mostre os males, que agora ainda se lhe conservam ocultos e que não podem ser evitados, tanto mais terríveis, ou talvez venha a acrescentar novas necessidades aos desejos que agora lhe dão já bastante que fazer! Se quer vida longa, quem é que lhe garante que ela não venha a ser uma longa miséria? Se quer pelo menos saúde, quantas vezes a fraqueza do corpo nos preserva de excessos que uma saúde ilimitada nos teria feito cair! (17),p.127.

A felicidade é, pois, algo contingente e escapa sempre à vontade do agente; todavia, este não é o único empecilho para que a tomemos como objetivo da moralidade. Kant sustenta ainda dois outros pontos: a felicidade não pode ser universalmente definida, e, mesmo que houvesse concordância sobre o que constituiria a felicidade, esta unanimidade levaria mais facilmente à discórdia do que à harmonia.

A felicidade, portanto, não nos poderia dar uma lei universal, sendo o objeto do prazer o mesmo para todos ou não, provando-se que este é um fundamento inadequado para a vida moral. Sua relação com o objeto da experiência (prazer e alegria), a incapacidade de seres finitos de promover seus próprios fins e o conflito que resultaria se pudéssemos de alguma forma definir a felicidade de forma unívoca, todos esses fatores parecem banir a felicidade do domínio da moral (40).

A moralidade kantiana não admite princípios que não possam ser universalizáveis; para que uma ação seja considerada moralmente certa não é preciso conhecer as preferências e as relações sociais do agente moral. Na FMC (17), Kant se refere às condições de uma moralidade sujeita a regras. Ao estabelecer regras subjetivas do agir humano Kant as define como máximas, que são regras que têm validade para um indivíduo; trata-se de ver as condições em que uma máxima subjetiva pode ser universalizada e ser válida para todos. Uma máxima é um princípio subjetivo do querer; uma ação que é praticada por dever tem seu valor não no propósito que se pretende atingir com a ação, mas sim na máxima que a determina (34)p.90-91.

Como vimos, Kant considera o ser humano como racional e como agente moral livre; os princípios morais devem ser derivados da razão; os princípios, no sentido deontológico, limitam a liberdade subjetiva e só é genuinamente livre quem segue os princípios. Esta noção de liberdade no pensamento kantiano exige a consideração dos agentes morais como capazes de autodeterminação. Tal exigência de moralidade se concretiza no que Kant chama de “imperativo categórico” (41). A respeito da definição do que seja um imperativo categórico, Kant escreve, na obra *A Metafísica dos Costumes* (36) (*doravante MC*)

Um imperativo categórico (incondicional) é aquele que representa uma ação como objetivamente necessária e a torna necessária não indiretamente através da representação de algum fim que possa ser atingido pela ação, mas através da mera representação da própria ação (sua forma) e, por conseguinte, diretamente. Nenhuma outra doutrina prática é capaz de fornecer exemplos de tais imperativos, exceto aquele que prescreve uma obrigação (a doutrina dos costumes). Todos os demais imperativos são técnicos e são sem exceção, condicionais. O fundamento da possibilidade dos imperativos categóricos é o seguinte: não se referem a nenhuma outra propriedade da escolha pela qual algum propósito possa ser atribuído a ela, salvo simplesmente a sua liberdade (36),p.65.

A respeito da possibilidade de existir um princípio moral que seja imperativo, Kant afirma que:

(...) Se eu fosse um mero membro do mundo inteligível, todas as minhas ações seriam perfeitamente conformes ao princípio de autonomia da vontade pura. (...) Posto por outro lado que me conheça como ser pertencente ao mundo sensível, terei como inteligência, de reconhecer-me submetido à lei do mundo inteligível, isto é, a razão, que na ideia de liberdade contém a lei desse mundo, (...), por conseguinte, terei de considerar as leis do mundo inteligível como imperativos para mim e as ações conforme a este princípio como deveres (17),p.155.

O imperativo categórico é, portanto, um procedimento de decisão a ser usado para verificar se uma máxima subjetiva pode ser querida por um agente não somente para sua vontade, mas para a vontade de todo ser racional.

A formulação do imperativo categórico aparece logo no início da primeira seção da FMC; depois de expor o seu projeto de uma ética que não se submeta a nenhuma motivação ou obrigação de lei (seja por temer o castigo ou por algum interesse), Kant argumenta:

Uma vez que despojei a vontade de todos os estímulos que lhe poderiam advir da obediência a qualquer lei, nada mais resta do que a conformidade a uma lei universal das ações em geral que possa servir de único princípio à vontade, isto é: devo proceder sempre de maneira que eu possa querer também que a minha máxima se torne uma lei universal (17),p.115.

Esta é a primeira configuração do princípio moral kantiano que se denominou anteriormente como fórmula da lei universal; segundo Kant, e isto será importante mais adiante, ela foi obtida a partir do conhecimento moral comum; dela derivam outras formulações também apresentadas na FMC. De acordo com Kant, ainda que não usemos esta fórmula a todo instante para julgar o que é correto nas nossas decisões morais, ela pode ser reconhecida como algo subjacente à concepção de moralidade presente no senso comum. Os imperativos morais devem ser categóricos, e não meramente hipotéticos; ou seja, devem seguir-se incondicionalmente. Nas teorias éticas deontológicas de tipo kantiano, os princípios se expressam em máximas capazes de passar pelo teste do imperativo categórico, que orientam as ações morais com independência de consequências para o próprio agente ou para outros.

Neste tipo de ética, não existe uma lista de regras com um conteúdo previamente determinado (como, por exemplo, os mandamentos religiosos). O procedimento do imperativo categórico, em suas várias formulações, apenas serve para verificar se uma máxima que orienta a ação está correta e de acordo com as leis morais. As ações genuinamente morais devem ser realizadas *por* dever, e não apenas em conformidade (externa) com o dever.

Além desta ideia geral do que seja um imperativo categórico, podem ser reconhecidas mais quatro formulações deste princípio; sua classificação foi feita por H.J. Paton (42) e seguida pela maioria dos comentadores; de acordo com esta classificação, as formulações do imperativo categórico que aparecem na FMC, são estas:

Primeira formulação: “Age como se a máxima da tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza” (17),p. 130;

Segunda formulação: “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa quanto na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio” (17), p.35;.

Terceira formulação: Age de acordo com “o terceiro princípio prático da vontade como condição suprema da concordância desta com a razão prática universal, quer dizer, a da vontade de todo ser racional concebida como vontade legisladora universal” (17), p.137;

Quarta formulação: “Age segundo máximas de um membro universalmente legislador em ordem a um reino dos fins somente possível” (17),p.143.

Em resumo, um princípio moral, na ética de Kant, tem caráter racional prático, independente da experiência, que se impõe a ela, e que é universal, categórico e sem elementos hedonistas. Vejamos agora, mais especificamente, como seriam entendidos, dentro desta ética, cada um desses princípios.

A autonomia em Kant

A autonomia na ética deontológica principialista kantiana é uma propriedade ou estado da vontade, considerada como um princípio supremo da moralidade. Ainda na FMC, Kant diz que “a autonomia da vontade é aquela sua propriedade graças à qual ela é para si mesma a sua lei (independentemente da natureza dos objetos do querer). O princípio da autonomia é, portanto: não escolher senão de modo a que as máximas da escolha estejam incluídas simultaneamente, no querer mesmo, como lei universal” (17), p.144.

Este é o conceito chave da terceira formulação do imperativo categórico, como descrito anteriormente, pois é a vontade autônoma que é capaz de governar a si mesma e por isso considerada como o único fundamento possível de qualquer obrigação moral. Aqui se pode perceber que a deontologia kantiana não admite nenhum cálculo de consequências ou de utilidade das ações morais: o que é determinante para esta ação é uma vontade autolegisladora. Podemos entender o princípio de autonomia na teoria kantiana como uma forma de evitar o paternalismo nas relações entre as pessoas. A autonomia implica respeitar o livre consentimento, reforçado pela autonomia da vontade; este respeito pressupõe a capacidade do agente de usar plenamente a sua racionalidade.

Também aqui é perceptível um aspecto do imperativo categórico na sua segunda formulação, ou seja, não usar a si mesmo ou aos outros como meio para se chegar a um fim; em outras palavras, não abusar das próprias ações e não

manipular outras pessoas para se conseguir qualquer fim, lesando a autonomia, ainda que este fim possa ser reconhecido como do interesse de todos.

A este respeito escreve Gérard Lebrun (43):

Se eu determino a minha vontade de modo a romper com toda motivação natural, é porque estou cumprindo a função de legislador a que me destinava à natureza. De modo que minha obediência a lei me aparece, agora, como o ato conforme, por excelência, ao sentido de minha existência. E, com isso mesmo, adquire uma nova compreensão de por que nunca devo tratar a humanidade racional como mero meio: cada vez que, por egoísmo, recuso a dignidade de ser racional a outro homem, estou negando que o ser racional seja, nessa sua qualidade, legislador universal por natureza, e assim, quer eu o queira ou não, a expressão ser racional acaba sendo para mim nada mais do que uma particularidade que especifica alguns viventes – um fato natural, e não uma vocação por natureza (43), p.75.

O conceito de autonomia em Kant se apresenta, pois, como um tipo de pré-requisito para o princípio único da moralidade (imperativo categórico); para admitir tal princípio é preciso recorrer a esta definição de autonomia proposta por Kant e chamada de autonomia da vontade. Neste modelo de ética deontológica, o princípio, para ser reconhecido como universal, não pode nunca ser uma lei imposta ou motivada por uma vontade externa; pode-se interpretar a autonomia em Kant como uma característica fundamental das ações morais. É importante dizer que agir autonomamente significa agir por uma espécie de convicção que não está fundamentada em nenhum interesse pessoal, seja de uma ou mais pessoas; e também não pretende se justificar por consequências, sejam elas quais forem.

Todas as formulações do imperativo categórico podem ser compreendidas como exigências de um dever de agir moralmente. Mas o imperativo categórico, quando entendido apenas como dever, ainda pode conter elementos de um imperativo hipotético e possuir um condicionante para a ação moral: *devo fazer tal coisa se*. É apenas na formulação (exigência) da autonomia que acontece, conforme se pode verificar no texto da FMC, a renúncia de todo interesse no querer por dever. No conceito kantiano de autonomia a ética se restringe e até se submete a uma exigência da razão, independente da vontade e das crenças do agente, e neste sentido é uma ética universal: trata do que se deve fazer e não do que se faz.

Segundo Kant, quando a vontade busca alguma lei fora das máximas universalizáveis (fora do imperativo categórico), ela se submete a leis externas, e cai na heteronomia da vontade. A este respeito escreve Kant:

Quando a vontade busca a lei, que deve determiná-la, em qualquer outro ponto que não seja a aptidão das suas máximas para a sua própria legislação universal, quando, portanto, passando além de si mesma, busca essa lei na natureza de qualquer de seus objetos, o resultado é então sempre heteronomia. Não é a vontade que então se dá a lei a si mesma, mas é sim o objeto que dá sua lei à vontade pela sua relação com ela (17),p.145.

Estas leis não são universalizáveis, não podem se submeter a nenhum tipo de princípio único e estão dentro dos limites do racional sensível, como é o caso, por exemplo, das religiões, a felicidade e a perfeição. Segundo Gérard Lebrun (43), o conceito kantiano de autonomia aproxima o imperativo categórico da liberdade, ou seja, a autonomia permite analisar sob outra perspectiva a ação feita por dever. A respeito desta compreensão de uma liberdade reinterpretada à luz da autonomia, o agente moral, por ser autônomo, deixa de ser um sujeito apenas dependente, consegue compreender que a obrigação moral a que está submetido não é algo gratuito: ao obedecer às leis, o agente moral o faz na qualidade de legislador universal.

Desta forma, ao agir por dever, o agente está desligado de qualquer tipo de interesse, ou seja, não estará agindo por medo de uma represália nem por interesse em alguma recompensa; mas, o que pode parecer um sacrifício, quando feito de maneira autônoma (no conceito kantiano de autonomia) passa a ser uma ação resultante da fidelidade que o agente moral tem pela legislação ou imperativo que impõe a si mesmo (43).

Beneficência e não-maleficência em Kant⁷

Na teoria moral formulada por Kant, centrada no dever, a beneficência ou o dever de ajudar os necessitados faz parte de uma categoria denominada deveres

⁷ Nesta exposição sempre trataremos de maneira conjunta a beneficência e a não-maleficência, não porque negligenciamos a diferença, mas por motivos metodológicos, já que cada teoria trabalha de diferentes maneiras esta distinção, o que torna mais simples tratá-las conjuntamente.

imperfeitos, deveres cujo cumprimento é um mérito, mas o seu descumprimento não implica um demérito. A atitude de não ajudar os outros não pode ser considerada moralmente errada na moral kantiana, visto que nenhuma pessoa será lesada por esta atitude de egoísmo ou indiferença. (Além disso, por essa característica de não gerar culpa no agente, o descumprimento deste tipo de dever não pode ser repreendido com nenhuma sanção legal). A não maleficência está contemplada no dever de não fazer mal aos outros ou de prevenir danos, mas a não beneficência não lesa, a princípio, nenhum dever. Mas veremos a seguir que a questão é mais complexa na ética deontológica kantiana.

A beneficência é mencionada por Kant na segunda seção da (17), ao escrever sobre a possibilidade de uma máxima poder se tornar uma lei universal, já antecipando suas justificativas para a possibilidade de um princípio moral único. Kant apresenta quatro exemplos com o propósito de verificar se as máximas que aparecem nesses exemplos podem ser consideradas como leis morais, ou seja, se elas podem ser universalizadas. As situações analisadas são quatro: (i) o suicídio, (ii) as falsas promessas, (iii) o não desenvolvimento dos próprios talentos e (iv) a não-beneficência (17), p.130-131.

Ao submeter os três primeiros exemplos à possibilidade de universalização, ou seja, ao verificar se estas podem ser tomadas como leis morais, a conclusão de Kant é que podemos querer uma exceção para nós, individualmente, nos casos do suicídio, das falsas promessas e do não desenvolvimento dos talentos; mas, dentro da perspectiva de uma moral deontológica, não podemos imaginar a universalização de uma máxima não-moral sem cair em uma contradição.

Para examinar a noção de beneficência em Kant, vamos transcrever o quarto exemplo: Uma quarta pessoa ainda, que vive na prosperidade, ao mesmo tempo em que vê outros a lutar com grandes dificuldades (e aos quais ela poderia auxiliar), pensa: “Que é que isso me importa? Que cada qual goze da felicidade que o céu lhe concede ou que ele mesmo pode arranjar; eu nada lhe tirarei dela, nem sequer o invejarei; mas contribuir para o seu bem estar ou para o seu socorro ou desgraça, para isso é que eu não estou!” (17),p.131.

Percebe-se que o agente não está enfrentando nenhuma dificuldade, mas não se pode afirmar com toda certeza se, ao se decidir por não ajudar (não-beneficência), este mesmo agente considera ou não a possibilidade de lhe acontecer no futuro um acidente semelhante que possa colocá-lo na posição de

necessidade. Outra interpretação possível a respeito deste quarto exemplo de Kant é que, se o agente moral aceita que a não-beneficência se aplica de maneira universal, ele também considera este risco de mudança de posição, ou seja, que isto já está subentendido ao se universalizar a máxima. Se esta máxima for submetida à prova da universalização, como as máximas dos três exemplos anteriores, quer dizer, supondo-se que esta maneira de pensar se tornasse, como escreve Kant, uma lei universal da natureza, o gênero humano poderia continuar a subsistir, mas ainda assim geraria uma contradição, pois a pessoa que pensasse de tal forma roubaria de si mesma o direito de ser ajudada, caso precisasse futuramente de auxílio.

A necessidade de ajuda pressupõe que a pessoa esteja em uma posição economicamente desfavorável, entretanto, se examinarmos este quarto exemplo da FMC (17), é possível interpretar o significado dessa ajuda de forma mais abrangente; o auxílio de que fala Kant não é somente uma ajuda material, como se poderia entender em um primeiro momento, talvez pela formulação da máxima aludir a egoísmo e desinteresse. Ainda sobre a contradição que ocorreria, caso essa máxima se tornasse uma lei universal, Kant elucida que, caso a pessoa precisasse “*do amor e da compaixão dos outros*” (17), p.131; ela não receberia ajuda graças a tal lei natural da não-beneficência, nascida de sua própria vontade. Quanto à atitude de não praticar a beneficência, pode ser assim formulado: devo fazer o que está em meu poder para realizar os meus fins e os outros devem fazer o que está em seu poder para realizar os seus fins. Isto justificaria de algum modo o egoísmo racional decorrente da aplicação da máxima de não-beneficência, mas podemos pensar que isso só seria passível de aplicação em uma sociedade onde todos estivessem em igualdades de condições.

Se aceitarmos este dado, podemos reconhecer nesta máxima de Kant uma grande dificuldade de aplicação, mesmo que em sua forma ela esteja elaborada com bastante coerência. Uma alternativa para resolver esse problema da beneficência na moral kantiana é tentar fundamentá-la na fórmula da humanidade, que consiste em considerar o outro como fim em si da ação moral, entendendo que este fim em si implica um compromisso moral de ajudar o outro, independente de qualquer consideração sobre o bem estar ou sobre a eventual necessidade de ajuda do agente, em situações futuras.

Também na MC (36) Kant define a beneficência como “a máxima de fazer da felicidade dos outros o próprio fim, e o dever a este correspondente em ser o sujeito

constrangido por sua razão a adotar esta máxima como lei universal” (36),p.296. Kant faz uma diferenciação entre beneficência e benevolência: esta seria a satisfação com a felicidade dos outros, e nada nos custa. No caso da beneficência, temos de promover com os nossos próprios meios a felicidade dos outros sem esperar nenhum tipo de retorno. Toda pessoa que se encontra em dificuldades deseja ser ajudada; entretanto, não existe um dever de ajudar, é uma lei facultativa universal; apenas se alguém decide não ajudar e torna pública esta decisão, então é possível que esta ajuda também lhe seja negada, caso esteja em situação de necessidade. Por isso é do interesse comum que a beneficência seja praticada, considerando-se os outros seres humanos como próximos uns para os outros, seres humanos que foram unidos pela natureza em um lugar comum de habitação, de modo a poderem prestar-se ajuda mútua.

Kant elucida ainda que se alguém muito rico, alguém que possua meios que excedam os seus próprios fins, presta ajuda a outros mais necessitados querendo, com isso, desfrutar do prazer de receber agradecimentos e submeter os beneficiados por sua ajuda a qualquer tipo de obrigação, isto não seria um benefício para ninguém; não seria bom para quem presta a ajuda nestas condições porque o correto seria sentir-se honrado em prestar uma ajuda ou ainda fazê-lo em completo segredo. Também não seria bom para quem é ajudado porque seria uma humilhação.

A beneficência se torna mais meritória quando os recursos do benfeitor são limitados e ele é suficientemente forte para assumir discretamente sobre si mesmo a adversidade da qual poupa outro ser humano: nestes casos este agente moral pode ser considerado como moralmente rico. Sobre os limites da beneficência, Kant faz a seguinte pergunta: “Até que ponto alguém deveria despender os próprios recursos na prática da beneficência?” (17),p.141, e responde que, certamente, não deve chegar ao ponto de o próprio benfeitor chegar a necessitar da beneficência de outros. Também não é considerado correto suprir com qualquer tipo de ajuda a alguém que esteja privado de um bem maior, como por exemplo, a liberdade. O mérito de tal beneficência nunca seria capaz de superar os direitos dos seres humanos.

A base da necessidade tem sua origem em desigualdades sociais e injustiça na distribuição das riquezas. A respeito disso Kant escreve: dispor dos recursos para praticar a beneficência enquanto dependente dos haveres é, majoritariamente, um

resultado de certos seres humanos serem favorecidos através das injustiças do governo, o que introduz uma desigualdade de riqueza que faz com que os outros necessitem da beneficência deles. Em tais circunstâncias o auxílio de um homem rico aos pobres, do qual ele tão prontamente se ufana como algo meritório, realmente merece ser qualificado de alguma forma como beneficência? (36),p.98. Ainda a respeito do valor moral da beneficência, Kant escreve:

Se a natureza tivesse posto no coração deste ou daquele homem pouca simpatia, se ele (homem honrado de resto) fosse por temperamento frio e indiferente as dores dos outros por ser ele mesmo dotado especialmente de paciência e capacidade de resistência as suas próprias dores e por isso pressupusesse e exigisse as mesmas qualidades dos outros; se a natureza não tivesse feito de tal homem (que em boa verdade não seria o seu pior produto) propriamente um filantropo, não poderia ele ainda encontrar dentro de si um manancial que lhe pudesse dar um valor muito mais elevado do que o de um temperamento bondoso? Sem dúvida! – e exatamente aí é que começa o valor do caráter, que é moralmente sem qualquer comparação o mais alto, e que consiste em fazer o bem, não por inclinação, mas por dever (17),p.113.

De todos os modos, a ética de Kant, pelas suas características, notadamente pelo fato de não indicar ao agente moral o que se deve fazer tanto quanto indicar o que *não* se deve fazer, não tem um referencial forte na beneficência; é a não-maleficência que está mais de acordo com os pressupostos deste modelo clássico de ética deontológica.

A justiça em Kant

Na proposta ética deontológica kantiana, a justiça é entendida como algo que se exerce nas ações morais subjetivas e também como um direito. No primeiro caso, as ações dependem de uma decisão interna do agente, justificada por um princípio reconhecido como válido. Tal princípio não deverá em nenhuma circunstância ser abandonado, mesmo que exista o perigo de se cometer uma injustiça empírica imediata ao aplicá-lo. Um clássico exemplo kantiano diz que se deve ser verídico (honesto, dizer a verdade) em todas as declarações, sem exceção, não podendo este dever estar restrito a nenhuma conveniência, seja ela qual for. Para Kant, a mentira é considerada como a maior violação do dever de um ser humano para consigo mesmo, como uma violação da humanidade na própria pessoa de quem a

prática; portanto, em qualquer circunstância não é justo mentir. Kant apresenta uma classificação para a mentira em interna e externa, ambas condenáveis; com a mentira externa, a pessoa faz de si mesmo um objeto de desonra para os olhos dos outros, enquanto que, na mentira interna, a pessoa torna-se desprezível a seus próprios olhos:

Pela mentira um ser humano descarta, e por assim dizer, aniquila sua dignidade como ser humano. Um ser humano que não crê ele próprio no que diz a outro, (mesmo que o outro seja uma pessoa simplesmente ideal), tem mesmo menos valor do que se fosse uma mera coisa; pois uma coisa, por ser algo real e dado, possui a propriedade de ser útil, de maneira que outro pode destiná-la a algum uso. Mas a comunicação dos próprios pensamentos a alguém através de palavras que, entretanto, intencionalmente contém o contrário daquilo que pensa o discursador sobre o assunto, constitui um fim diretamente oposto ao natural propósito da faculdade do discursador de comunicar seus pensamentos, e, constitui assim, uma renúncia da parte do discursador a sua personalidade, e um tal discursador é uma mera aparência enganosa de um ser humano, não um ser humano ele próprio (36),p.271.

O princípio da veracidade não pode ser condicionado e, em sua aplicabilidade, é possível perceber uma semelhança com a moral deontológica dos estoicos: dizer a verdade é algo que não se pode evitar, mesmo que possa prejudicar o próprio agente ou qualquer outro envolvido; este não pode ser responsabilizado pelo dano eventualmente causado por sua ação de dizer a verdade, este deverá ser considerado obra do acaso; seria considerado pior mentir do que cometer uma injustiça.

No artigo “*Sobre um pretensão direito de mentir por amor aos homens,*” (44), cujo texto é uma resposta de Kant ao artigo de Benjamim Constant intitulado *Das reações políticas (Dos princípios)*. Nele Constant afirma que “Dizer a verdade é um dever. O que é um dever? A ideia de dever é inseparável da ideia de direitos: um dever é o que, em um ser, corresponde aos direitos de um outro. Lá onde não há direitos, não há deveres. Dizer a verdade só é, portanto, um dever em relação aqueles que tem direito a verdade. Ora, nenhum homem que prejudica os outros tem direito a verdade (45).

Kant escreve:

Tem-se de compreender não somente o perigo de casualmente prejudicar alguém, mas, sobretudo o de cometer uma injustiça, o que aconteceria caso eu fizesse do dever da veracidade, que é totalmente incondicional e que constitui nas declarações a condição jurídica suprema, um princípio condicionado e subordinado ainda a outras considerações, mesmo se, por meio de uma certa mentira eu não cometesse injustiça contra ninguém, eu violo, no entanto, em geral, o princípio do direito em relação a todas as declarações inevitavelmente necessárias (cometo uma injustiça formal, embora não material), o que é muito pior do que praticar uma injustiça contra alguém (44),p.82-83.

Portanto, podemos entender que, na moral kantiana, a justiça é um tipo de princípio intermediário, submetido incondicionalmente, por exemplo, ao princípio (ele mesmo incondicional) da veracidade. Qualquer princípio prático (jurídico) tem de conter em si uma rigorosa verdade, não podendo conter exceções, porque qualquer tipo de exceção, não importa o quanto ela seja justificada ou justificável, nega a universalidade do princípio. É somente graças à universalidade que ele ganha o nome de princípio.

A ideia de justiça na ética deontológica kantiana também está referida, por exemplo, em seu opúsculo *História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita* (46), texto publicado pela primeira vez em novembro de 1784. Neste texto Kant escreve:

O maior problema para a espécie humana, a cuja solução a natureza a obriga, é alcançar uma sociedade civil que administre universalmente o direito. (...) Uma sociedade na qual a liberdade sob leis exteriores encontra-se ligada no mais alto grau a um poder ao qual não pode resistir, ou seja, uma constituição civil perfeitamente justa deve ser a mais elevada tarefa da natureza para a espécie humana ((46),p.10.

É possível identificar, segundo a ética kantiana, dois tipos de interpretação do significado de justiça: a primeira é o direito em si e a segunda é a aplicação do direito. Kant assinala que é muito comum se identificar o direito com o seu uso, ou seja, confundir a aplicação do direito – ou da justiça – com o direito em si.

Na MC (36) apresenta a seguinte classificação:

Se entendermos por direito natural somente o direito não estatutário, daí simplesmente o direito que pode ser conhecido a priori pela razão de todos, o direito natural incluirá não apenas a justiça que tem validade entre as pessoas em seus intercâmbios mútuos, justiça comutativa, como também a justiça distributiva, na medida em que pode ser conhecido a priori de acordo com o princípio da justiça distributiva como suas decisões teriam que ser alcançadas. A pessoa moral que administra a justiça é um tribunal e sua administração da justiça é um julgamento (36),p.141.

Portanto, uma coisa é o direito e outra coisa diversa é a sua aplicação, o seu uso ou o julgamento subjetivo executado por um tribunal; definido por Kant como a pessoa moral que administra a justiça. O direito é identificado como algo que não se pode evitar, visto que do direito privado no estado de natureza procede o postulado do direito público, e como é impossível que alguém sobreviva longe das relações com outras pessoas, todos somos forçados a abandonar o estado de natureza e ingressar com as outras pessoas no que Kant identifica como justiça distributiva.

A justiça é, portanto uma necessidade; todos em igual medida têm o direito e o dever de se resguardar da desonestidade alheia, e por isso não é necessário esperar que alguém lhe subtraia algo, não por ser uma pessoa pior ou melhor, mas porque a prudência nasce do reconhecimento dentro de si mesmo de uma disposição ou, em termos kantianos, da inclinação geral dos seres humanos de dominarem os outros na qualidade de seus senhores, quando porventura se sentem superior a outra pessoa em força ou em astúcia (36),p.151.

Podemos inferir que a justiça na ética kantiana está vinculada aos processos jurídicos, porque esta é a única forma de assegurar a propriedade e de se resguardar contra a violência, porque todas as relações que envolvem a propriedade estão de certa forma sujeitas a muitas injustiças, mesmo com a palavra dada e com a clara intenção dos agentes, mesmo que a transação entre as partes não envolva dinheiro. Por exemplo, no caso de uma doação, esta ocorre quando alguém transfere para outro a posse de algo que é seu, ou seja; sem remuneração, e a transação se dá entre as partes de forma clara: de um lado o doador e de outro o receptor ou recipiente (36),p.142.

Entretanto, não se pode presumir daí – do ato de doação – que uma pessoa possa perder gratuitamente sua liberdade em favor de outro. Mas isso pode acontecer no caso em que se desconsidera o fato de que o doador poderia se arrepender desta doação, porque não expressou isso claramente, já que a liberdade

não está incluída nos termos da negociação. Entretanto, se o caso é levado a um tribunal, o doador com certeza será coagido a manter a promessa de doação, mesmo que tenha mudado de ideia (36),p.142.

Um segundo exemplo apresentado por Kant é o empréstimo, ou seja, uma pessoa permitir que outra use algo que lhe pertence. Neste caso, os contratantes estão de acordo que a coisa tomada de empréstimo deverá ser devolvida ao seu proprietário. Entretanto, o tomador do empréstimo não pode presumir que o proprietário também assume o risco de uma possível perda, porque é um empréstimo e não uma doação. Também não é muito comum que alguém ao emprestar algo para outra pessoa exija uma garantia formal dos possíveis danos que a coisa poderá sofrer enquanto estiver na posse de terceiros. Se assim fosse, seria necessário fazer dois contratos, um de empréstimo e outro de garantia, porque a segunda não está subentendida no primeiro. Mais uma vez, ocorre um problema que só poderá ser resolvido com a aplicação da justiça, visto que por natureza, a injustiça sempre acontecerá.

A justificativa kantiana para se aceitar a justiça distributiva como algo inevitável é que ela se estabelece no confronto com as situações de violência e injustiça em relação ao que se reconhece e reivindica como propriedade privada. Essa garantia de justiça se dá porque “ninguém é obrigado a abster-se de violar a posse alheia se o outro não lhe proporcionar igual certeza de que observará a mesma abstenção em relação a ele” (36), p.151.

A teoria kantiana é o modelo clássico de teoria ética deontológica; mas este tipo de teoria teve desdobramentos contemporâneos importantes; apresentaremos em seguida dois exemplos de teorias éticas contemporâneas de filiação kantiana.

Éticas deontológicas contemporâneas

Existem muitas teorias contemporâneas fundamentadas na perspectiva de uma ética do dever; escolhemos como exemplos as éticas do discurso representadas pelos filósofos alemães Karl-Otto Apel (47) e Jürgen Habermas (48), por considerá-las as mais adequadas ao tema abordado neste capítulo e ao objetivo geral da tese. Tomaremos como referências o artigo de Apel intitulado *Ética do discurso como ética da responsabilidade*; quanto à teoria habermasiana, usaremos seu texto *Notas programáticas para a fundamentação de uma ética do discurso*.

Como vimos neste capítulo, existe na ética de Kant um único princípio em várias formulações diferentes (o imperativo categórico), que deve servir como critério norteador de todas as decisões morais, sendo portanto um princípio moral universal. Na proposta ética de Karl-Otto Apel, a universalidade kantiana é reelaborada discursivamente; a “ética do discurso” propõe transformações pós-metafísicas do imperativo categórico e irá considerar como elemento universal da ética não um princípio ou fórmula, mas alguns pressupostos que podem ser universalizáveis em um princípio ético do discurso.

No referido artigo *Ética do discurso como ética da responsabilidade* (47), Apel argumenta que no imperativo categórico “já está implícito um princípio ético do discurso” e este “pode ser compreendido como uma transformação pós-metafísica do princípio de universalização da ética formulado primeiramente por Kant”. Ainda que a exigência universalista de origem kantiana seja um dos elementos básicos da ética do discurso de Apel, a sua teoria propõe algumas transformações fundamentais do princípio ético kantiano:

O ponto principal da transformação é o seguinte: no lugar da aptidão de lei das máximas de ação, que segundo Kant é desejada por cada um, se coloca a ideia reguladora da consensualidade de todas as normas válidas para todos aqueles a quem elas dizem respeito – para serem aceitas por todos os indivíduos como obrigatórias, mas para serem realizadas aproximativamente no discurso real se as circunstâncias o permitirem (47), p 15.

A possibilidade de um princípio moral universal está presente na proposta ética de Apel, mas este deverá, segundo o autor: (a) conter a exigência de discursos reais de formação de consenso dos afetados e (b) estar fundamentado em normas concretas aceitáveis. O princípio deverá ainda (c) determinar-se a si mesmo como princípio de procedimento do discurso e, por fim, (d) nenhuma norma ou dever relacionado à situação poderá ser diretamente deduzido do princípio moral. Portanto, ainda que para Apel o discurso seja formador de consenso sobre as normas, nenhuma norma poderá ser deduzida do discurso (47), p.16.

Além dessa nova dimensão da noção de universal kantiana para uma universalidade realizada no discurso, esse modelo de ética do discurso apresenta uma reavaliação da dimensão histórica, largamente descuidada pela ética deontológica clássica kantiana. O princípio do discurso deverá ser entendido

segundo Apel como uma “*metanorma*”, um fundamento discursivo de normas capazes de consenso universal, sendo que a exigência dessa fundamentação consensual pode ligar-se às condições das situações factuais, sendo nesse sentido uma ética de responsabilidade histórica:

É definitivamente ultrapassado o conceito de uma ética de princípios abstraída da história, puramente deontica (...). A ética não é alojada no conhecimento do curso necessário da história, onde o dever, obrigatório para todos, em todos os momentos, é substituído pelo saber dos funcionários do que é historicamente necessário, mas, muito pelo contrário, é deduzido da ética um princípio do dever moral, sempre obrigatório (47), p 32.

A respeito das questões relacionadas com a história, Apel defende a ideia de que existe uma tarefa a ser realizada através de discursos reais; esses discursos não podem estar distanciados do conhecimento dos fatos e das situações, vinculando a história com a moral e colocando a ética do discurso no contexto da existência humana, ao contrário de uma ética de fundamentação metafísica, como é o caso da ética clássica kantiana, definida pelas formulações abstratas e formais do imperativo categórico. A ética do discurso, segundo Apel, tem ainda a possibilidade de colaborar com outras ciências no sentido de tornar possíveis decisões morais que possam ter uma aplicação politicamente responsável e ainda ser uma ética cientificamente informada. Essa fundamentação da moral em bases intelectuais é questionada pela proposta de Habermas, que apresentaremos a seguir.

A formulação do modelo habermasiano de uma ética do discurso tomará como referência alguns pressupostos apresentados no livro *Consciência moral e agir comunicativo*, no terceiro capítulo intitulado *Notas programáticas para a fundamentação de uma ética do discurso*. O capítulo está dividido em três seções; citaremos a segunda seção, na qual Habermas faz algumas considerações a respeito do princípio de universalização, por considerarmos essa uma contribuição importante na investigação do elemento de universalidade (kantiano) nas éticas do discurso. O imperativo categórico, segundo Habermas, pode ser entendido como um princípio que exige a possibilidade de universalizar as maneiras de agir e as máximas, ou antes, os interesses que elas devem levar em conta (e, por conseguinte, tomar corpo nas normas de ação). Kant quer eliminar como inválidas todas as normas que contradizem essa exigência (48), p 84.

Na opinião de Habermas, o código moral em que Kant aplica a sua teoria responde apenas a um dentre vários tipos possíveis de moralidade. Para reforçar seu argumento contra a pretensa universalidade de um código moral, recorre ao que chama de falácia etnocêntrica; por mais profundamente que nossa própria consciência e perspectiva moral possam ter sido moldadas por um código moral, temos que reconhecer que outras sociedades na história do mundo puderam funcionar com base em outros códigos (48), p 100. De acordo com a concepção habermasiana, essa universalidade conferida ao imperativo categórico não exprime a ideia fundamental da ética do discurso. Para que uma norma tenha validade todos os concernidos devem poder chegar a um acordo quanto à validade dessa norma; isso é mais importante do que garantir o seu caráter de universalidade. Quando existem conflitos morais, deve existir também um esforço de cooperação entre todos para que se retome o consenso.

Habermas introduz em sua proposta ética a noção de princípio ético discursivo (D) segundo o qual a escolha das normas pode ser fundamentada. O princípio universal habermasiano (U) não possui um caráter monológico, como o imperativo categórico kantiano; ele servirá para reger as argumentações entre os diversos participantes (48). Assim como Apel, Habermas apresenta também uma reformulação do princípio kantiano:

Ao invés de prescrever a todos os demais como válida uma máxima que eu quero que seja uma lei universal, tenho que apresentar minha máxima a todos os demais para o exame discursivo de sua pretensão de universalidade. O peso desloca-se daquilo que cada indivíduo pode querer como lei universal para aquilo que todos querem de comum acordo reconhecer como norma universal (48), p 86.

O princípio universal, nessa perspectiva, tem como elemento fundamental a participação de cada uma das pessoas concernidas; essa participação deve ser real, pois de outro modo, sempre existiria o risco de uma interpretação equivocada ou induzida dos interesses dos demais. Com isso cada um deverá ser a sua própria instância última para avaliar os seus interesses, o que deverá ser feito de forma clara e acessível aos demais envolvidos.

A concepção habermasiana da ética do discurso se sustenta em duas suposições (mas que não são pressupostas apriori como universais): (i) Deve-se supor que as pretensões de validade normativa tenham um sentido cognitivo e possam ser tratadas como “pretensões de verdade”; (ii) Deve-se supor que a fundamentação de normas e mandamentos exija a efetuação de um discurso real e não seja possível monologicamente, sob a forma de uma argumentação hipotética desenvolvida em pensamento (48), p. 88.

A ética do discurso deverá, de acordo com essa formulação, evitar confusões quanto ao uso da expressão “princípio moral”. O único princípio reconhecido é o princípio de universalização, que deve ser distinguido de normas básicas que serão ainda objeto das argumentações morais e não constituem um guia de ação moral. Na opinião de Habermas, as éticas do discurso anteriores à sua apresentam problemas de fundamentação: “As tentativas feitas até agora para fundamentar uma ética do discurso padecem do fato de que as regras da argumentação são curto-circuitadas com conteúdos e pressupostos da argumentação e confundidas com princípios morais, enquanto princípios da ética” (48), 117.

Com estas breves referências pretendemos ter mostrado como o referencial deontológico kantiano permanece vigente na época atual, apesar de atravessado por profundas modificações que visam, especialmente, preservar o imperativo moral dispensando as suas bases metafísico-transcendentais. Passemos agora à segunda teoria ética europeia que será aqui analisada, particularmente relevante para as discussões bioéticas.

2.2 A noção de princípio em éticas utilitaristas

O utilitarismo é um tipo de teoria ética de caráter teleológico baseada num princípio básico em que se fundamentam todas as suas restantes teses: o assim chamado princípio de utilidade. Enquanto as teorias deontológicas, como a teoria de Kant, orientam as ações humanas pelo dever, as teorias teleológicas em geral admitem como critério básico para as ações as consequências diretas ou indiretas resultantes de uma escolha moral visando um objetivo. A teoria que melhor representa este tipo de teoria moral é o utilitarismo; a noção de princípio utilitarista tem um nítido sentido teleológico, a busca de um fim visualizado como algum tipo de “bem” almejado pelas pessoas. O nome “teleológico” (de télos= fim e logos =

discurso) sugere que neste modelo de teoria ética as ações morais sejam avaliadas pelos seus resultados, ou seja, serão consideradas boas se os seus resultados forem bons. Isto significa que não se considera uma ação como boa em si mesma nem se avaliam as intenções das quais ela deriva; a ação se torna justa pelos resultados concretos que produz.

De acordo com Neri (9), esta característica diferencia as éticas teleológicas das deontológicas porque as primeiras entendem os princípios como sendo normas de aplicação não rígida; para os adeptos dessas teorias, não parece plausível pensar que a vida moral deva ser orientada exclusivamente pela fidelidade aos deveres, sem levar em conta de modo algum as consequências de ações, vendo-as como guiadas apenas e exclusivamente pela coerência com um sistema moral de deveres (9). Nas teorias teleológicas, qualquer decisão moral deverá levar em conta, antes de tudo, qual será a quantidade de bem produzido por uma determinada escolha. A este respeito Frankena (6) escreve: “Um ato deve ser praticado se e somente se ele ou a regra a que ele se pretende produzir, provavelmente produzir ou tiver por objetivo produzir maior quantidade de bem em relação ao mal do que qualquer possível alternativa “ (6), p. 29.

É importante esclarecer que o sentido de maior quantidade de bem possível não se refere ao resultado que esta ação irá produzir somente no agente, seja de forma direta ou indireta; o que está sendo considerado é a maior quantidade de bem para o maior número de pessoas. Também é possível pressupor que, para o utilitarismo, se algo é considerado bom, deve-se produzir tal coisa na maior quantidade possível, por exemplo, se determinarmos que o prazer é bom, quanto mais atividades prazerosas praticarmos maior será a maximização da utilidade geral dessas atividades dentro de uma teoria ética utilitarista. Esta busca de maximização do bem que caracteriza o utilitarismo deu motivo para a crítica de que esta teoria mostraria certa tendência ao perfeccionismo:

Se as virtudes constituem a felicidade, elas devem ser desenvolvidas no maior grau de excelência possível. Por isso, o utilitarismo é algumas vezes acusado de ser uma teoria severa demais (...) muitos deveres aparentemente recomendados pelo utilitarismo são suprarrogatórios. Ninguém pode exigir que todos sejam santos ou heróis. Está claro que não se deve negar a existência de um ou de outro, mas atingir o seu grau de bondade ou coragem excede o nosso dever. Por isso, alguns autores sugeriram recentemente que, em vez

da maior felicidade para o maior número, deveríamos procurar mais modestamente a menor quantidade de sofrimento para todos. Este princípio daria origem a uma espécie de utilitarismo negativo: o da minimização da dor (49), p. 41-42.

A primeira formulação clássica do utilitarismo foi elaborada por Jeremy Bentham (1748 -1832), na obra *Princípios da Moral e da Legislação*, publicada pela primeira vez em 1789. Bentham fundamenta sua teoria no seguinte pressuposto: “a natureza colocou o gênero humano sob o domínio de dois senhores: a dor e o prazer; e somente a eles compete apontar o que devemos fazer” (50),p.3. Esta afirmação será tomada como referência para a primeira formulação do princípio de utilidade e também para a ideia central do utilitarismo: existe um único princípio moral e ele é absoluto. Bentham define o princípio de utilidade como “aquele princípio que aprova ou desaprova qualquer ação, segundo a tendência que tem de aumentar ou diminuir a felicidade da pessoa cujo interesse está em jogo” p.3.

O propósito do princípio utilitarista benthaniano é, portanto, buscar a felicidade ou o bem estar dos agentes morais envolvidos, sem que para isso precise recorrer a fundamentos metafísicos (como é o caso do princípio deontológico kantiano, que precisa de uma distinção entre mundos sensível e inteligível e de um sujeito transcendental). No utilitarismo, o procedimento moral a seguir é indicado pelo próprio princípio empírico nos comportamentos humanos efetivos; assim, para saber se uma ação é correta ou não, basta somar as consequências de ambos os lados de um dilema moral e ver qual deles alcança o melhor resultado em termos de bem-estar ou felicidade da maioria.

Bentham (50) defendia a ideia de que era possível organizar satisfatoriamente uma sociedade submetendo todos às leis, tendo como certo que estas foram concebidas para proporcionar a maior felicidade de todos. A obediência das leis deveria, portanto, ser prioritária, devendo vir antes de qualquer censura ou proposta de reforma, ainda que ambas pudessem ser desejáveis. Tal legislação, cujo fim é promover a felicidade, deveria ser configurada de acordo com quatro subprincípios: a segurança, que permitiria às pessoas traçarem um plano de vida; a igualdade, que deve estar subordinada à segurança e garantir principalmente o direito à propriedade; a sobrevivência, e a abundância. Mas estes sub-princípios possuem uma flexibilidade muito maior que o princípio de utilidade, que serviria como um instrumento do poder legislador e caberia a este usá-lo para testar a

legitimidade das normas positivas, das funções governamentais, das instituições públicas, etc.

Outra característica importante deste primeiro modelo de utilitarismo é que a aplicação do princípio de utilidade estaria restrita ao maior bem-estar possível de uma comunidade e seria aplicado pelo poder legislador, cabendo a este promover a felicidade do maior número de pessoas de uma determinada comunidade, utilizando para isso ameaça de punições e oferta de recompensas. Com isso as pessoas, ao agirem, não pensariam apenas na sua felicidade pessoal, pois seriam punidas quando a sua conduta fosse socialmente prejudicial. A estrutura do princípio de utilidade benthaniano pode ser entendida como um tipo de equação que servirá tanto de fundamento para a moralidade quanto de referência para as decisões morais. Posteriormente, o princípio de utilidade foi modificado por seu autor e passou a ser identificado como princípio da maior felicidade, o princípio que estabelece a maior felicidade daqueles cujo interesse está em jogo como sendo a justa e adequada finalidade da ação humana, e até a única finalidade justa, adequada e universalmente desejável em qualquer situação ou estado de vida.

O autor justifica esta renomeação, acrescentada em uma nota de 1822, por considerar que a palavra *utilidade* não ressalta as ideias de prazer e dor quanto a *felicidade*, que não coincide forçosamente com o prazer; tampouco nos leva este princípio a considerar apenas a quantidade nos interesses dos afetados. (50),p.3.

De todas as formas, o princípio utilitarista sofre muitas modificações e restrições na literatura ética contemporânea, e muitos o ligam claramente com o princípio de beneficência. Beauchamp e Childress, por exemplo, ao citarem o princípio de utilidade escrevem: “o utilitarismo tem sua organização sistemática fundamentada no princípio de beneficência” (1), p.282.

Frankena (6), ao se referir ao princípio do utilitarismo, o define como “o único padrão último para decidir o que é certo, errado ou obrigatório é o princípio da utilidade ou da beneficência” p.49. Na sua fonte benthamiana, o princípio da maior felicidade deve ser entendido como uma propriedade em virtude da qual um objeto ou uma ação tende a proporcionar benefício, vantagem, prazer, bem ou felicidade de uma pessoa ou de um grupo específico ou ainda impedir que aconteça o dano, a dor, o mal ou a infelicidade das partes interessadas; as ações serão corretas na medida em que tendem a aumentar o prazer e incorretas quando provocam a dor.

Por fazer esta maximização quantitativa do bem-estar, o modelo de teoria ética de Bentham (50) é conhecido como utilitarismo hedonista, pois considera que a felicidade – o prazer – é o fim último a ser buscado. Este tipo de utilitarismo hedonista sofreu objeções no que diz respeito às suas concepções do que seja o valor moral, visto que admite o prazer ou a felicidade – dois termos hedonistas - como único padrão para determinar se uma ação é correta ou não. Entretanto, o princípio da maior felicidade parece estar mais bem definido como um tipo de princípio do maior benefício, dadas as ambiguidades decorrentes do significado da palavra felicidade tanto no utilitarismo quanto nas demais teorias éticas (6), p. 49.

John Stuart Mill (1806-1873) reformula o modelo utilitarista de Bentham em uma configuração mais elaborada da teoria. Em sua obra *Utilitarismo* (51), publicada pela primeira vez em 1861, apresenta seu modelo de teoria ética numa tentativa de superar os seus pontos mais problemáticos na sua formulação anterior. No início da obra o autor escreve que “na presente ocasião, irá tentar contribuir para a compreensão da teoria do utilitarismo e de fornecer as provas de que esta é suscetível” (51) ,p.19.

O capítulo intitulado “*O que é o Utilitarismo?*”, além de ser uma defesa do utilitarismo, é também uma tentativa de responder aos opositores desta teoria. Fica evidenciado que o objetivo do autor é esclarecer os pontos fundamentais da teoria utilitarista, inserido-a no que ele chama de uma teoria da vida:

Para dar uma clara visão do padrão de moral estabelecido pela teoria (utilitarismo), é necessário que se diga o que está incluído em suas concepções de dor e prazer e até que ponto esta é uma questão aberta. Mas estas explicações suplementares não afetam a teoria da vida na qual esta teoria da moralidade está fundamentada – a saber, que o prazer e a imunidade a dor são as únicas coisas desejáveis (as quais são tão numerosas no utilitarismo quanto em qualquer outro esquema), são desejáveis ou para o prazer inerente a elas mesmas, ou como meios para promoção do prazer e a prevenção da dor (51) ,p. 22.

Ainda neste capítulo Mill apresenta a sua formulação do princípio utilitarista e o define como um princípio que “sustenta que as ações estão certas na medida em que tendem a promover a felicidade e erradas quando tendem a produzir o oposto de felicidade” (51) p. 22. De acordo com o princípio milliano, as ações corretas são as que produzem o maior equilíbrio possível entre felicidade e infelicidade, sendo a felicidade de cada pessoa contabilizada como igualmente importante. Ainda que seja

mais simplificado que o princípio hedonista de Bentham, o princípio de Mill ainda tem como palavra chave a felicidade, presente três vezes na sua definição. Para esclarecer a sua ideia de felicidade, escreve que ela pode ser:

(...) uma parte necessária de uma concepção perfeitamente justa de utilidade ou felicidade como norma de conduta humana. Mas não é, de forma alguma, uma condição indispensável para a aceitação do padrão do utilitarismo; pois tal padrão não é a maior felicidade do próprio agente, mas a quantidade maior de felicidade conjunta; e se possivelmente houver dúvida que um caráter nobre é sempre mais feliz em sua nobreza, não poderá haver nenhuma dúvida de que ele faz outras pessoas mais felizes, e que o mundo em geral ganha imensamente com ele (51), p.27.

Ao defender e justificar a sua teoria, o autor de *Utilitarismo* se empenha em demonstrar que o princípio deve ser entendido considerando o interesse de todos e não só do agente, e que a felicidade estaria então nas consequências das ações realizadas pelos agentes morais. Quanto ao problema do hedonismo benthaniano, Mill procura reforçar a teoria usando em sua formulação a estratégia do “hedonismo qualitativo”, tentando introduzir as preferências humanas mais elevadas. Em uma tentativa de evitar os problemas do hedonismo meramente quantitativo, inclui outros valores que deverão ser considerados ao se fazer uma escolha moral.

Com efeito, em lugar de definir a utilidade das ações morais em termos quantitativos de prazer e dor, como faz Bentham, Mill propõe que a ação justa se defina pela sua capacidade de satisfazer ou não as preferências e abandona a ideia de que esta escolha é ou deve ser puramente quantitativa. A partir dessas considerações, introduz uma distinção qualitativa entre prazeres superiores e inferiores, e afirma que nós humanos sempre iremos preferir os prazeres superiores. Embora a sua concepção de utilitarismo ainda seja hedonista como a de Bentham, ele apresenta uma distinção claramente qualitativa entre prazeres; os inferiores são ligados as necessidades físicas, de ordem sensorial; são possivelmente mais intensos e episódicos e comumente associados ao excesso enquanto que os superiores são ligados a ordem intelectual, estética e social e são, portanto, mais duradouros e seguros.

Seguindo na sua defesa deste hedonismo qualitativo, Mill considera que os prazeres superiores possuem mais valor intrínseco que os inferiores devido à sua

própria natureza, e que por isso são preferíveis pela qualidade e não são mensurados apenas pela sua quantidade. A este respeito o autor escreve:

É bastante compatível com o princípio de utilidade reconhecer o fato de que alguns tipos de prazer sejam mais desejáveis e mais valiosos que outros. Enquanto na avaliação de todas as outras coisas a qualidade é levada em consideração tanto quanto a utilidade, seria absurdo supor que a avaliação dos prazeres devesse depender da quantidade apenas. (...) Assim sendo, é fato inquestionável que aqueles que estão inteirados de ambos os prazeres e igualmente capazes de avaliá-los e apreciá-los, dêem uma preferência mais notada àquele que dá vida às suas faculdades mais elevadas (51), p.24.

O hedonismo qualitativo, entretanto, evidencia que o utilitarismo considera relevante avaliar qual seria o resultado de uma ação para verificar se ela é correta e se deverá ser praticada, caracterizando este modelo de teoria ética como uma teoria essencialmente consequencialista, ao contrário das éticas deontológicas que não estão condicionadas a nenhum cálculo de consequências para a aplicação de seus princípios. Trata-se aqui de duas maneiras de entender a noção de princípio, como uma estrutura a priori ou como uma estrutura afetada pela experiência.

O consequencialismo subjacente ao utilitarismo é, entretanto, nos desenvolvimentos atuais, diferenciado em dois tipos de utilitarismo chamados utilitarismo de atos e utilitarismo de regras. O primeiro modelo considera que é melhor decidir quanto ao que é certo ou errado pelo apelo direto do princípio da maior felicidade, com vistas ao bem que possa advir como consequência de ações particulares e concretas; supõe a aplicação de todas as características de um juízo utilitarista por parte de cada indivíduo a cada situação particular com a qual se depare. Isto porque, analisando as circunstâncias particulares da situação em que se encontra, e ponderando todas as alternativas de ação disponíveis, deverá escolher aquela que, tendo como consequência o maior bem, evita o maior mal.

Este modelo de utilitarismo tem o propósito de que os interesses de todos os afetados pelas ações sejam ponderados de forma imparcial, juntamente com os interesses do agente; uma ação será considerada moralmente certa se, quando comparada com alternativas possíveis, suas prováveis consequências gerem um maior equilíbrio entre o bem e o mal; e isto pode ser entendido também como escolher a alternativa de maior utilidade. Pelo utilitarismo de atos, o cálculo é um

elemento primordial na avaliação moral de uma ação; a questão principal será saber qual a utilidade de cada alternativa em circunstâncias particulares.

Quanto ao segundo modelo, o utilitarismo de regras, ele recorre ao princípio de utilidade não em cada caso específico, mas de forma generalizada; são as regras e não os atos que devem ser escolhidas, mantidas, revistas e substituídas com base em sua utilidade e não com qualquer outro fundamento. Pode-se considerar o utilitarismo de regras como uma forma indireta de utilitarismo; recorre-se ao princípio de utilidade não como um orientador de atos individuais, mas como um critério para escolher as regras que irão guiar nossas ações. De um modo geral, devemos tomar uma atitude de observância a uma regra e não indagar que atitude terá as melhores consequências numa determinada situação, como faz o utilitarismo de atos (6), p.31.

A relação com a experiência é um elemento importante para o entendimento da noção milliana de princípio; no utilitarismo, a experiência é uma condição para a correta aplicação do princípio de utilidade; se não ocorre a interação com a experiência não existe nenhuma possibilidade de aplicação do princípio; nenhum apriorismo poderia garantir sua aplicação. Para evidenciar esta relação de interdependência dos princípios com a experiência na teoria utilitarista clássica – fundamental para entender a noção de princípio que está sendo aqui usada, diferente da kantiana - podemos ver, por exemplo, o caso da mentira na perspectiva do utilitarismo, que já foi apresentado anteriormente desde a perspectiva da teoria deontológica de Kant. Como vimos, Kant sustenta que o princípio de não mentir é impositivo, é mais forte que as circunstâncias e as situações concretas. Mill, entretanto, tem outra opinião sobre a mentira; no utilitarismo clássico este é um princípio que admite exceções.

Com efeito, no capítulo dois do *Utilitarismo*, Mill faz algumas considerações sobre a conveniência de mentir em determinadas situações. Ele admite que o que é meramente conveniente para o interesse particular do próprio agente pode não ser o certo; por exemplo, quando um ministro age sacrificando os interesses do seu país apenas para manter-se no cargo. Mas existe um significado mais nobre para a conveniência, como nos casos em que agir de uma maneira determinada pode ser conveniente para se atingir algum objetivo imediato, algum propósito temporário que viola uma norma mas cujo descumprimento é conveniente em uma escala mais elevada; neste caso, seria conveniente mentir com o propósito de superar algum

embaraço momentâneo com o intuito de atingir um objetivo de utilidade para nós mesmos ou para os outros (51),p.39.

Seguindo a sua argumentação, Mill elucida que o cultivo da verdade está entre as coisas consideradas mais úteis, e ainda, que qualquer desvio da verdade causa um enfraquecimento do valor da palavra humana, o que seria também a causa do enfraquecimento da estrutura mesma da vida social; portanto aquele que mente está prejudicando a si mesmo e aos outros. Mas após fazer este elogio da verdade, Mill fala das situações em que se admite violar a norma da veracidade:

Ainda assim essa norma, sagrada como é, admite possíveis exceções. As principais delas ocorrem quando a omissão de algum fato (como de informações sobre um malfeitor, ou de más notícias de uma pessoa gravemente enferma), preservaria alguém (especialmente alguém que não ele próprio) de um grande e imerecido mal e quando a omissão ocorre pela negação do fato. Mas, a fim de que a exceção não se estenda além do necessário e possa causar o menor efeito possível no enfraquecimento da confiança na veracidade, ela deve ser reconhecida, e se possível, seus limites devem ser definidos. Se o princípio de utilidade tem valia para alguma coisa, ele deve ser bom para avaliar estas utilidades conflitantes entre si e para delimitar a região na qual uma ou a outra prepondera (51),p.40.

No que se refere às regras intermediárias, estas são indispensáveis para a aplicação do princípio. Na introdução da obra “Utilitarismo”, Mill afirma que todas as escolas éticas até o momento concordam com a necessidade de regras gerais para as ações morais:

Todas as escolas morais sustentam que a moralidade deve ser deduzida de princípios. (...) Contudo, raramente tentam compor uma lista dos princípios a priori que devem servir como premissas e mais raramente ainda fazem qualquer esforço para reduzir estes vários princípios a um único primeiro princípio ou fundamento geral da obrigação. (...) o único princípio ou a regra que decide entre os vários princípios quando em conflito, deve ser evidente por si próprio. (51), p.17.

Essas outras teorias não se ocupam com regras intermediárias; entretanto, tais regras são úteis para não ter que consultar os princípios constantemente; não é necessário recorrer a uma minuciosa análise prévia para se fazer a escolha moral

correta; isto seria o mesmo que dizer que um cristão precisaria recorrer em cada situação ao Antigo e Novo Testamento para guiar a sua conduta dentro dos princípios do cristianismo; ou ainda, não se exige dos marinheiros que conheçam todos os cálculos astronômicos antes de se lançarem ao mar para uma viagem. A conduta para ambos (cristãos e marinheiros) está diretamente ligada a uma capacidade de previsão dos acontecimentos, relacionados a fatos e a experiências anteriores (51), p.40-42; não existe a necessidade de colocar os princípios à prova diante das situações para as quais já existem regras gerais instituídas pela experiência. Desta forma, considerando que o princípio de utilidade sustenta que as ações estão certas na medida em que tendem a promover a felicidade e erradas quando tendem a produzir o oposto de felicidade, devemos escolher sempre a melhor ação e, conseqüentemente, os melhores resultados. (Por exemplo, “não roubar” é uma regra que deve ser respeitada, mas se para salvar uma vida for necessário roubar um medicamento ou raptar um médico, esta regra poderá ser quebrada) (51), p.89.

Assim, a noção utilitarista de princípio, na formulação de Mill, poderia resumir-se nas seguintes características: (i) tem um caráter teleológico; (ii) é um princípio hedonista (felicidade, mesmo que superior); (iii) não se impõe à experiência, mas interage com ela; (iv) precisa de regras intermediárias para chegar aos casos concretos, e (v) exige o exercício de um cálculo de conseqüências, o que obriga a examinar casos concretos e fazer ponderações. (i) afirma que o princípio utilitarista carrega uma teleologia, no sentido de que os agentes morais estão afetados pela intenção de atingir um bem que possa ser maximizado. Acerca de (ii), ainda que o hedonismo seja considerado como uma característica intrínseca do utilitarismo, Frankena esclarece que Bentham e Mill foram utilitaristas hedonistas, enquanto outros utilitaristas como G. E. Moore (52), representam o que se conhece como utilitarismo idealista (6), p. 31.

Quanto ao cálculo de conseqüências (característica v), pode-se dizer que o utilitarismo clássico de Mill só se concretiza na prática de seu princípio de utilidade e esta aplicabilidade está necessariamente ligada ao cálculo de conseqüências; é este cálculo que pode viabilizar o exercício da responsabilidade moral. Mill pensa que o princípio de utilidade possui maior abrangência do que o princípio deontológico kantiano:

Kant, ao tentar deduzir do imperativo categórico algumas das obrigações reais da moralidade, fracassa quase grotescamente em mostrar que haveria uma contradição, uma impossibilidade lógica (para não dizer física), na adoção por todos os seres racionais das mais ultrajantes e imorais normas de conduta (...). Para conceder algum significado ao princípio de Kant, a interpretação deveria ser de que nós devemos moldar nossa conduta através de uma regra a qual todos os seres racionais possam adotar com benefício de seus interesses coletivos (51), p. 83.

Pode-se entender que a base da tese de Mill, reforçada pelas suas críticas ao princípio deontológico kantiano, consiste em afirmar que o interesse coletivo é o único capaz de justificar regras morais, o que supõe uma interação muito ativa entre princípios e experiências, base da concepção milliana de princípio.

Autonomia em Mill

Em uma primeira visão pode parecer que o princípio de utilidade lesa a autonomia, porque se o que importa prioritariamente é o benefício da maioria, as pessoas particulares podem ter que abrir mão de algo que querem ou possuem para efetivar esse benefício. De fato, a autonomia em Mill (assim como em Kant sobre outras bases), não significa poder fazer o que quiser, ela está sempre mediada pelo princípio de utilidade (assim como, em Kant, pelo imperativo categórico); uma pessoa ganha a sua genuína autonomia somente dentro de uma comunidade onde importa o bem-estar da maioria, incluindo o bem-estar do próprio agente.

O conceito de autonomia na teoria ética de Stuart Mill está diretamente vinculado à ideia de liberdade, não entendida de maneira metafísica, mas social. Em seu livro *Ensaio sobre a Liberdade*, publicado pela primeira vez em 1859, Mill escreve que a única parte da conduta de qualquer pessoa, pela qual ela está submissa a sociedade, é aquela que concerne aos outros. Na parte que meramente concerne a si próprio, a sua independência é, de direito, absoluta. Sobre si mesmo, sobre seu corpo e mente, o indivíduo é soberano (53), p.28.

Sob o ponto de vista do utilitarismo clássico de Mill, o indivíduo deve ser o único responsável pela sua pessoa e deve desenvolver-se de acordo com suas

próprias convicções, sendo limitado apenas pela necessidade de não causar dano aos outros. A autonomia individual não é, realmente, o princípio norteador do utilitarismo, pois está severamente limitado pelo princípio de utilidade, que pensa fundamentalmente na utilidade pública, ou seja, um tipo de utilidade que visa o bem de todos, e dentro da qual os homens ganham a sua genuína liberdade.

A concepção millleana de autonomia é totalmente diversa da autonomia kantiana; enquanto Kant formula uma metafísica dos costumes o projeto ético de John Stuart Mill está direcionado para as relações do indivíduo com o Estado e com a sociedade em que está inserido, de modo geral. Os dois textos que tomamos como referência, tanto o *Utilitarismo* quanto o *Ensaio sobre a Liberdade* fazem parte da proposta millleana de um tipo de ética que também se insere nas relações dos indivíduos com o Estado. De fato, uma das ideias centrais do utilitarismo consiste em defender a liberdade de ação, não atribuindo a esta apenas o significado de ser livre da tirania, mas a auto- proteção e o direito de interferir coletiva e individualmente nos assuntos de um país ou de um grupo social. Para definir essa primazia da liberdade Mill argumenta que

A natureza humana não é uma máquina a ser construída a partir de um modelo, e determinada para fazer exatamente o trabalho a ela atribuído, mas uma árvore que necessita crescer e desenvolver-se para todos os lados, de acordo com a tendência das forças interiores que fazem dela algo vivo. (...) ainda que muitos pensem que as árvores são coisas muito mais belas quando podadas do que como as fez a natureza (53), p.88-91.

Entretanto, esta defesa da liberdade como um direito político não é a questão que nos interessa investigar no momento. Ainda que seja impossível falar de autonomia no utilitarismo clássico sem mencionar o conceito millleano de liberdade, nosso objetivo agora é buscar nos textos de Mill algo que se aproxime de uma definição de autonomia.

No terceiro capítulo do *Ensaio sobre a Liberdade* Mill descreve algumas características que certamente podem ser identificadas como autonomia:

Aquele que permite que o mundo, ou sua própria parte deste, escolha seu plano de vida para ele, não tem nenhuma necessidade a qualquer outra faculdade a não ser aquela da imitação dos símios. Aquele que escolhe seu plano para si próprio, emprega todas as suas faculdades. Ele deve usar a observação para ver, raciocínio e

juízo para prever, atividade para juntar materiais e para a decisão, discriminação para decidir, e quando houver decidido, firmeza e auto-controle para manter sua decisão (53), p.87.

Não existe no texto de Mill a palavra “autonomia”, mas o que o autor sugere é que o que poderíamos chamar de autonomia depende da utilização ideal de algumas faculdades, por exemplo, a racionalidade deve ser o determinante do comportamento individual, assim como a liberdade para tomar uma decisão no momento da escolha, onde se pode supor que existam várias opções. Neste sentido, é possível admitir que o utilitarismo tem uma concepção de autonomia que reforça o significado da individualidade.

A despeito desta declarada auto-suficiência que se percebe na citação acima, Mill considera que é possível que todas essas qualidades autônomas podem ser substituídas por decisões de terceiros, e que os resultados alcançados poderiam ser os mesmos; entretanto, ao tomar as próprias decisões o homem se aperfeiçoa e a obra final que mais interessa considerar é o homem em si e não apenas os seus feitos. Os seres humanos devem ser livres para formar suas próprias opiniões e expressá-las sem reservas, ainda que as ações não possam ser tão livres quanto as opiniões. Para reforçar essa concepção da individualidade usa o seguinte argumento:

Imaginando que fosse possível que as casas fossem constituídas, o milho cultivado, as batalhas guerreadas, as causas tentadas e mesmo as igrejas erguidas e as preces ditas, por máquinas – por autômatos em forma humana – seria uma perda considerável trocar por estes autômatos mesmo os homens e mulheres que atualmente habitam as partes mais civilizadas do mundo, que seguramente são senão espécimes famintos daquilo que a natureza pode produzir e produzirá. A natureza humana não é uma máquina a ser construída a partir de um modelo (...). Provavelmente será admitido que é desejável que as pessoas exercitem seus conhecimentos, e que uma maneira inteligente de seguir o costume ou até mesmo ocasionalmente uma maneira inteligente de se afastar do costume, é melhor do que uma adesão cega e simplesmente mecânica a ele (53), p.88.

Para Mill, a concepção de sujeito autônomo parece estar além de uma demonstração da vontade livre; o que se percebe nesta proposta ética é que a autonomia deverá ser entendida como um direito que o indivíduo reivindica para escapar do controle amplo das autoridades instituídas. Ainda que não se possa

escapar dos deveres exigidos pela vida em sociedade, também existe o direito de preservar a vida privada; portanto, é um tipo de autonomia que deverá ser exercida na vida social e individual ao mesmo tempo.

Percebe-se no texto de Mill uma preocupação em resgatar o sentido da “individualidade”, esta é a palavra usada com muita frequência na defesa das decisões autônomas, e neste caso, devemos considerar a importância do contexto político e histórico que compunham o cenário da Inglaterra do século XIX; e que, de certa forma, determina o vocabulário usado pelo autor:

Diz-se de uma pessoa cujos desejos e impulsos são seus próprios – são a expressão de sua própria natureza, como foi desenvolvida e modificada por sua própria cultura – que ela tem uma personalidade. Aqueles cujos desejos e impulsos não são seus próprios, não possuem nenhuma personalidade, não mais do que uma máquina a vapor possui personalidade (53), p.89.

De acordo com Mill, também é desejável que em assuntos que não concernem significativamente a outras pessoas, a individualidade se declare; é certo que não se pode negar a importância da tradição, mas esta não deve ser mais importante que a escolha. As faculdades de percepção, julgamento, sentimento discriminativo, atividade mental e até mesmo preferência moral são exercidas apenas quando se realiza uma escolha.

No modelo ético de Stuart Mill, a liberdade é um conceito que fundamenta o entendimento de autonomia. Também fica evidenciado que Mill pretende reorganizar a distribuição da liberdade na sociedade humana. De certa forma, além de reforçar a ideia de autonomia, também está criticando os abusos de poder. A defesa da liberdade tem outro propósito mais amplo que sua oposição aos tiranos, o que está em jogo é defesa da diversidade de opiniões. Parece que Mill está de alguma forma prevendo os riscos de uma globalização e do imperialismo hegemônico, ainda que se dirija diretamente aos ingleses. Isto pode ser constatado nas seguintes palavras:

Se os apelos da individualidade devam ser sempre declarados, a hora é agora, enquanto muito ainda esteja faltando para completar a assimilação compelida. É apenas nos estágios mais primitivos que qualquer resistência pode ser feita com sucesso à invasão. A exigência de que todas as outras pessoas devam se assemelhar a nós cresce através daquilo de que ela se alimenta. Se a resistência esperar até que a vida seja reduzida quase a um tipo uniforme, tudo o que diverge desse tipo será considerado ímpio, imoral, monstruoso

e até mesmo contrário à natureza. A humanidade rapidamente se tornará incapaz de conceber a diversidade quando por algum tempo tiver sido desacostumada a vê-la (53), p.105.

É possível identificar uma referência aos riscos do paternalismo e da interferência nas decisões de outras pessoas; segundo Mill, todos têm o dever de ajudar os outros a distinguir entre o melhor e o pior, sempre que possível deve ser reforçado em nosso os estímulo para o exercício cada vez maior das mais elevadas faculdades; entretanto, também devemos estabelecer limites para essa interferência nas escolhas das outras pessoas. A este respeito Mill escreve:

Mas nenhuma pessoa, ou qualquer número de pessoas, tem permissão de dizer a outro ser humano de idade madura, que ele não deve fazer com sua vida para seu próprio benefício aquilo que escolhe fazer com ela. A pessoa é a maior interessada em seu próprio bem estar: o interesse que qualquer outra pessoa, exceto em casos de forte relação pessoal, possa ter nele, é superficial, comparado com aquele próprio que tem; o interesse que a sociedade tem nele, individualmente exceto em relação a sua conduta com os outros é fracional, e completamente indireto: com respeito a seus próprios sentimentos e circunstâncias, o homem ou mulher mais comum possui meios de conhecimento que imensuravelmente excedem aqueles que possam ser possuídos por qualquer outra pessoa (53), p.109.

Além deste significado de autonomia como sinônimo de liberdade e defesa do direito a ter preferências pessoais que orientam as escolhas, Mill também aponta para os limites da autonomia e da liberdade sempre que os atos individuais, sejam de qualquer tipo, prejudiquem os outros. Nestes casos, a liberdade deve ser limitada, porque “um indivíduo não deverá fazer de si um incômodo para os outros” (53), p.86. O que nos leva a constatar que também a beneficência, ou seja, promover o bem e não causar dano são conceitos centrais na teoria utilitarista, como se verá a seguir.

Beneficência em Mill

Pode-se afirmar que o conceito de beneficência está implícito na própria concepção de princípio da teoria de Stuart Mill, porque este afirma que “o credo que aceita como fundamento da moral a Utilidade, ou o grande princípio da Felicidade, sustenta que as ações estão certas na medida que tendem a promover a felicidade e

erradas quando tendem a produzir o oposto de felicidade” (51), p.22. Já vimos anteriormente este princípio, mas o que pretendemos destacar é que a beneficência pode ser entendida como uma fórmula para verificar a exequibilidade do princípio utilitarista geral, pois se uma ação produz um maior benefício, ela estará mais próxima do objetivo do princípio utilitarista e comprova a sua eficácia.

No capítulo dois do *Utilitarismo*, Mill reforça a finalidade de sua teoria, e considera que o cálculo de consequências implícito no princípio utilitarista não desconsidera o cultivo de valores universais como, por exemplo, a nobreza de caráter, pois quando uma pessoa age seguindo o princípio da maior felicidade (ou benefício da maioria), tal pessoa se sentirá mais feliz e demonstrará nobreza de caráter, ao fazer outros felizes e neste sentido o mundo em geral ganha mais com esta ação (51), p.27..

Mill parece enfatizar que ainda que a motivação das ações no utilitarismo não priorize nenhum princípio metafísico (como é o caso da ética kantiana), quer demonstrar que ao se obter êxito com a aplicação do princípio de utilidade, qualidades como a nobreza de caráter estarão presentes; ou seja, o projeto ético utilitarista não pretende substituir valores morais por consequências e benefícios. Para defender essa norma de conduta que implica em um cálculo dos benefícios Mill argumenta que, de acordo com seu princípio:

A finalidade elementar, com referência a qual e por causa da qual todas as coisas são desejáveis (quer estejamos considerando nosso próprio bem ou o de outras pessoas), é uma existência isenta tanto quanto possível da dor, e tão rica quanto possível em prazeres, tanto no que se refere à quantidade quanto à qualidade (...) na maior escala possível assegurada a toda humanidade; e não apenas a ela, mas até onde a natureza das coisas admite, a toda criação sensitiva” (51), p.28.

O outro aspecto da beneficência presente no projeto ético de Stuart Mill pode ser identificado no contexto deste trabalho como não-maleficência, ainda que esse termo não seja usado por Mill. Isto pode ser demonstrado na seguinte afirmação: “Uma pessoa é obrigada a levar todas as circunstâncias em consideração antes de dar um passo que possa afetar os interesses dos outros, e se não der importância apropriada àqueles interesses, será moralmente responsável pelo dano” (51), p.144.

Existe uma clara preocupação com os efeitos nocivos de uma ação, e a este respeito Mill apresenta alguns exemplos, e a solução que lhe parece plausível para tais problemas é que o Estado assuma para si a obrigação de intervir com o objetivo de corrigir ou minimizar os danos. Um desses exemplos trata das implicações morais da decisão de ter filhos:

Ainda permanece incompreendido que trazer um filho à existência sem indício justo de ser capaz, não apenas de fornecer comida para seu corpo, mas instrução e treinamento para sua mente; seja um crime moral, tanto contra a prole desafortunada quanto contra a sociedade e que, se um pai não cumpre com sua obrigação, o Estado provê para o seu cumprimento (51), p.145.

Vimos que é possível assinalar aspectos da não- maleficência no conceito utilitarista clássico de beneficência, assim como esse conceito está relacionado com a autonomia, a liberdade e a individualidade, o paternalismo. Pode-se reconhecer na estrutura do projeto milliano uma interligação entre todos os conceitos elaborados pelo autor para justificar o seu princípio de Utilidade. Diferentemente das éticas deontológicas kantianas, aqui também a não beneficência é moralmente condenada.

Parece evidente pelo dito até aqui que a beneficência é aquilo que a teoria de Mill mais acentua; o princípio de utilidade trata do que deve ser feito pelas pessoas e pode ser visto fundamentalmente como um princípio de distribuição de benefícios, públicos, qualitativos, de uma maneira democrática. Frankena (6) faz uma elucidação deste princípio e o considera como um sinônimo do princípio de utilidade. Sobre isto, escreve:

Por princípio de utilidade ou de beneficência desejamos seja entendido, muito estritamente, o princípio segundo o qual devemos praticar o ato ou observar a regra que produzirá, ou provavelmente virá a produzir no universo, a maior quantidade possível de bem em relação ao mal (6), p. 189.

Entretanto, na interpretação de Frankena (6), o princípio de beneficência no utilitarismo pressupõe – ou é derivado de - outro princípio, a saber, o princípio chamado da benevolência. O autor defende a ideia de que a falta deste princípio é o que inviabiliza ou torna insatisfatórias as teorias deontológicas, que não reconhecem a sua importância e pautam as suas decisões morais somente no dever. O princípio de benevolência implica em reconhecer não apenas as obrigações morais, mas também o facultativo; o que ele representa é a garantia de uma obrigação *prima*

facie de promover o bem. O princípio de benevolência, entretanto, não diz como se deve distribuir o bem e o mal, ele diz como fazer um e evitar o outro. Quando aparecem situações de conflito nas quais não é possível reconhecer facilmente qual a melhor escolha (a que produza maior bem e menor mal) é preciso recorrer ao princípio da justiça. Isto porque o princípio de benevolência é condição necessária para o princípio de beneficência ou utilidade, mas nem sempre é suficiente.

Vejamos como esses princípios se relacionam com o princípio de justiça, sobre o qual Mill tem ideias muito peculiares, e ao qual dedica um longo capítulo do seu livro.

Justiça em Mill

Na teoria utilitarista de Mill, a justiça não possui um estatuto axiológico próprio e independente de sua contribuição para a aplicação do princípio de maior felicidade do maior numero. Ainda que todas as teorias éticas concordem com a necessidade de regras para as ações morais, existe, na opinião de Mill, uma confusão de conceitos entre o que é considerado justo por todos e aquilo que moralmente se deve fazer. Isto acontece porque a palavra justiça e as suas implicações assumem, em algumas situações, um caráter absoluto e imutável. Na maioria das línguas, o significado de justiça pode ser entendido como um costume que se transformou em lei, mas não é possível e nem é bom que a lei interfira em todos os detalhes da vida privada. Por isso, quando pensamos que alguém “deve” fazer algo, nem sempre nos referimos a uma determinação legal. Se tivermos argumentos racionais para definir o que é justo, isso não implica dizer que estes devem ser reconhecidos como critério último de conduta.

Podemos entender que, para Mill, justiça e moralidade sejam coisas distintas: a justiça está sob a jurisdição de leis próprias e a moralidade é um sentimento de dever pautado pela reivindicação da igualdade entre as pessoas. O problema é que, nas questões cotidianas, dependendo da forma como uma questão for analisada, ela pode parecer justa ou injusta. As divergências de opinião ocorrem tanto entre as sociedades quanto individualmente; e o que é justo em casos comuns pode não ser justo em um caso particular; assim, conforme foi visto antes, salvar uma vida é um

dever, mas as circunstâncias para salvar uma vida podem implicar ações como roubar um medicamento ou raptar o único médico qualificado.

No capítulo 5 do *Utilitarismo*, intitulado *Da Relação entre Justiça e Utilidade*, Mill defende que a justiça está subordinada às exigências do princípio de utilidade, considerado, como sabemos, como o princípio supremo da moralidade. Não importa qual o nome que se dê ao termo justiça, seja ele legalidade, igualdade, mérito, imparcialidade, etc; ela sempre deverá ser compatível com o princípio da maior felicidade, e inclusive submeter-se a ele. Mill justifica esta afirmação com o argumento de que a ideia de justiça está sempre ligada à de bem comum e de benefício de todos; segundo ele, não se pode determinar um significado absoluto do que seja justiça; o único que existe é um tipo de instinto que ele chama de “sentimento de justiça”; sobre isso escreve que “O sentimento de justiça pode ser um instinto peculiar e pode ainda exigir, assim como nossos outros instintos, ser controlado e elucidado por uma razão superior” (51), p. 63.

Mill elucida que a ideia de justiça pressupõe duas coisas: em primeiro lugar ela prevê que exista uma norma de conduta que deva ser comum a toda a humanidade e que esteja intencionada para promover o bem; o segundo pressuposto é que exista um sentimento que tenha o poder de sancionar esta norma: o desejo de que os que infringirem a norma de conduta sejam punidos; além disso, está incluída nestes dois pressupostos a noção de que uma determinada pessoa a quem a infração da norma cause algum tipo de dano ou sofrimento, ou teve seus direitos violados. Com isso Mill pretende demonstrar que a ideia de direito não é algo que pertença a tal pessoa que tenha sofrido o dano; de acordo com a sua argumentação, o direito é algo que existe a partir da relação entre a norma e seu descumprimento; assim como o direito não existe independentemente das normas que podem ser descumpridas em detrimento de outra pessoa, causando algum tipo de dano, também a justiça não é algo que exista independente do princípio de utilidade.

A justiça é comparada a uma espécie de instinto e vinculada principalmente ao interesse de autoproteção. Assim, a justiça é apenas o nome que se confere ao conjunto de regras necessárias ao bem-estar humano. O fundamento da lei não pode ser outro senão o interesse da coletividade e a única justificação para a justiça é a sua utilidade social (49), p.49.

O conceito de justiça em Mill também está relacionado com o conceito de beneficência, pois “ninguém tem o direito moral à nossa generosidade e beneficência apenas porque não somos moralmente obrigados a praticar tais virtudes em relação a certo indivíduo”. E mesmo os moralistas que são contrários ao utilitarismo, elucida Mill, “quando argumentam que a humanidade em geral, e não o indivíduo em particular, tenham direito a todo bem que possamos fazer, também incluem a generosidade e a beneficência dentro da categoria de justiça” (51), p.63.

Os princípios no utilitarismo contemporâneo

Algumas teorias éticas utilitaristas contemporâneas procuram modificar o princípio de utilidade do utilitarismo clássico na tentativa de superar e ampliar seus limites de aplicação. Um exemplo dessas teorias utilitaristas contemporâneas é a teoria ética de Peter Singer (54). Seu princípio de igual consideração de interesses tem como referência as propostas éticas de Jeremy Bentham (50), principalmente na questão dos direitos dos animais.

Outro exemplo de teoria utilitarista contemporânea é o prescritivismo universal do filósofo inglês Richard. M. Hare, que pretende conciliar as proposições do utilitarismo clássico de Bentham e Mill com os pressupostos deontológicos da ética de Kant. Podemos dizer de um modo geral, que as teorias éticas utilitaristas compartilham de uma base comum, o princípio de utilidade, embora sensivelmente modificado em sua formulação e alcance; também surgem no século XX algumas propostas de utilitarismo com o objetivo de adequar os princípios desse modelo de teoria ao contexto dos problemas éticos contemporâneos.

O prescritivismo universal de Hare não possui estritamente nenhum princípio de utilidade no estilo do utilitarismo clássico milliano. A este respeito, Hare escreve em sua obra *Ética - problemas e propostas*: “Fui ousado o suficiente a ponto de chamar minha própria teoria da argumentação moral de uma teoria utilitarista, embora não contenha nenhum ‘princípio de utilidade’, mas apenas um método racional de chegar a esses princípios morais particulares” (55), p. 192-197.

Nas questões morais, segundo Hare, quando as decisões envolvem conflitos entre pessoas, não basta ter o veto de alguém; é necessário que exista uma justificativa racional para aceitar tal escolha como sendo a melhor. O caminho mais adequado para resolver contradições e conflitos nesses casos é a apresentação das

diferenças que se concretizam em resultados reais, caso se tome esta ou aquela decisão. Essa seria a melhor forma de se tomar uma decisão moral coerente; pode-se entender com este argumento de Hare que qualquer decisão moral justa passa inevitavelmente pelo crivo utilitarista.

No modelo do utilitarismo clássico milliano, o princípio ético se justifica verificando as diferenças de resultado que uma determinada escolha produzirá em situações reais. Hare irá acrescentar mais dois componentes ao utilitarismo consequencialista clássico: o preferencialismo e o agregacionismo. No primeiro, além de avaliar a diferença dos resultados produzidos por uma ação moral, também é importante verificar como essa ação repercutirá nas preferências das outras pessoas afetadas.

Quanto ao segundo componente acrescentado por Hare, ele pode ser entendido como a influência da ação escolhida na formação de preferências posteriores do agente. Tal influência permitirá elaborar prescrições que poderão ser adotadas em casos do mesmo tipo. Esses três componentes (consequencialismo, preferencialismo e agregacionismo) formam a estrutura da escolha moral no prescritivismo de Hare. Prescrever, de acordo com esse modelo de teoria ética, significa expressar a vontade de alguém em uma determinada situação, levando em conta as preferências dos envolvidos e as consequências da ação moral para todos os afetados, além de servir como referência para casos futuros.

Na construção do modelo utilitarista de Hare existem elementos do utilitarismo de atos e do utilitarismo de regras. No utilitarismo de regras, como sabemos, a orientação geral consiste em aplicar o princípio de utilidade às regras possíveis de ação, ou seja, não se aplica diretamente em ações específicas ou casos singulares. Depois de selecionar as regras consideradas melhores – entendidas aqui como regras que produziram a satisfação das preferências da maioria das pessoas envolvidas – elas seriam utilizadas no julgamento de ações particulares. Assim, as referências para as ações seriam as regras selecionadas e não o princípio de utilidade.

Um exemplo desse tipo de escolha da melhor ação segundo regras pode ser a aplicação das regras de trânsito: para seguir as orientações dos sinais de trânsito, as pessoas obedecem a regras previamente selecionadas. Não é preciso fazer nenhum cálculo de utilidade para cada decisão a ser tomada. Entretanto, na

avaliação de problemas morais, consideramos casos individuais em suas propriedades universais.

Nesses casos, é o utilitarismo de atos que apontará para qual será a ação individual apropriada; ou seja, o utilitarismo de atos pode fornecer prescrições universais. Este tipo de utilitarismo recebeu críticas dos próprios utilitaristas porque seria impossível aplicá-lo com segurança, já que não se pode prever as consequências de uma determinada ação moral antes de executá-la; ainda que no momento da escolha a ação pareça produzir os melhores resultados, poderá no futuro provocar consequências indesejáveis ou danosas; os fatos nem sempre podem ser previstos a partir de uma perspectiva universal.

A principal diferença entre o utilitarismo de regras e o de atos, segundo Hare, é a existência de regras no primeiro e a ausência delas no segundo; mas, ambos têm como referência o princípio de utilidade. Se poderia dizer que o fundamento do utilitarismo de regras é aqui o utilitarismo de atos, mas podemos pensar em uma situação particular usando o mesmo exemplo das regras de trânsito: se em dada circunstância houver a necessidade de ultrapassar o sinal vermelho para salvar a vida de uma pessoa, neste caso especial podemos dizer que é permitido transgredir a regra quando existe uma necessidade maior em jogo. A dificuldade real enfrentada pelos dois modelos é um problema que toda teoria ética e bioética enfrenta: como agir em casos específicos?

Outra sofisticação da teoria de Hare é que ele pretende formular o utilitarismo em dois níveis: o intuitivo e o crítico; no primeiro, a aplicação dos princípios morais que são adotados como código são recebidos culturalmente e aplicados nas situações normais da vida; a sua vantagem consiste em não exigir muito tempo nem tantas informações para a decisão, e ainda não trazer riscos da distorção dos motivos da ação em benefício dos próprios interesses; no segundo nível, o pensamento moral segue a lógica e observa os fatos, não apela para princípios próprios ou intuições. Vimos anteriormente que o problema do utilitarismo de atos era que o mesmo conduzia ao uso de regras muito específicas; no utilitarismo de regras, o problema reside, pelo contrário, na generalização das prescrições; por isso a proposta que Hare apresenta como solução é a aplicação dos dois níveis de pensamento moral (intuitivo e crítico) e com isso insere uma racionalidade de inspiração kantiana dentro de uma teoria utilitarista.

Embora não exista na teoria de Hare um princípio de utilidade semelhante ao do utilitarismo clássico de Mill, o autor assume a sua teoria como utilitarista e se justifica afirmando que o utilitarismo tem o tipo de raciocínio mais adequado para se chegar a deliberações morais de forma racional; esta racionalidade dá o acento kantiano a sua proposta; de acordo com Hare, “Os melhores cursos de ação são aqueles que, tudo considerado, fazem o melhor para as pessoas na sociedade, contando cada um por um e ninguém por mais de um, tratando cada indivíduo como um fim. Em resumo, temos de combinar as lições que deveríamos ter aprendido de Kant e Mill.”p. 192-197. Trata-se de ligar a exigência kantiana de se tratar os fins dos outros como se fossem meus próprios fins, e a exigência milliana de propiciar a felicidade alheia.

2.3 As éticas de virtudes excluem todas as noções de princípio?

Antes de iniciar a tentativa de elucidação do terceiro tipo de teoria ética europeia, a ética de virtudes, sempre seguindo o fio condutor da noção de princípio, fazem-se necessários alguns esclarecimentos a respeito dos dois modelos de éticas vistos anteriormente, pelo fato das éticas das virtudes apresentarem características distintivas a respeito deles. Ficou evidenciado que, embora sejam totalmente diferentes em sua fundamentação teórica e na sua aplicabilidade, tanto a deontologia kantiana quanto o utilitarismo de Mill são teorias éticas principialistas, pelo menos no sentido mínimo de considerarem a presença de princípios como necessária para a compreensão e justificação da moralidade das ações. Nas éticas de virtudes, entretanto, há um corte a respeito das outras duas teorias porque, para este tipo de teoria, as ações morais não se fundamentam em qualquer tipo de princípio ou conjunto de princípios e, por isso, não é possível analisá-las seguindo os mesmos critérios que foram aplicados nas teorias anteriores.

Apresentaremos a seguir as principais características tanto das éticas de virtudes clássicas (Aristóteles) quanto as de uma ética de virtudes contemporânea (Alasdair MacIntyre) (56). O texto clássico da ética de virtudes é a *Ética a Nicômaco* (doravante EN) de Aristóteles (7). Poder-se-ia dizer que a ideia básica norteadora é, segundo Aristóteles, que não existe a possibilidade da virtude fora do âmbito das ações humanas concretas; na ética aristotélica, a noção de moralidade não está colocada em uma esfera distinta da vida cotidiana; ela se realiza no tempo presente

através da ação humana, que constitui a única região da realidade onde é possível transformar as coisas; a partir desta convicção básica, torna-se necessário desenvolver as virtudes éticas através do hábito, já que estas não são naturais ou dadas, mas nascem e se desenvolvem na prática.

Entretanto, esta atividade não é contrária à natureza humana, é justamente pela natureza que somos potencialmente capazes de formar hábitos e direcionar nossas decisões. Para Aristóteles (7), a virtude é uma disposição, algo que se pratica e não algo apenas inteligível; devemos partir das coisas evidentes para nós, pois “o princípio é o que é, e se isto for suficientemente claro para o ouvinte, ele não necessitará também do por que é, e quem foi bem educado já conhece ou pode vir a conhecer facilmente o princípio” (7), p. 121.

Mas, não é suficiente com possuir uma virtude; é preciso também ser possuidor da arte de usá-la na justa proporção, utilizando o meio termo que está sempre entre dois excessos (quando algo existe de mais ou de menos). A virtude ética regula o meio termo entre dois vícios extremos; o meio termo não significa, porém, uma atitude medíocre, mas a superação virtuosa dos extremos, com predomínio da razão. Para que as virtudes morais possam se desenvolver de maneira racional, é necessário que esta prática seja iniciada na infância, pela educação. De acordo com Aristóteles (7), a pessoa bem educada desenvolve desde cedo a prudência, de forma racional.

No segundo livro da EN, Aristóteles elabora uma definição de meio termo:

Por ‘meio termo’ quero significar aquilo que é equidistante em relação a cada um dos extremos, e que é único e o mesmo em relação a todos os homens; por ‘meio termo em relação a nós’ quero significar aquilo que não é nem demais nem muito pouco, e isto não é único nem o mesmo para todos (7), p.121.

O meio termo não é absoluto, é sempre pensado em relação às circunstâncias. Portanto, para ser ético é necessário exercitar a virtude do meio termo; entendendo isto como a importância de desenvolver uma prática que leve a um comportamento ético equilibrado, a um aperfeiçoamento do próprio caráter pelo exercício da atividade racional. De acordo com o modelo clássico de ética de virtudes, ser virtuoso é agir de acordo com a sabedoria da experiência; não se expressa, pois, por meio de um princípio, como nos modelos deontológicos e utilitaristas. Segue-se, de forma resumida, um esquema das principais características de uma teoria ética de virtudes: (49), p. 57-75.

1. *Uma ação é correta, se e somente se, é o que um agente com caráter virtuoso faria nas circunstâncias.* Esta afirmação, atribuída a Aristóteles; significa que, se queremos saber qual a melhor ação, devemos nos perguntar o que uma pessoa virtuosa faria em tais circunstâncias. De acordo com esta diretriz, é correto dizer a verdade – não mentir - não por ser um dever ou porque falar a verdade em tais circunstâncias beneficiaria um maior número de pessoas; é correto fazê-lo porque isso é o que uma pessoa com a virtude da honestidade faria.

2. *A noção de bondade é logicamente anterior a noção de correção moral.* Ao defender a tese de que a bondade antecede a correção moral, as éticas de virtudes se contrapõem aos modelos éticos deontológicos; de acordo com Kant, pelo contrário, o correto é anterior ao bom e a lei moral não pode depender de concepções valorativas. Nas éticas de virtudes é acentuado mais o caráter do agente moral; o mais importante é tentar identificar o que seria considerado como o bem supremo para os seres humanos, pois só depois de se ter este conhecimento o agente moral estaria apto para definir qual seria o meio correto para alcançá-lo. A ação virtuosa estaria ainda ligada ao hábito porque alguém de bom caráter sempre escolheria um modo particular de ação sem que para isso tivesse de recorrer a regras, deveres ou algum tipo de cálculo envolvendo consequências ou preferências.

3. *As virtudes são bens intrínsecos.* Nas éticas de virtudes não se considera uma finalidade, um *télos*, como no caso das éticas utilitaristas, ou uma questão deontológica como na teoria moral kantiana; as virtudes devem ser boas por si mesmas, não lhes é atribuído nenhum valor instrumental. Existe uma pluralidade de virtudes, mas a preocupação deste tipo de teoria ética é com a unidade ou integridade do agente moral. Nas éticas de virtudes, a pergunta kantiana “o que devo fazer?” é substituída por “qual a melhor forma de viver?”. Existe a noção de um projeto integral de vida para o ser humano e por isso o valor das virtudes é intrínseco e incondicional.

4. *As virtudes são objetivamente boas.* O valor das virtudes morais é independente dos desejos individuais do agente moral. Isto significa dizer que, para os defensores desse modelo de moralidade, as virtudes não são boas porque as desejamos, ao

contrário, as desejamos porque elas são boas. Por exemplo, a honestidade é uma virtude, e isto independe do fato de nós desejarmos ou não agir honestamente; o mesmo pode ser dito da coragem, ou da justiça. Outra implicação de se dizer que as virtudes são objetivamente boas é que, independente do desejo de uma pessoa em se tornar virtuosa, as virtudes conferem valor à vida desta pessoa.

5. *Alguns bens intrínsecos são relativos ao agente.* As virtudes são um bem em si, mas em casos onde esse bem tem um valor específico para o agente, acontece uma diferenciação com casos onde os bens são neutros para o agente moral; o que já era um bem em si, adquire nestas circunstâncias um valor adicional. Por exemplo, a virtude da amizade não é um valor neutro, pois para cada pessoa ele tem um significado relativo atribuído pelo agente.

6. *Agir corretamente não pressupõe a elevação máxima do bem.* Esta característica das éticas de virtudes a diferencia fortemente das éticas utilitaristas, nas quais, como vimos, se pretende uma maximização do bem. Por exemplo, a amizade é sem dúvida um bem que deve ser buscado; entretanto, não se deve com isso buscar ampliar as amizades de forma impessoal; ao agir assim, talvez o número de amizades pudesse atingir dimensões astronômicas, mas isso aconteceria em detrimento da excelência do caráter que deve ser a referência da boa amizade. A ética de virtudes, principalmente a ética de Aristóteles, seu modelo clássico, busca a excelência, a perfeição; entretanto, as éticas de virtudes não pretendem a maximização do prazer, mas seu aproveitamento equilibrado.

A ética aristotélica é a principal referência de modelo de ética de virtudes e também a fonte das teorias de virtudes contemporâneas, por isso conhecidas, muitas delas, como neo-aristotélicas. Atualmente, no meio das possibilidades éticas, existe uma tentativa de retomada dos pressupostos da ética das virtudes. Em sua formulação contemporânea, estes novos modelos éticos se apresentam como um modo peculiar de compreender a vida moral e buscam recursos para o tratamento ou resolução dos problemas morais que sejam alternativas às abordagens kantiana e utilitarista.

Um dos principais pontos de argumentação desta nova ética de virtudes está, precisamente, no fato de que elas rejeitam as tentativas modernas de estabelecer princípios universais como fundamentos da moralidade. Os defensores das éticas de

virtudes alegam que tanto o kantismo quanto o utilitarismo, por estarem fundados em princípios universais formais, estão destituídos de conteúdo moral. As questões morais são analisadas por esses teóricos a partir do estudo das virtudes, sendo que eles acreditam que o núcleo da moralidade consiste na compreensão das qualidades morais que os agentes morais devem possuir para agir eticamente.

Sendo que podemos admitir, pelo que já vimos até aqui, que não é possível falar de uma noção de princípio nas éticas de virtudes, pareceria que a consideração deste tipo de teoria moral estaria aqui fora de lugar. Mas se estas éticas excluem princípios, deparamo-nos com a seguinte questão: qual é a noção de princípio que estas éticas levam em conta ao declarar que *não* utilizam princípios? E se as éticas de virtudes são, como os outros modelos de teoria ética, guias de ação moral, será verdadeiro afirmar que elas excluem *toda* noção de princípio? Tomando como referência as teorias de virtudes clássicas e contemporâneas antes mencionadas, podemos responder afirmativamente que elas excluem as noções deontológicas e utilitaristas de princípio. Ao não admitirem princípios, as éticas das virtudes devem fundamentar as ações morais em outros referenciais: primeiro, na importância da educação e da formação do caráter; segundo, na singularidade das situações onde se exige uma escolha moral; em terceiro lugar, na importância dos afetos sobre os deveres para com os outros.

Entretanto, embora não existam aqui princípios, certamente os conteúdos morais da autonomia, a beneficência e a justiça devem ter também algum equivalente nas éticas de virtudes; não na forma de princípios (se existirem, eles seriam apenas referências fracas para a ação moral, em absoluto determinantes do comportamento moral), mas numa outra forma. É o que veremos a seguir.

Autonomia nas éticas de virtudes

Na ética de virtudes de inspiração aristotélica não se atribui tanta importância à beneficência ou à justiça, ao menos como valores universais, em parte pelo contexto histórico onde estas éticas surgiram: o cidadão grego era auto-suficiente e não sentia que devia ser justo ou beneficente com todos; as noções de aprimoramento do caráter e formação do cidadão na busca de uma vida política plena, se realizam em uma vida na qual as ações têm como fim a prática do bem,

mas de uma maneira restrita a comunidades; é dentro desse contexto onde a autonomia faz sentido.

Aristóteles (7) não trata especificamente da autonomia, mas ela está presente na sua ética de virtudes pela importância da auto-suficiência no aprimoramento das ações. Toda ação é uma consequência de desejar agir de um modo escolhido sem coações pelo agente moral. Para desejar agir corretamente é necessário que exista anteriormente o hábito ou o exercício das virtudes éticas.

Segundo Aristóteles (7), apenas o conhecimento do que é bom e do que é justo não torna um homem bom ou justo; da mesma forma que o doente que ouve atentamente as prescrições médicas e não as pratica não curará a sua enfermidade, assim também os homens que se refugiam em teorias dissociadas da prática não serão efetivamente bons ou justos; e nesse processo, cada indivíduo é o autor de seus atos; o que determina os atos é o caráter, e este se forma na prática das ações guiadas por uma boa educação; um caráter bem formado impede ou inibe uma ação que não esteja de acordo com as virtudes.

Para Aristóteles (7), o início da formação do caráter se dá na infância, por meio da educação; esta educação é restrita a um grupo de pessoas qualificadas para recebê-la, podemos defini-la como uma educação aristocrática, para usar um termo atual derivado desta estrutura social grega contemporânea a Aristóteles. Desde contexto já podemos inferir que a autonomia ou o autocontrole não é algo a que todos podem ter acesso. Os escravos e as mulheres estariam fora desta possibilidade de autocontrole. Mas, para este grupo restrito de pessoas aptas a receberem a educação, esta construção da autonomia se dá gradativamente; quanto mais se adquire a disposição moral através da ação, mais se fortalece a aptidão do agente para o exercício da moralidade de forma auto-suficiente. Isto significa que a disposição moral é construída em uma prática possível na convivência entre os cidadãos.

A autonomia é construída nesta atividade social; quanto mais se adquire a disposição moral através da ação, mais se fortalece a aptidão do agente para o exercício da moralidade de forma auto-suficiente. A este respeito se lê no livro VII da EN que, “quando falamos em auto-suficiente não queremos aludir aquilo que é suficiente apenas para um homem isolado, para alguém que leva uma vida solitária, mas também para seus pais, filhos, esposa e em geral para seus amigos e concidadãos, pois o homem é, por natureza, um animal social” (49), p.75. Assim,

vemos que embora não exista aqui nenhum princípio de autonomia, o agir auto-suficiente é considerado como uma virtude a ser cultivada, não como uma imposição externa, mas como parte do cultivo do próprio caráter.

Os textos clássicos da ética aristotélica não tratam especificamente do conceito de autonomia na forma como entendemos hoje o significado desta palavra, mas é possível relacionar este conceito com a noção de autocontrole, entendido como ter o domínio das paixões, em uma linguagem própria da ética de virtudes clássica. Além desse domínio, toda ação moral deverá ser o resultado de uma motivação interna, ou seja, a autonomia pode ser entendida como um modo de agir que não seja originário de nenhum tipo de coação externa. Cada indivíduo é o autor de seus atos que devem ser determinados pelo caráter, e este se forma na prática das ações guiadas por uma boa educação: um caráter bem formado impede ou inibe uma ação que não esteja de acordo com as virtudes. Assim, vemos que embora não exista nenhum explícito princípio de autonomia em Aristóteles (7), o agir auto-suficiente é considerado como uma virtude a ser cultivada.

Nas éticas de virtudes contemporâneas, as ações serão julgadas em termos de um mérito ou um demérito a partir da avaliação dos motivos do agente. Neste sentido, essas éticas se aproximam um pouco de alguns aspectos do utilitarismo porque para tomar uma decisão, o agente deverá necessariamente fazer uma análise do resultado desejado e será moralmente justificada pelas consequências. Neste caso, não existirá um princípio que guiará a ação, ela será determinada por um desejo, uma vontade ou uma convicção. Nas questões práticas, podem ocorrer conflitos entre as motivações, por isso será preciso se perguntar qual a ação seria a certa, a melhor ou obrigatória de acordo com o caso a ser considerado. Isto quer dizer que as virtudes não são suficientes para fazer julgamentos morais e neste caso é preciso recorrer a algum tipo de norma geral aceita pela comunidade em que se insere o agente moral.

Considerando essas circunstâncias que envolvem o uso de uma ética de virtudes na perspectiva contemporânea, parece plausível afirmar que ainda assim não se distanciam demasiado da ética de virtudes clássica aristotélica. No caso da autonomia, não se pode deduzir que uma pessoa, ainda que tenha um bom caráter e aja de forma virtuosa esteja isenta de executar ações más. O que queremos dizer com isso é que nas éticas de virtudes contemporâneas não é possível dissociar completamente as virtudes das regras e até mesmo de algum tipo de princípio aceito

pelas comunidades, na medida em que na motivação das ações sempre será possível identificar um princípio norteador das decisões morais, que irá influenciar os padrões de conduta do agente. Entretanto, dentro do contexto da ética de virtudes clássica, aplicada ao conjunto de características determinantes da constituição da pólis grega, não se atribui tanta importância à análise de consequências; não se leva em conta o impacto da ação nos demais envolvidos. Da mesma forma não se atribui um caráter universalizante aos conceitos de beneficência e de justiça como princípios que possam ser universalizados. Estes dois conceitos em Aristóteles [16] também têm uma significação orientada para a excelência; enquanto nas éticas de virtudes contemporâneas passam por adaptações e alterações em seu significado.

A beneficência nas éticas de virtudes

Ao fazer algumas considerações sobre os deveres imperfeitos ou suprarrogatórios na ética deontológica de Kant, definidos como deveres que estão para além de uma obrigatoriedade, e sendo que, numa ética de virtudes, nenhuma ação deve ser realizada em virtude de uma obrigação externa, se poderia dizer que, nesta teoria, qualquer ação benéfica para outros constitui uma virtude do caráter que merece ser cultivada; o que era opcional do ponto de vista do dever estrito passa a ser uma exigência virtuosa, na medida em que beneficiar aos outros pode ser um traço importante da formação do próprio caráter; enquanto que, num âmbito deontológico, os atos benéficos, por estarem além de uma obrigatoriedade estrita, cumprem sempre mais do que é necessário ou mais do que é exigido de um agente moral.

Nas éticas de virtudes, todas as ações são direcionadas, em última instância, para um aprimoramento da racionalidade, considerada como a principal característica humana; o maior bem deverá ser o exercício dessa atividade da melhor forma possível. Como se lê no Livro I da EN, a racionalidade deverá ser “o alvo do arqueiro”. Dentro desse processo, podemos entender a beneficência como um exercício de aperfeiçoamento da razão na ética de virtudes. As ações beneficentes numa ética de virtudes são sempre estritamente opcionais, mas moralmente boas, no sentido de virtuosas; algumas dessas ações podem envolver,

inclusive, algum tipo de sacrifício voluntário do agente; ao escolher certa ação, o agente pode em determinados tipos de situação sacrificar a si mesmo para assegurar a sobrevivência ou o bem-estar de outras pessoas, sendo que esta ação não será de nenhuma forma ditada por algum tipo de dever ou outra forma de coerção externa. A beneficência não precisa adotar a forma de um princípio para estar presente numa teoria moral.

O lado negativo da beneficência em Aristóteles está definido como prodigalidade, e trata exclusivamente das coisas ligadas ao dinheiro. Neste sentido, a prodigalidade passa a ser um defeito quando a pessoa exerce a beneficência de modo irracional, não se preocupando em manter antes de tudo a sua segurança, ou em uma linguagem atual, em manter a posse segura e garantida dos seus bens. A este respeito podemos ler no livro IV da EN: “pródiga é a pessoa que tem o único defeito de esbanjar suas posses, pródiga, portanto, é a pessoa que está sendo arruinada por sua própria culpa” (7), p. 123.

Ainda sobre ajudar os outros, Aristóteles considera que a pessoa pródiga está sujeita a um erro que “é o excesso em relação a dar e não obter, mas também erra ao exercer o contrário da prodigalidade que é a avareza, definida como ‘a falta em relação a dar e o excesso em relação a obter’” (7), p. 193. Pode-se entender que a acusação mais grave é contra a desonestidade e não contra a ajuda aos outros; esta ajuda só seria possível porque para ser pródigo é preciso ser também desonesto, porque:

Em sua maioria as pessoas pródigas obtêm seus recursos em fontes erradas, e sob este aspecto são como as avarentas. Elas são levadas a obter porque desejam gastar e não lhes é fácil gastar, pois suas posses se exaurem rapidamente e assim elas são forçadas a obter recursos em outras fontes. Ao mesmo tempo, pelo fato de não se preocuparem com a honorabilidade elas se tornam negligentes quanto à maneira de obter recursos e lançam mão deles incessantemente e em qualquer fonte, pois estão sempre ansiosas por dar, não lhes interessando a maneira de obter e nem a fonte em que obtêm o que dão (7), p. 199.

Além de considerar que as pessoas que praticam a beneficência têm mais posses do que realmente deveriam ter se fossem honestas, existe ainda o erro de julgamento ao se escolher as pessoas beneficiadas, e desta forma, “transformam em ricos homens que deveriam continuar a ser pobres, e não dão coisa alguma a

peças de caráter respeitável, e dão mais a aduladores e a quem lhes proporciona outro prazer qualquer” (7), p. 176. Aqui se percebe que a beneficência ou ajudar os outros é muito diferente do que se entende por ajudar hoje, mesmo no contexto das éticas de virtudes.

A beneficência nas éticas de virtudes contemporâneas está ligada de alguma forma à caridade e pode ser entendida como uma tentativa de minimizar as injustiças sociais, podendo ainda representar uma ferramenta de controle e manutenção de um estado de injustiça social. Trataremos em seguida do conceito de justiça dentro das éticas de virtudes; no momento, é importante ressaltar que este conceito de caridade também vem sofrendo algumas mudanças, principalmente porque a caridade está frequentemente ligada a um contexto religioso. A questão ainda se mantém dentro de uma perspectiva assistencialista e para superar essa dificuldade, atualmente se admite como mais adequado o conceito de solidariedade. No Dicionário Latino-americano de Bioética, a solidariedade é definida como um valor social, criado a partir da consciência de uma comunidade de interesses e, portanto, humanitário em si mesmo. Em consequência, incorpora “a necessidade moral de ajudar, assistir, apoiar a outras pessoas como parte da responsabilidade pessoal.” (57), p. 123-124. Como se pode perceber, o conceito de solidariedade pode ser entendido dentro do contexto das éticas de virtudes contemporâneas como tentando não levar a algum tipo de paternalismo nem beneficiar o assistencialismo.

A justiça nas éticas de virtudes

Uma referência clássica para se introduzir a questão da justiça numa ética de virtudes pode ser encontrada está no Livro V da EN (7): observamos que, segundo dizem todas as pessoas, a justiça é a disposição da alma graças a qual elas se dispõem a fazer o que é justo, a agir justamente e a desejar o que é justo; de maneira idêntica, diz-se que a injustiça é a disposição da alma graças a qual elas agem injustamente e desejam o que é injusto (7), p. 193.

No desenvolvimento da sua argumentação, Aristóteles irá considerar que para uma definição mais clara do que seja justiça, é preciso que antes se defina o que significa “justo”. Existe uma proximidade muito grande entre os significados de justo e injusto, o que dificulta elaborar uma definição clara:

O termo “injusto” se aplica tanto às pessoas que infringem as leis quanto às pessoas ambiciosas - no sentido de quererem mais do que aquilo a que tem direito – e iníquas, de tal forma que obviamente as pessoas cumpridoras da lei e as pessoas corretas serão justas. O justo, então, é aquilo que é conforme a lei e correto, e o injusto é o ilegal e iníquo (7), p.194.

Se admitirmos que ser uma pessoa ambiciosa é sinônimo de ser uma pessoa injusta, e ser injusto implica em não desejar o que é bom, tal definição não parece totalmente apropriada porque, argumenta Aristóteles, é possível que uma pessoa, mesmo sendo ambiciosa, deseje algo que seja bom, visto que o ambicioso dirige sua ambição para um determinado bem; neste caso, seria melhor identificar tais pessoas como iníquas, pois este é um termo mais abrangente e inclui ao mesmo tempo querer muito as coisas boas e pouco as más (7), p.194.

Mesmo com estas ressalvas, não se pode considerar que uma pessoa iníqua seja justa, porque para ser justo é preciso antes de tudo ser identificado como uma pessoa que age conforme a lei. Além disso, a justiça aristotélica comum a todas as pessoas é na verdade uma justiça destinada a um número restrito de pessoas, pessoas seletas, homens das classes dominantes:

Em seus preceitos sobre todos os assuntos as leis visam ao interesse comum a todas as pessoas, ou às melhores pessoas, ou às pessoas das classes dominantes, ou algo do mesmo tipo, de tal forma que em certo sentido chamamos justos os atos que tendem a produzir e a preservar a felicidade, e os elementos que a compõem, para a comunidade política. E a lei determina igualmente que ajamos como agem os homens corajosos, ou seja, que não desertemos do nosso posto, nem fujamos, nem nos desvencilhemos de nossas armas. E como os homens moderados, ou seja, que não cometamos o adultério nem ultrajes; e como os homens amáveis, ou seja, que não agridamos os outros, nem falemos mal deles, e assim por diante em relação as outras formas de excelência moral (7), p.194-195.

Para entender este sentido particularíssimo de justiça aristotélica é preciso lembrar antes de tudo que tal conceito está ligado ao conceito de excelência. O que se considera justo é o melhor que se pode fazer ao máximo, dentro do método do meio termo; desta forma, a justiça constituiria a maior das virtudes.

Ainda no Livro V da EN, Aristóteles (7) descreve, no terceiro capítulo, a chamada justiça distributiva; é considerado justo um ato que é intermediário, igual e relativo para um grupo determinado de pessoas; a igualdade pode ser observada, ou

seja, ela existe de maneira óbvia, entre pessoas e coisas; mas as pessoas não são iguais e por isso não são afetadas pela distribuição de coisas de forma igual, tornando difícil aplicar o método do meio-termo; entretanto não há uma inflexibilidade nesta distribuição; a pessoa que age injustamente terá coisas em excesso enquanto que a pessoa injustiçada receberá pouco do que é bom.

Se as pessoas não forem iguais, elas não terão uma participação igual nas coisas, mas isto da origem de querelas e queixas, quando pessoas iguais têm e recebem quinhões desiguais, ou pessoas desiguais recebem quinhões iguais. Além do mais, isto se torna evidente porque aquilo que é distribuído às pessoas deve sê-lo “de acordo com o mérito de cada uma”; de fato todas as pessoas concordam em que o que é justo em termos de distribuição deve sê-lo de acordo com o mérito em certo sentido, embora nem todos indiquem a mesma espécie de mérito; os democratas identificam a circunstância e a distribuição deve ser de acordo com a condição de homem livre, os adeptos da oligarquia com a riqueza ou a nobreza de nascimento e os adeptos da aristocracia com a excelência (7), p.198.

De acordo com a ética aristotélica, a ideia de justiça está vinculada ao aprimoramento das ações, por isso não existe um conceito de justiça definido claramente. Segundo Aristóteles (7), apenas o conhecimento do que é bom e do que é justo não torna um homem bom ou justo. A justiça é o resumo da prática excelente de todas as virtudes existentes. Portanto, “a justiça não é uma parte da excelência moral, mas a excelência moral inteira” (7), p.199.

Outro aspecto importante do conceito aristotélico de justiça é que além de ser a observância do meio termo a justiça também tem vários significados e uma aplicação hierárquica, ou seja, é possível falar de justiça do senhor para com o escravo sem com isso transgredir nenhuma das prerrogativas aristotélicas do que seja justiça, e neste caso ser injusto. Esta superioridade reconhecida como natural entre pessoas também se apresenta como uma analogia, no que diz respeito à possibilidade de existir uma justiça que pode ser aplicada internamente:

Com efeito, há uma relação deste tipo – senhor e escravo, pai e filho – entre a parte racional e a parte irracional da alma, e é com vistas a estas partes que se pensa que uma pessoa pode agir injustamente em relação a si mesma, porque tais partes estão sujeitas a ser contrariadas em seus respectivos desejos, de forma que pode haver uma espécie de justiça entre elas, como aquela que existe entre o governante e o governado (7), p.215.

Uma apropriação contemporânea das éticas de virtudes

Na segunda metade do século XX surgem algumas críticas contra os modelos éticos individualistas procedentes do Iluminismo; estas concepções pretendem um retorno a certas tradições de tipo comunitário. Um exemplo desta tendência é a teoria do filósofo escocês Alasdair MacIntyre, reconhecido como um pensador de referência aristotélica, na medida em que a sua teoria moral propõe uma recuperação da ideia aristotélica de *télos* reformulada como um *télos* socializado, e não mais metafísico. Sua proposta ética é exposta pela primeira vez em 1981 no livro *After Virtue*, publicado no Brasil com o título *Depois da Virtude* (56).

Nesta obra, MacIntyre faz a defesa de uma ética ancorada nos laços comunitários e na valorização das tradições presentes na variedade cultural. O autor aborda questões morais contemporâneas e analisa diferentes tipos de moralidades, mas a ideia central é que sociedades que não reconhecem e não respeitam as suas tradições e crenças – em alguns casos até ignoram que elas existem - não possuem critérios morais fortes para guiar as suas ações. Nessa perspectiva assumida pelo autor, só é possível ser aristotelicamente virtuoso dentro da vida social. A partir dessa premissa MacIntyre quer construir o seu projeto de um *télos* social, comunitário e de compromisso.

O capítulo 14 de *Depois da Virtude* destaca algumas características da sua particular ética neo-aristotélica de virtudes; no início desse capítulo, o autor afirma:

Existem demasiadas concepções diferentes e incompatíveis da virtude para que haja qualquer unidade real no conceito, ou, de fato, na história. Homero, Sófocles, Aristóteles, o Novo Testamento e os pensadores medievais diferem muito entre si. (...) Além disso, a relação das virtudes com a ordem social mudou. Para Homero, o paradigma da excelência social é o guerreiro; para Aristóteles é o cavaleiro ateniense; (...) o Novo Testamento louva virtudes das quais Aristóteles nada sabe: fé, esperança, amor. (...) e não diz nada sobre virtudes que são fundamentais para Aristóteles (56), p. 305-306.

A respeito da definição de virtudes atribuída a Homero, com características próprias das sociedades heroicas, “o exercício de uma virtude exhibe as qualidades necessárias para o sustento de um papel social e para exibir excelência em alguma área bem demarcada da vida social” (56), p. 307. MacIntyre salienta que, em

Aristóteles, a virtude é uma prática, e toda prática busca um tipo de excelência, por exemplo, tocar flauta ou praticar a arte da guerra. Ele observa que na EN existem vários exemplos de habilidades humanas, artísticas e profissionais (ou as duas coisas em uma única atividade) para reforçar a ideia de virtude como uma prática a ser aperfeiçoada pelo hábito.

O significado de “prática” neste modelo de ética de virtudes elaborado por MacIntyre é qualquer forma de atividade humana que aconteça de modo coerente e cooperativo, que possibilite alcançar bens internos, ou seja, bens que só podem ser reconhecidos através de uma prática específica. O autor identifica dois tipos de bem: os bens internos e os bens externos, que são circunstanciais; os bens externos, quando conquistados, são de propriedade e posse de alguém, enquanto que os bens internos são bons para toda a comunidade. Para melhor caracterizar uma noção contemporânea de virtude, MacIntyre elabora a seguinte definição:

(...) chegamos ao ponto de formular uma definição de virtude, mesmo que parcial ou experimental: a virtude é uma qualidade humana adquirida, cuja posse e exercício costuma nos capacitar a alcançar aqueles bens internos as práticas e cuja ausência nos impede, para todos os efeitos, de alcançar tais bens (56), p. 321.

Na opinião de MacIntyre, são as virtudes que definem as nossas relações e servem de referência para o compartilhamento de propósitos e de padrões de comportamento: “o exercício das virtudes é, em si, capaz de exigir uma postura muito bem definida com relação a questões sociais e políticas; e é sempre dentro de determinada comunidade, com suas próprias formas institucionais específicas, que aprendemos ou deixamos de aprender a exercitar as virtudes” (56), p. 327.

Algo importante para nossas reflexões no presente trabalho é que MacIntyre afirma que uma consequência da tentativa de justificação da moralidade dentro de uma concepção racional da ética, seja deontológica ou outro modelo, foi o fato de se submeterem as virtudes a uma justificação centrada em princípios. Segundo ele, seria necessário fazer uma inversão nesse tipo de procedimento moral: são as virtudes que determinariam o valor das regras morais e justificariam a sua finalidade; e o modelo que melhor atende a estas exigências é, segundo ele, o modelo clássico de ética das virtudes de Aristóteles (7).

A teoria de MacIntyre possui uma particularidade: o resgate da ideia aristotélica da ética como um *télos*, ou um fim. A significação de *télos* transportada

para uma ética contemporânea das virtudes já não possui um sentido metafísico, mas um sentido fortemente socializado, como convém a uma proposta ética adequada para o século XXI. A primeira consequência dessa particularidade é a ausência de qualquer princípio universal, não afetado pela historicidade e a cultura, o que distancia radicalmente a sua teoria não apenas da ética de Kant, mas também de uma grande parte das teorias éticas recentes, ainda fortemente baseadas no universalismo kantiano.

MacIntyre apresenta um diagnóstico dramático da situação moral atual no mundo; segundo ele, existe um desacordo moral generalizado e não existe um princípio moral único para combater este problema; a única forma de enfrentamento é a defesa dos laços comunitários e culturais; para ele, as teorias contemporâneas de filiação kantiana não têm uma proposta plausível e adequada para a crise da moralidade, ao insistirem estas na realização de um projeto de modernidade que fracassou ao tentar edificar éticas universais mas sem as suas bases metafísicas. As éticas de virtudes de filiação aristotélica têm muita mais chance de dar certo num contexto de pluralismo moral, a través de um comprometimento virtuoso realizado no entrelaçamento social, além de princípios pré-estabelecidos (deontologia kantiana) e cálculos de consequências ainda baseados em princípios fixos e ahistóricos (utilitarismo).

2.4 Os princípios na ética da libertação de Enrique Dussel

A exposição que se segue pretende fazer uma descrição de alguns dos pressupostos da chamada ética da libertação, exemplo de uma teoria ética originada na América Latina, de autoria do filósofo argentino radicado no México Enrique Dussel (1934 -), e elaborada em explícita oposição aos modelos éticos europeus. Entre os livros mais importantes de Dussel para nossa temática se contam: *Para uma ética de La liberación latinoamericana* (1973), *Introducción a la filosofía de la liberación* (1977); *Filosofía de la liberación* (1977); *1492. El encubrimiento del Otro* (1992) e *Ética de la Liberación em la edad de La globalización y de La Exclusión* (1998). A presente exposição buscará apontar para os fundamentos gerais deste modelo de teoria ética, assim como para algumas de suas categorias, as justificativas do autor para a sua proposta, as suas críticas aos modelos éticos clássicos, e, por fim, o conceito dusseliano de princípio ético. Das obras citadas,

duas serão utilizadas com preferência: a *Introducción a la filosofía de la liberación* (58) e *Ética de la liberación em la edad de la globalización y de la Exclusión* (59) ⁸.

As éticas da libertação partem do reconhecimento de uma condição de dependência econômica e cultural dos países latino-americanos. Dussel afirma que Europa universalizou a sua posição de dominador e conquistador na forma de uma metrópole imperial, e tem conseguido, ao longo dos anos, mediante uma espécie de pedagogia inconsciente mas praticamente infalível, que as elites ilustradas de cada país periférico se comportem nas colônias como “subopressores”, que procuram manter os oprimidos em uma cultura de silêncio, massas de pessoas sem voz que apenas escutam e reproduzem as falas de suas elites ilustradas e seus intelectuais europeizados.

Dussel afirma que a sua proposta não parte da filosofia para interpretar o cotidiano, mas ela faz o percurso inverso: parte da cotidianidade em direção à filosofia, e por isso considera a sua teoria como uma introdução a um pensar metódico radical (58), p.85. A cotidianidade constitui o mundo da vida, o mundo concreto do aqui e agora que deve ser o ponto de partida de um pensar filosófico liberador; justifica esse ponto de partida afirmando que se o pensamento filosófico partisse de qualquer outro ponto que não fosse a vida cotidiana, já partiria no ar, fora do chão, já começaria perdendo pé (58), p.86. Apresentado esse ponto de partida no cotidiano do mundo da vida, Dussel passa para um dos pontos cruciais da sua teoria: a interpretação do conceito dominante de totalidade e a proposta de uma nova compreensão do significado dessa noção; pois o que vigora dentro da situação de dependência é uma falsa totalidade, limitada a certo horizonte (o mundo do bairro, o mundo da classe social, o mundo da cidade), toda a nossa experiência estando situada dentro desse horizonte que impõe uma certa significação, possibilitando que tudo o que se encontra no meu mundo seja compreensível para nós (58), p.88..

A totalidade pode ser compreendida como uma “totalidade de sentido”, como uma compreensão estática do que nos rodeia, e que impõe uma temporalidade; a totalidade de uma época é de algum modo dependente de um futuro (58), p.87. Na compreensão do cotidiano, tudo que nos rodeia se configura como importante;

⁸ Citaremos a tradução em português. *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão* (2).

entretanto, o mais importante é o fundamento deste existir cotidiano, e esse fundamento, o que existe por trás, nos passa absolutamente despercebido. O nosso próprio cotidiano está já significado e sujeito a dominação (58), p.92. Para compreender a nossa situação de latino-americanos, temos que levar em conta a mediação do projeto colonizador, já que nós todos estamos no interior desse projeto; a plena compreensão de estar incluídos em um projeto de conquista, dominação e exploração de riquezas se torna essencial para as possibilidades da libertação, que deve transitar o caminho da exterioridade à totalidade dominadora através de uma *práxis* (58), p.93.

Também é na vida cotidiana que estamos sempre diante da possibilidade (e do risco) de ter que interpretar o sentido do mundo que nos rodeia, e escolher qual das possibilidades vamos assumir; de acordo com Dussel, para fazer tais escolhas precisamos de uma valoração das possibilidades; esse processo compromete a liberdade humana na medida em que: (a) um projeto implica um poder-ser futuro; (b) poder-ser não é mero ser, mas projeção; (c) é possível escolher diferentes caminhos na direção de um projeto; (d) nenhum desses caminhos nos vai “totalizar” completamente, mas somente nos colocar no caminho de uma totalidade mais genuína e menos excludente.

Nesse âmbito de movimento, somos livres porque tendo um projeto de futuro (um poder-ser) nenhuma possibilidade cumprirá totalmente esse projeto; o homem é um ser que “vai-sendo”, que nunca “é” completamente; o ser humano é um ser desde um projeto, a partir do qual todas as mediações se apresentam como possibilidades (58), p.103. A compreensão dusseliana de liberdade humana consiste em estar tragicamente no mundo e ao mesmo tempo responsável por seu próprio mundo; esta categoria de liberdade e de libertação está estreitamente vinculada com a ideia de *práxis* (58), p.105. A palavra grega *práxis* alude a uma ação transformadora do mundo; *práxis* é a mediação para que se complete algo que falta realizar e que está em falta no mundo atual.

Dussel dá frequentemente o seguinte exemplo: se tenho fome é porque tenho uma falta, me falta “estar saciado de”; então vou até a padaria, compro pão, trago até minha casa, o corto e como: tudo isso é *práxis*, é agir. Quando estou saciado, então não ajo, não estou em *práxis*, estou em descanso. *Práxis* é, portanto a ação exigida pela “falta de” do projeto futuro, é a mediação e, mais que isso, a *práxis* é a atualidade de estar num mundo onde algo falta. (Isto é um exemplo daquele método

do partir do cotidiano para ir ao filosófico, que foi antes enunciado). As teorias, as ciências e todas as outras atitudes especulativas são posteriores, são atitudes secundárias e, nos termos da ética da libertação, tais atitudes constituem uma reflexão, no sentido de se flexionar, se voltar para o cotidiano; o cotidiano é sempre prático e a atitude prática é a fundamental) (58), p.106.

Na apresentação da obra *Introducción a la Filosofía de la Libertación* (58), Francisco Beltrán Peña diz que a ética da libertação fornece subsídios para compreender a articulação da racionalidade dos processos libertadores que tem origem no cotidiano da realidade, e nos processos sociais e históricos vistos em sua totalidade vigente. O objetivo dessa ética é pensar criticamente a realidade vigente e examinar a sua exterioridade, não como algo irreduzível, numa constante luta para realizar um projeto humano transformador articulado numa *práxis* empenhada em tornar possível uma nova ordem; trata-se de uma *práxis* libertadora fundada em uma eticidade que nunca poderia ser justificada pela mesmice do sistema vigente, mas antes um processo de criação do conhecimento da alteridade, o que exige uma superação da ética dominante por uma ética liberadora (58), p.9.

Outra caracterização da ética da libertação deve-se ao filósofo argentino Juan Carlos Scanonne, que classifica o modelo ético de Dussel como uma teoria e uma *práxis* motivada pela convicção de que só é possível lutar contra a dependência e a injustiça liberando-se das ideologias de dominação, que tendem a manter a falsa totalidade (60).

No livro *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão* (2), Dussel critica as éticas europeias que, em suas construções intelectuais, justificam e perpetuam um sistema gerador de vítimas, acentuando a dependência; é contra esta exclusão radical que a ética da libertação dirige as suas críticas. A diferença fundamental desse modelo de ética latino-americana, com relação às éticas clássicas europeias, é, pois, seu caráter emancipatório, não apenas a respeito das vítimas de dentro do sistema, mas das vítimas (externas) do próprio sistema; por isso, a ética da libertação parte de uma situação básica de injustiça e se coloca abertamente em favor do ponto de vista do excluído. Em termos gerais, o que Dussel propõe é uma revisão crítica do sistema ético vigente que deverá ter como ponto de partida o sujeito/vítima; busca, sobretudo, o reconhecimento do excluído social e intelectual e a construção de seus processos de conscientização e

subjetivação, inibidos no sistema vigente; é, portanto, uma filosofia periférica que se constitui a partir da afirmação de uma exterioridade excluída. Nessa mesma obra, Dussel define a ética da libertação como:

Um contradiscurso, uma filosofia crítica que nasce na periferia, a partir das vítimas, dos excluídos, com pretensão de mundialidade. Tem consciência expressa de sua perifericidade e exclusão, mas ao mesmo tempo tem uma pretensão de mundialidade. Enfrenta conscientemente as filosofias europeias ou norte-americanas (tanto pós-moderna como moderna, procedimental como comunitarista, etc.) que confundem e até identificam sua europeidade concreta com sua desconhecida função de filosofia durante cinco séculos (2), p. 73.

Á diferença do que acontece nas éticas europeias, o problema ético emerge, nas éticas da libertação, da revelação do sujeito negado, do aparecimento da vítima, pois:

Na vítima, dominada pelo sistema ou excluída, a subjetividade humana concreta, empírica, viva, se revela, aparece como interpelação em última instância: é o sujeito que já não pode viver e grita de dor. É a interpelação daquele que exclama: Tenho fome! É a vulnerabilidade da corporalidade sofredora – que o ego-alma não pode captar em sua subjetividade imaterial ou imortal. A não resposta a esta interpelação é morte para a vítima: é para ela deixar de ser sujeito em seu sentido radical – sem metáfora possível: morrer (2), p. 529.

Desta forma, a ética da libertação se define “a partir das vítimas da história presente” (inicialmente a partir do mundo periférico do capitalismo em seu processo de globalização), constatando, infelizmente, que a miséria está aumentando entre bilhões de seres humanos; existem, pois, realmente os destinatários dessa ética: eles são a maioria da humanidade (2), p. 337.

Na construção de sua teoria ética, Dussel considera necessário um discernimento inicial do que se entende como filosofia europeia e divide esse processo de discernimento em três etapas: a) é preciso discernir entre a europeidade concreta, sua própria eticidade; b) é preciso reconhecer a função de centro que coube à Europa exercer numa certa época; c) finalmente, a descoberta de uma genuína universalidade produziria um despertar da filosofia europeia de um profundo sonho, no qual esteve sumida desde a sua origem moderna, já que seu

“eurocentrismo” fez exatamente 500 anos (2), p. 73. Na defesa da necessidade de uma consciência e de um reconhecimento da existência de um pensamento ético próprio das culturas em posição assimétrica e excluídas (como por exemplo, os países da América Latina), Dussel dirige muitas críticas pontuais contra os modelos de ética clássica europeia, expostas no presente capítulo.

As críticas de Dussel contra a ética deontológica kantiana são mais especificamente dirigidas contra seu caráter transcendental. Dussel sustenta que Kant não consegue atingir a unidade entre o material e o formal, nem, portanto, superar o caráter abstrato de sua ética. Kant teve a explícita consciência da necessidade da articulação formal-material, mas o material fora definido de maneira ambígua, com referência quase exclusiva aos sentimentos como inclinações irracionais; este é um dos pontos em que a teologia da libertação, ligada com a filosofia da libertação pelo seu motivo emancipador, já se separa de Kant e tenta reconstruir universal e racionalmente o nível material (2), p. 173.

Em relação a isto, Dussel critica igualmente a distinção kantiana dos imperativos em hipotéticos e categóricos; de acordo com a crítica dusseliana, o que Kant chama de hipotético é de fato uma “reconstrução pormenorizada do âmbito material ou de conteúdo da ética, sem a qual não é possível a moral formal”. Assim, quando na moral kantiana se exige que a máxima de uma ação moral deva resistir à prova de ser considerada como lei universal, essa prova não é formal, ela já é absolutamente material (2), p.176.

Kant pretendeu desenvolver uma ética a partir exclusivamente de um princípio moral único, o imperativo categórico. Para Dussel essa pretensão de universalidade de um único princípio é ilusória, e muitas teorias éticas atuais continuam caindo nessa ilusão; o autor insiste em afirmar: “não se pode construir uma ética com um só princípio, já que pode ser necessário, nunca, porém suficiente. Só é suficiente um conjunto arquitetonicamente bem travado de princípios, cada um deles necessário, porém não único.” (2), p. 221. A ética da libertação de Dussel não apenas aceita princípios, mas uma multiplicidade deles. Dussel considera que a arquitetônica kantiana está invertida e que se na moral kantiana não é possível existir nenhum princípio material que tenha validade universal, a questão mais importante é formular princípios materiais com pretensões de universalidade. Se toda a moral kantiana se fundamenta no imperativo categórico, isso exige que se comece o discurso a partir de princípios, formais e materiais, de caráter prático, e não princípios

transcendentais *a priori*, como propõe a forma clássica kantiana. A respeito dessa arquitetônica invertida Dussel escreve:

Digo 'invertida' porque, tendo cortado o galho de todo material sobre o qual Kant estava sentado, mesmo assim não cai a árvore, porque, como veremos, continuará sustentando o desenvolvimento formal de seu discurso de muitos momentos materiais pressupostos inadvertidamente (por exemplo: a dignidade da pessoa, o senso comum que permite julgar como bom todo ato para o procedimento da generalização da máxima (2), p. 221.

O autor faz uma dissecação da fórmula clássica do imperativo categórico e destaca seis aspectos do princípio moral kantiano em sua primeira formulação, a da universalidade: “[a] Age [b] tu [c] de tal maneira que [d] a máxima da tua vontade [e] possa valer sempre e ao mesmo tempo [f] como princípio de uma legislação universal.” (2), p. 175. A análise decorre da seguinte maneira:

- a) O objeto – aquilo que se sintetiza ou a ação a realizar-se no futuro;
- b) O sujeito – aquele que sintetiza (o “eu enlaço”) e refere o sintetizado à consciência potencialmente autoconsciente;
- c) O procedimento – (de tal maneira) em que consiste por fim o mandato, o como deve pressupor-se que se há de agir;
- d) A matéria – ou conteúdo empírico do ato, o que se deve conhecer, enquanto ética, dentro de uma eticidade concreta;
- e) A validade – a máxima é generalizável, válida em todos os casos e sem contradição em seu horizonte próprio (problemas de avaliação material). Consegue a aceitabilidade potencial de toda a humanidade; universalidade; é a colocação da máxima como parte coordenada na totalidade universal
- f) A forma do ato – só nesse caso a máxima será lei universal (foi subsumida na universalidade formal, não importando já o seu conteúdo, porque só interessa agora quanto à sua validade como tal). O válido é aceitável enquanto universal, com referência a intersubjetividade e não importa já como conteúdo.

O elemento de universalidade do imperativo categórico, para Dussel, está apenas em (f); porque o que é considerado válido pode ser aceitável enquanto universal. O momento essencial do princípio kantiano é indicado em (c) que é o

aspecto procedimental da aplicação do princípio e “para o qual Kant formula um novo imperativo procedimental sempre solipsista”(2), p. 175.

Quanto às críticas dusselianas dirigidas ao utilitarismo clássico, estas não se limitam ao princípio de utilidade na conhecida formulação de John Stuart Mill (“a crença que aceita como fundamento da moral a utilidade ou o princípio da maior felicidade afirma que as ações são boas proporcionalmente à sua tendência a promover a felicidade”); Dussel faz uma revisão das origens desse modelo de teoria ética e reforça que Mill apenas fez uma reformulação do princípio de Bentham, o criador do axioma fundamental do utilitarismo: “a maior felicidade do maior número é a medida do bem e do mal”, mas sem modificar a sua substância. Ainda a respeito deste antecessor de Mill, ele destaca que: “é Bentham quem primeiro vislumbra de maneira tangencial que a economia determina que só podem ser felizes os dominadores, sendo que é sempre às vítimas, aos dominados e excluídos, aos sujeitos da dor que deveriam caber a distribuição da felicidade ou prazer, como consumo de mercadorias que satisfazem necessidades, numa situação de justiça material referida à corporalidade” (2), p.157.

Dussel cita a obra de Bentham, o *Manual de Economia Política*, onde se afirma que: a riqueza de qualquer comunidade é a soma das partes de riqueza que pertencem aos vários indivíduos que compõem a comunidade. Sua finalidade é 1) a subsistência, 2) o prazer, 3) a segurança, 4) o incremento. A saber, a felicidade para as maiorias é usufruir a riqueza econômica. Dussel argumenta: o que o utilitarismo se propõe é definir um único e primeiro critério ou princípio universal ético e isso é algo indemonstrável, como todos os primeiros princípios. O princípio utilitarista ou critério de moralidade exige um tipo de prova, e essa deve ser aduzida para poder fundamentar um tal princípio ou critério universal. É nesse nível que a felicidade é proposta como fim universal (2), p. 111.

A crítica dusseliana a esse critério é que a felicidade, como fim universal, é alcançada somente como cumprimento das preferências ditadas pelo consumo; a utilidade dessas preferências é determinada pelo desejo do comprador. Ainda a respeito da relação entre utilidade e felicidade, considera que um ponto positivo do utilitarismo é que este acentua a importante relação entre ética e economia; a dor e a infelicidade, quando são efeitos de uma distribuição injusta, podem ser consideradas como indicadores para se descobrir as exigências éticas que estão

sendo ignoradas. O autor aponta para outras dificuldades deste modelo clássico de teoria ética europeia:

- O conceito de felicidade é ambíguo: não se esclarece qual o seu conteúdo, se é corporal ou mental; nem se apresentam alternativas para os possíveis conflitos e contradições.
- Empiricamente é impossível fazer um cálculo da maior felicidade para o maior número de pessoas com parâmetros objetivos precisos.
- Existem dificuldades na aplicação do princípio utilitarista, especialmente na sua passagem da ordem individual para a coletiva.

As dificuldades apontadas no terceiro item são evidenciadas por Dussel com três perguntas: (1) “Será que o que é bom (felicidade) para um também o é para todos?” (2) “O que é causa de felicidade coletiva também o é para cada um?” (3) “Poderia haver uma sociedade sumamente desenvolvida (feliz) em regime militar, ou sob um regime estalinista de socialismos reais, onde se pretenderia haver alcançado um alto estado de bem-estar, sem respeito à livre participação dos afetados e sem reconhecer-lhes a cada um a dignidade como seres humanos?” (2), p. 112.

Na perspectiva dusseliana, o princípio utilitarista de Mill conseguiu demonstrar a importância de um aspecto do critério moral subjetivo (a felicidade), mas não conseguiu definir um critério capaz de subsumir outros aspectos materiais (os valores) que possa fundar-se como um princípio ético universal (2), p.115. entretanto, o ponto positivo dessa formulação do utilitarismo clássico de Mill é que se percebe uma consciência de que a distribuição de bens é uma questão fundamentalmente relacionada à felicidade, mas, escreve Dussel, a proposta ética milliana tem uma particular cegueira quanto à lógica-ética da produção desses bens (2), p. 157.

Dussel reconhece nesse modelo um retorno à consciência da corporalidade em oposição a um racionalismo metafísico tipicamente cartesiano: “Esta passagem do nível da sensibilidade para o da objetividade econômica através de uma consideração ética pode parecer atrevida. Trata-se, entretanto, do modo tão pertinente de como os utilitaristas se ocupam do tema.” (2), p. 108. Apesar das críticas, Dussel considera o princípio utilitarista como progressista, fato que justificaria o frequente uso das teses de Bentham pelos emancipadores latino-americanos no começo do século XIX, notadamente pelo seu projeto de defesa dos interesses da maioria. A esse respeito escreve:

É fácil perceber que o utilitarismo, em mãos dos emancipadores da periferia, pôde transformar-se numa teoria de emancipação neocolonial. Isto é, foi apenas uma emancipação da Espanha ou de Portugal para cair numa nova dependência neocolonial em relação à Inglaterra de Bentham (e posteriormente aos Estados Unidos dos intuicionistas, emotivistas, analíticos, comunitaristas, etc). O utilitarismo indica a importância de um aspecto do critério material subjetivo: a felicidade (momento que as morais formais atuais negam sem nuances); mas não chegou a definir um critério (que será para nós a vida humana concreta) capaz de subsumir os outros aspectos materiais (tais como os valores, a lógica das pulsões, etc) e que possa fundar-se ou desenvolver-se como um princípio ético universal (2), p. 115.

Ao expor suas considerações sobre o princípio moral utilitarista, Dussel faz algumas correlações do utilitarismo com o pensamento de Marx, o que se pode conferir ainda em várias passagens do livro *Ética da Libertação na Idade da Globalização e da Exclusão*. Afirma que a ética tem algo a ver com a felicidade ou a infelicidade dos homens, tal como já o percebeu um jovem de dezessete anos em Tréveris, em 1835: 'A experiência demonstra que o homem mais feliz é aquele que soube fazer felizes os demais'. O tema voltará a ser tratado no final do tomo I de O Capital, quando o jovem, já adulto, em Londres, (centro do sistema mundo) formula a lei da acumulação tal como expressa na ciência econômica crítica, acerca da contradição fundamental nos tempos finais da modernidade: a acumulação de riquezas num pólo é ao mesmo tempo acumulação de miséria, tormentos de trabalho, escravidão, ignorância, embrutecimento e degradação moral no polo oposto (2), p.108-109-157.

Neste sentido, o utilitarismo é uma ética subjetivo-material não suficientemente material (pensa a felicidade só como consumo, a partir do mercado), e esquece da lógica da produção dos bens objetivos; não considera que em primeiro lugar, o 'infeliz' é o trabalhador produtor (a partir da própria fábrica) que não recupera a sua vida objetivada em seu produto, o que envolve um problema da corporalidade ética. Para superar essa estrutura de injustiça, a felicidade não é motivo suficiente; será necessário contar com um esforço que arrisque a própria felicidade pela felicidade do Outro.

Além das críticas a ética kantiana e ao utilitarismo, também o comunitarismo, inspirado em conceitos da ética aristotélica, é submetido a análise crítica; esse

movimento pode ser reconhecido, segundo Dussel, como “uma reação no interior da tradição da filosofia anglo-saxã norte-americana” e não acontece na América Latina onde a escola aristotélica tradicional não deixou de ter presença (2), p.116. Como um ponto positivo, os comunitaristas se apoiam na necessidade de levar em consideração a história das tradições culturais; com isso pretendem evitar a análise ética abstrata, como se dá no utilitarismo e nas éticas deontológicas; porém, “ao recuperar a história da eticidade, alguns comunitaristas não deixam por isso de cair em certos extremos opostos: o de afirmar a incomensurabilidade de cada mundo da vida; o de ignorar um princípio material universal, ou o de não estar atentos ao momento material ao qual os utilitaristas já haviam feito referência.” (2), p.116.

O comunitarismo se estabelece, de acordo com a interpretação dusseliana, “aceitando de fato e entrando de cheio no horizonte político econômico do capitalismo tardio”, mas o fará reinterpretando éticas clássicas tradicionais, como é o caso de Alastair MacIntyre, que faz uso do que ainda acredita ser vigente na ética de Aristóteles. Os comunitaristas tiveram o papel relevante de indicar que existe no mundo a hegemonia de um pensamento ético eurocêntrico com pretensão de universalidade; por essa razão é importante conhecer seus pontos de vista, mas também é necessário, de acordo com Dussel, estabelecer um “diálogo intercultural não eurocentricamente redefinido” com essas correntes de pensamento.

O anterior foi um detalhamento de críticas pontuais das éticas europeias; mas uma crítica geral da ética da libertação que se refere a todas as outras teorias é que elas são todas éticas da falsa totalidade, que abordam apenas as exclusões internas à mesma, mas são incapazes de desenvolver uma sensibilidade a respeito da exclusão radical do outro; na terminologia da ética da libertação, o excluído, o pobre “não deve ser definido apenas como aquele que não pode reproduzir a sua vida (...); ou aquele que é explorado intra-sistemicamente; (...) deve ser reconhecido como a vítima, o outro oprimido e excluído. Não é um objeto formal vazio: é um mundo pleno de sentido outro, com uma memória de sua cultura e de sua comunidade [267]. As éticas clássicas e as propostas contemporâneas derivadas dessas éticas, ou da fusão de diferentes modelos, não reconhecem a igualdade das vítimas como parte de uma mesma comunidade. Dussel defende que a responsabilidade pelo outro, pela vítima como vítima, é uma condição de possibilidade da eticidade, porque originariamente a pessoa destituída de todas as garantias não tem ainda capacidade

de pôr-se de pé. “A vítima é um vivente humano e tem exigências próprias não cumpridas na reprodução da vida no sistema” (2), p.375.

Precisamente, nenhuma das éticas vigentes tem como sujeito a comunidade das vítimas. De acordo com Dussel, o conservador julga que a sociedade vigente não pode ser criticada nem substituída por outra sociedade melhor; por isso, uma crítica global ao sistema presente (o melhor sistema de fato existente) é impossível, inoperante ou, o que é pior: é destrutiva (2), p.380. Acrescenta ainda que essa determinação conservadora está regida pelo princípio de morte, segundo o qual todo passado foi melhor que o presente. “Será preciso então demonstrar que o conservador cai numa contradição performativa porque não se dá conta de que toda sociedade exige críticas e, depois de séculos, uma mudança fundamental de estruturas se mostra necessária para o surgimento de outro tipo de sociedade mais desenvolvido” (2), p. 380.

A justificativa mais forte para as mudanças está, segundo Dussel, na perversidade da mera existência de vítimas em uma comunidade: é eticamente mau que haja vítimas, portanto, existe uma obrigação ética de transformar a realidade eticamente (2),p.381; para isso irá propor, como uma das alternativas possíveis, o seu princípio material universal que irá diferir em pontos cruciais das propostas éticas principialistas da Modernidade e suas variações. Isto nos leva ao núcleo da questão dos princípios na ética da libertação.

Como já foi mencionado, para Dussel uma teoria ética com um único princípio fundamental é ilusória; são necessários vários princípios, que se formulam em diferentes níveis e hierarquias, numa rede complexa de princípios. Um princípio fundamental refere-se ao dever de manter a vida humana no planeta. Em termos gerais, este princípio ético deve ser entendido nos seguintes termos:

Um princípio ético do progresso qualitativo definido com novos critérios que diferem da Modernidade, não puramente tecnológicos ou quantitativos, mas em referência à sustentabilidade de normas, ações, instituições e sistemas de eticidade que permitam e desenvolvam a vida humana – e a vida das outras espécies ligadas em sua dignidade à dignidade medular da vida humana, na qual consiste uma ecologia ética e não meramente folclórica, ambígua, naturalista e afinal... crítica do capitalismo ao qual serve (2),p.383.

Dussel procura demonstrar a coerência e a urgência de uma ética motivada pela continuação da vida, pois a vida é valor supremo; ele fundamenta esta afirmação nos seguintes pensamentos: (a) a vida humana não é um fim nem um mero horizonte mundano-ontológico; (b) a vida humana é o modo de realidade do sujeito ético; (c) a vida humana dá o conteúdo de todas as ações; (d) a vida humana determina a ordem racional e também o nível das necessidades, pulsões e desejos; (e) A vida humana constitui o marco dentro do qual se fixam os fins; (f) a vida humana impõe limites; (g) a vida humana sobrenada em sua vulnerabilidade; (h) a vida humana fundamenta normativamente uma ordem; (i) a vida humana impõe conteúdos: há necessidade de alimentos, casa, segurança, liberdade e soberania, valores e identidade cultural, plenitude espiritual (funções superiores do ser humano em que consistem os conteúdos mais relevantes da vida humana) (2),p.383.

A ética da libertação se fundamenta, então, num princípio da vida, mais básico do que os princípios de autonomia, beneficência e justiça, que já o pressupõem; esta referência básica à vida é reforçada e repetida muitas vezes no corpo do texto; a primeira frase do primeiro capítulo do livro *Ética de la Liberación em la edad de La globalizacion y de La Exclusión* é: “Trata-se de uma ética da vida, isto é, a vida humana é o conteúdo da ética.” (2), p. 93. Esta afirmação é reforçada no início do capítulo dois onde se lê: “Esta é uma ética da vida. A vida humana em sua dimensão racional sabe que a sua vida, como comunidade de seres vivos, é assegurada com o concurso de todos.” (2), p. 169. Ainda no capítulo três, ao tratar da factibilidade da ética a frase inicial também é: “Esta é uma ética da vida.”(2), p. 237. O mesmo se repete nos capítulos subsequentes da obra e no último capítulo a primeira frase é: “Esta é uma ética da vida, ética crítica a partir das vítimas. (...)” (2), p. 501.

Estas afirmações deixam bem claro esse vínculo da ética com a vida cotidiana, uma ética contrária a princípios metafísicos; ninguém pode pretender negar que o ser humano como sujeito, em primeiro lugar, tenha a sua vida e a responsabilidade sobre seus atos; esta é uma consequência não só da consciência, mas da autoconsciência. O vivente humano é constituído originariamente por uma intersubjetividade que constitui o próprio ser humano como sujeito comunicativo (numa comunidade de vida e de comunicação linguística). A corresponsabilidade é outra consequência disto. O vivente humano é um sujeito que desde a sua origem

participa num mundo cultural (de símbolos, valores, mas também de normas, prescrições, etc.) (2), p.502..

Além do princípio da vida, Dussel apresenta uma série de princípios formais, de tipo discursivo e argumentativo, e especialmente princípios materiais, a partir do princípio da vida, que é o primeiro princípio material; isto é precisamente o que falta nas éticas deontológicas e utilitaristas europeias; escreve Dussel:

Necessitamos de um princípio material estritamente ético, de obrigação ou de dever ser, que sirva como mediação entre o critério descritivo e sua aplicação crítica. É todo o problema da possibilidade de fundamentar a partir do critério material (da produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana), uma obrigação ou um dever-ser propriamente éticos (...) (2),p. 138..

“Este tipo de princípio ético deve ser “o ponto de partida necessário que já se pressupõe sempre em toda ética ou moral”, entretanto, tais princípios não deverão ser considerados únicos, porque “ para a validade, factibilidade ou crítica ética, será necessário lançar mão de outros princípios de co-determinação” (2),p.143. A formulação do princípio material universal da ética é feita como segue:

Princípio da corporalidade como sensibilidade que contém a ordem pulsional, cultural–valorativa (hermenêutica–simbólica), de toda norma, ato, microfísica estrutural, instituição ou sistema de eticidade, a partir do critério da vida humana em geral: aquele que atua eticamente deve (como obrigação), produzir, reproduzir e desenvolver auto - responsabilmente a vida concreta de cada sujeito humano numa comunidade de vida a partir de uma vida boa cultural e histórica (...) que se compartilha pulsional e solidariamente, tendo como referência última toda a humanidade, isto é, é um enunciado normativo com pretensão de verdade prática e, além disso, com pretensão de universalidade ((2),p.134.

Mas todos estes princípios, segundo Dussel, só podem ser estabelecidos e consolidados a partir de uma *práxis*, a partir da ação; esta deverá ser uma *práxis* transformadora e seu objetivo será a possibilidade de libertação efetiva das vítimas; este é “o critério sobre o qual se funda o princípio mais complexo dessa ética e que subsume todos os outros princípios em um nível mais concreto, complexo, real e crítico” (2), p. 558. O princípio que ele chama de *princípio de libertação* – um dos mais importantes dentro da arquitetura de princípios - é o dever de intervir criativamente no progresso qualitativo da história (2), p.564. com o intuito de transformar a realidade presente e contribuir a criar uma nova ordem; trata-se de um

princípio obrigatório para todo ser humano e deverá, portanto, possibilitá-los a transformar a realidade por desconstrução negativa.

Embora frequentemente só assumam essa responsabilidade os participantes da comunidade crítica das vítimas, a nova construção positiva de normas, ações, microestruturas, instituições, etc, deve ser de responsabilidade de todos. Este princípio é descrito por Dussel da seguinte maneira: Aquele que opera ético-criticamente deve estar obrigado a libertar a vítima como participante da própria comunidade a que esta pertence, e construir novas normas, através de mediações com factibilidade estratégico instrumental e críticas (2), p. 565.

Todas essas mudanças, segundo Dussel, têm como ponto fundamental de origem as vítimas, para que essas vivam. Esta postura se diferencia tanto daquelas que meramente questionam as instituições vigentes por considerá-las perversas, como para os anarquistas, quanto daquelas que preservam as normas existentes sistemicamente justificadas, como para os conservadores e reformistas (2),p.567.

Autonomia em Dussel

Os três conceitos de BC – autonomia, beneficência/maleficência, justiça – estão implícitos no que foi exposto sobre ética da libertação, e estão intimamente entrelaçados; não estão apresentados como princípios, mas incluídos nos princípios formais e materiais da ética da libertação.

No caso particular da autonomia, vimos que, na vida cotidiana, estamos sempre diante da possibilidade e do risco de escolher entre possibilidades através de projetos, e é a partir deles que somos livres, através de uma práxis. Além de nos escolhermos a nós mesmos, também se luta pela autonomia dos outros, das vítimas do sistema-mundo. Estas são as duas dimensões da autonomia presentes neste tipo de ética. Tomando como referência o que foi dito anteriormente, podemos identificar a ética de Dussel como uma proposta libertária que pretende reivindicar um pensamento ético próprio da América Latina. Uma das ideias centrais desta ética consiste em buscar uma nova compreensão e um reconhecimento da identidade ética latino-americana a partir do ponto de vista dos excluídos.

Neste processo, ocorre necessariamente uma redefinição de alguns conceitos tradicionais comumente aceitos, ou seja, uma exigência de reavaliação crítica de conceitos tais como, precisamente, a noção de autonomia. Essa nova

compreensão assume uma perspectiva própria, não é uma mera repetição ou uma interpretação/adaptação das noções de autonomia já descritas.

Nas éticas utilitaristas e nas éticas de virtudes, a noção de autonomia não é a mais forte, mas, no modelo deontológico kantiano, vimos que a autonomia é um conceito crucial, embora entendido de maneira metafísico-transcendental e universalizante; Kant diz o que se deve fazer, mas não como fazer; além disso, a ação autônoma deontológica não leva em consideração as tendências sensíveis do agente. Apesar das tentativas de aproximar as noções da ética kantiana da realidade e do contexto ocidental contemporâneo, como nos exemplos já apresentados de Habermas e Apel, no caso específico da noção de autonomia, nenhuma das modificações está fora de uma totalidade que não inclui em seu contexto os grupos de excluídos, em maior ou menor grau de exclusão. A noção kantiana de autonomia não atinge os radicalmente excluídos pelo sistema. A esses Dussel diz preferir não identificá-los como pobres, irá descrever tais grupos como vítimas, o que traz uma noção mais ampla e exata da exclusão, e, conseqüentemente, de autonomia como libertação.

Por isso, na proposta dusseliana, a ideia é buscar uma nova compreensão da ética e um reconhecimento de identidade que emerge do ponto de vista dos excluídos e do seu reconhecimento como existentes. Ao fazer esse reconhecimento, todos os conceitos serão radicalmente mudados ou recriados, deverão ter sua origem estudada para além da perspectiva do dominador; por isso é uma práxis libertadora que desmascara as imposições hegemônicas e descobre uma falsa realidade desenhada pelo opressor ou dominador.

Neste modelo de ética latino-americana, Dussel propõe a passagem para um novo sistema, e esta mudança se realizará numa práxis construtiva/destrutiva do sistema vigente. Existe, portanto um vínculo entre a teoria e a práxis; não existe uma exagerada valorização da autonomia como um tipo de egoísmo; no projeto ético da libertação não se deve entender esta práxis como a libertação de individualidades. A autonomia, na concepção de Dussel, está implícita neste projeto que visa uma independência do domínio dos países hegemônicos e, além disso, pretende criar as possibilidades de se construir a novidade, criar um novo momento histórico que tem sua origem em uma exterioridade positiva cultural dos povos latino-americanos. (58),p.97.

Podemos, assim, entender a noção de autonomia em Dussel como uma construção [práxis construtiva] que acontece quando as pessoas que não tem lugar no sistema vigente – os pobres, as vítimas – experimentam eticamente as relações que lhes são negadas no sistema e constituem o que Dussel identifica como comunidades que se originam na experiência, no face-a-face (2), p.421.

Para exemplificar como se dá esta construção de uma autonomia absolutamente não kantiana, Dussel cita o exemplo de Rigoberta Menchu, uma ativista indígena da Guatemala que relata suas experiências no livro “Me chamo Rigoberta Menchu e assim nasceu em mim a consciência”. Em seu relato, Rigoberta afirma que em um dado momento de sua vida começou a comparar a sua infância com a dos filhos dos ricos, sempre com alimentação farta. Quando começou a se relacionar com pessoas de outras comunidades indígenas, compreendeu que sua situação particular era igual à de muitas outras pessoas que viviam exploradas no trabalho e que eram discriminadas por serem índios. Rigoberta escreve: “Eu não sou dona de minha própria vida. O mundo que vivo é tão criminoso, tão sanguinário que de um momento para outro ma tira. Por isso, como única alternativa só me resta a luta... e eu sei e confio que o povo é o único capaz, somente as massas são capazes de mudar a sociedade. E não é mera teoria apenas “ (2),p.416.

Para Dussel, o momento em que Rigoberta se relaciona com outros, em igual condição de vida que a dela, é o momento fundamental em que se torna claro para essa mulher que ela e seus iguais vivem na Exterioridade do sistema. Ou seja, é nessa interação que os miseráveis percebem-se como pessoas existentes e reivindicam, a partir desta constatação, os seus direitos. É a partir desta nova experiência que se criam as possibilidades de afirmação e a consolidação do que podemos entender como autonomia na ética dusseliana. Como pode ver-se, uma noção de autonomia muito mais forte que todas as anteriores, que eram autonomias internas ao sistema, que nunca o contestavam.

Beneficência em Dussel

Não pode haver nesta ética nenhuma noção de beneficência como mera assistência, mas sempre em função da libertação. A noção de beneficência é um tanto difícil de elaborar dentro da ética dusseliana, uma vez que ela pode ser

identificada como um certo tipo de opressão, pois considerando-se que a beneficência se aplica aos menos afortunados ela sempre será excludente, e pode colaborar para a continuação da exclusão. Quando aplicada dentro do sistema totalizante como uma forma de equilibrar as diferenças, ela reforça uma situação de injustiça e quando se direciona a algum tipo de benefício para os excluídos da Totalidade, a beneficência mantém como aceitáveis a injustiça e a miséria a que estão submetidos os excluídos da Totalidade, as vítimas. Portanto, além de excludente, a beneficência pode representar também um tipo de egoísmo.

Como vimos anteriormente, a beneficência é uma ideia central para o utilitarismo; dentro da sua perspectiva, ela se identifica com as estratégias utilitaristas que empregam na sua aplicação cálculos abstratos e formais; ou seja: a beneficência pode ser entendida como um dispositivo utilizado dentro de um tipo de engenharia do pensamento ético e sempre terá o mercado capitalista como horizonte. Essa importante ferramenta do utilitarismo visa equilibrar os níveis de “felicidade” e “infelicidade”, e está vinculada ao que Dussel chama de uma contradição fundamental estabelecida nos tempos finais da modernidade. Para exemplificar essa consequência da acumulação de bens Dussel cita O Capital, de Marx: “A acumulação de riqueza num pólo é ao mesmo tempo acumulação de miséria, tormentos de trabalho, escravidão, ignorância, embrutecimento e degradação moral no pólo oposto” (2), p.109. Assim, a “felicidade do maior número” está ligada com uma felicidade consumista, e não pode ser uma felicidade de todos.

Portando, parece plausível afirmar que a ideia de dignidade se sobrepõe a uma noção de beneficência na teoria dusseliana. Um dos propósitos da práxis da Ética da Libertação é reconhecer a vítima “como um sujeito digno, não só como igual, mas como o outro que a comunidade hegemônica, como sujeito possível do processo de libertação, para chegar a ser pleno participante da nova comunidade real, possível, futura” (2),p.425. Neste sentido, a solidariedade é uma noção mais coerente com a ética de Dussel do que a beneficência, uma noção tipicamente utilitarista que vincula ética e economia.

Justiça em Dussel

Esta talvez seja a categoria fundamental da ética da libertação, que parte, na sua reflexão, de uma situação básica de injustiça. Cabe-nos fazer uma breve

referência aos conceitos de justiça nos modelos éticos clássico para evidenciar as diferenças entre essas noções de justiça em relação ao modo em que a Ética de Libertação entende este conceito. Vimos que no modelo deontológico kantiano a justiça é um conceito totalmente distanciado das situações reais de sofrimento e exclusão, e que não se pode considerar essa noção de justiça como um modelo que oriente a ação. No caso do utilitarismo, a justiça está atrelada à ideia do cumprimento das normas instituídas e também ao cálculo de consequências, sempre visando promover o bem para o maior número de pessoas, mas num sentido restrito, como vimos.

As éticas clássicas desconsideram a existência de grupos de excluídos ou vítimas, e ambas são elaboradas para um grupo restrito de pessoas consideradas como iguais, ou de grupos onde a diversidade não seja tão evidente a ponto de inviabilizar a formulação das teorias éticas de um modo racional. Na teoria dusseliana, podemos tentar entender a noção de justiça desde as situações de injustiça econômica e social vigentes na América Latina e legalmente mantidas pelo dominador. Para os dominadores ou os constituidores da Totalidade conforme os identifica Dussel, os pobres ou vítimas são inexistentes ou no máximo possuem um valor estatístico; por isso justiça não é um código a ser reivindicado pelas vítimas, é também uma práxis que se realiza na ação de interpelar o opressor, representado pelos dominadores hegemônicos e por aqueles que Dussel identifica como “subopressores”. O princípio de libertação é, pois, também, um princípio de justiça, de responsabilidade pela libertação das vítimas.

A origem da injustiça não está além do mundo e o seu oposto, a justiça, também não está fora do mundo. Neste sentido, a justiça em Dussel pode ser entendida como o processo de destruir o sistema vigente [práxis destrutiva] visando a construção de um novo sistema [práxis construtiva], em razão de se comprovar que o sistema antigo não pode responder a qualquer exigência genuína de justiça. Porque a origem da injustiça está no próprio sistema onde se vive em condições de exclusão e miséria; ou como já explicamos, a origem está no sistema, e a materialização e comprovação da injustiça é a própria existência de vítimas. Na medida em que as vítimas se reconhecem nas relações éticas que formam as comunidades empíricas é que se fortalece a noção de justiça na proposta ética dusseliana; por isso, a noção de justiça, da mesma forma que a autonomia, é antes uma práxis que um conceito.

Neste capítulo tratamos de elucidar as diferentes concepções de princípio presentes em quatro modelos de teorias éticas e os tipos de princípalismo derivados de cada uma delas. Vimos que nas teorias éticas deontológicas, seja na proposta de Kant ou nas suas derivações contemporâneas, o princípio tem um caráter racional prático, universal e independente da experiência. O princípio deverá servir como norteador das ações morais, ainda que nas teorias atuais essa universalidade do princípio permanece, tenha sido reelaborada e acrescida de uma dimensão histórica.

No caso das teorias utilitaristas, constatou-se que a noção de princípio permanece universal, mas não se fundamenta em um dever. As escolhas se dão visando alcançar um fim e considerando as consequências para os envolvidos. As teorias utilitaristas atuais procuram ampliar o alcance do princípio de utilidade, mas ainda assim não se distanciam muito da proposta original de Mill, ou seja, considerar as consequências como o critério básico das escolhas morais.

Quanto às éticas de virtudes, ainda que não sejam princípalistas possuem alguma universalidade, no sentido de que algumas virtudes tem primazia nas escolhas morais. Além disso, justifica-se a elucidação dos pressupostos das éticas de virtudes, uma vez que nas últimas edições de *Princípios de Ética Biomédica*, BC tenham dedicado especial atenção a esta modalidade de teoria ética. Por fim, a apresentação das noções de princípio e as possíveis concepções de princípalismo em uma ética latino-americana tem o objetivo de apresentar um modelo ético em oposição as teorias éticas clássicas e suas derivações contemporâneas, servirão como referencial teórico para as argumentações do capítulo seguinte, em que se pretende, subsidiados pelas informações deste capítulo e fazer uma análise das críticas ao princípalismo de BC, conforma apresentadas no primeiro capítulo deste trabalho. Além disso, o capítulo seguinte tem o objetivo específico de identificar as possibilidades de interação entre a BI e a teoria ética de Dussel.

CAPÍTULO TRÊS

AS CRÍTICAS AO PRINCIPIALISMO DE BEAUCHAMPS E CHILDRESS À LUZ DAS TEORIAS ÉTICAS EUROPEIAS E AS POSSIBILIDADES DE UMA BIOÉTICA NÃO PRINCIPIALISTA NO BRASIL

O objetivo deste capítulo final é analisar as críticas dirigidas contra o principialismo bioético de BC (já elencadas no capítulo 1), com especial atenção na questão de se este pode ser considerado como um corpo de conhecimento intelectualmente rigoroso e universalmente aplicável em culturas diversas. Iremos avaliar criticamente algumas das objeções feitas ao modelo bioético principialista à luz dos conceitos das teorias éticas tradicionais apresentadas no capítulo 2. O objetivo final é averiguar até que ponto o principialismo pode ser ultrapassado ou preservado, inclusive pelas teorias que o criticam. Iniciaremos com a análise das críticas feitas desde os Estados Unidos e Europa seguidas das críticas originárias da América Latina, mais especificamente as brasileiras.

Além desse objetivo geral, voltaremos ao objetivo específico de identificar os elementos mais relevantes do que seja uma bioética construída no Brasil, para ver se ela mantém ainda algum fundamento principialista, seja ético ou bioético, e se é possível alguma interação entre as bases conceituais do modelo brasileiro conhecido como Bioética de Intervenção e a teoria ética latino-americana de Enrique Dussel, dada a importância posta por elas na questão da emancipação e a atitude crítica que ambas mantêm diante das éticas europeias.

Antes de examinarmos as críticas contra o principialismo como apresentadas no capítulo um e avaliá-las subsidiados pelas teorias expostas no capítulo dois, consideramos proveitoso para uma maior clareza dos objetivos desse terceiro e

último capítulo, fazer uma rápida revisão dos significados do termo “princípio” como apresentados nos capítulos anteriores, visando derivar deles diversas noções de “princípioalismo”.

Poder-se-ia simplesmente adotar a ideia de que “princípioalismo” fosse exatamente a teoria apresentada por Beauchamp e Childress em seu famoso livro, com seus quatro princípios estruturados numa teoria híbrida baseada em uma pretensa “moralidade comum” (tal como apresentada no capítulo 1). Mas, se abordarmos a questão conceitualmente, à luz das teorias filosóficas, e não apenas faturalmente, poderemos tentar obter conceitos mais elaborados e amplos de “princípioalismo”, vendo depois as suas relações com o princípioalismo de BC.

Uma ideia básica neste esclarecimento conceitual é que se uma teoria for princípioalista não o será apenas pelo mero fato dela apresentar princípios; é ainda necessário ver como os princípios funcionam dentro da teoria em relação a outros elementos da mesma (como a experiência, o seguir regras, as conseqüências do seu uso, o caráter dos agentes morais, etc); além de ser identificados como princípios estes teriam que funcionar “princípioalisticamente” para uma teoria ser identificada como princípioalista; pode, pois, haver princípios sem princípioalismo⁹.

Apenas reiterando o que foi visto no capítulo 1, os princípios foram inicialmente concebidos como mandamentos de otimização relativamente gerais e abrangentes mas não forçosamente absolutos, universais ou definitivos; os princípios são mais amplos do que regras e por isso deixam um espaço maior para seu preenchimento concreto na experiência. No capítulo 2, foi possível constatar que as teorias deontológicas, que são mandatárias e mais inflexíveis, assumiriam uma noção de princípio mais forte do que as teorias utilitaristas, já que estas, ainda que tenham um princípio regulador, são bem mais flexíveis em seu uso. No caso da teoria ética de virtudes, que não podem ser princípioalistas é algo óbvio, pois elas pretendem não utilizar nenhum princípio regulador; entretanto, já na sua própria fonte aristotélica, na ideia de que existem ações absolutamente más, não sujeitas ao

⁹ Isto poderia levar ao curioso resultado de que nem a própria teoria de Beauchamp e Childress seja, conceitualmente, princípioalista, especialmente se levarmos em conta todas as concessões feitas pelos autores nas últimas décadas, em suas tentativas de conciliar a sua proposta com as objeções apresentadas pelos críticos, em especial a sua aproximação de uma ética de virtudes, explicitamente não-princípioalista.

meio-termo, pode ver-se um elemento mais forte do que as virtudes para avaliar ações (embora este elemento não seja estritamente principialista).

Ainda resumindo o indagado no capítulo 2: do ponto de vista das éticas deontológicas, a noção de princípio se apresenta como um imperativo categórico racional, universal e formal que visa o cumprimento de um dever independente de consequências ou contextos; o imperativo categórico se exerce contra inclinações sensíveis e contra o desejo de felicidade dos seres humanos. Quanto aos princípios específicos, a autonomia é fortemente acentuada, como a capacidade de determinar a própria vontade mediante leis que o agente se dá a si mesmo (auto-nomos). É por essa razão que para Kant, não pode haver autonomia para roubar, matar ou cometer suicídio, já que esses atos são heterônomos, determinados pela sensibilidade; é a autonomia que faz do agente uma pessoa capaz de agir sem tutela, evitando o paternalismo e a manipulação. Um principialismo deontológico na sua forma clássica seria uma teoria que assumisse essa noção imperativa e a priori de princípio, de aplicação estrita e inflexível, não empírica ou hedonista.

Numa teoria utilitarista, um princípio é um tipo de comando também de base racional que visa à realização de ações com o fim de proporcionar a felicidade - ou o afastamento do sofrimento - do maior número de pessoas, inclusive do agente. Isso se dá de acordo com uma análise de consequências, contextos e interesses dos agentes envolvidos, levando em conta os valores das comunidades a que pertencem. Um principialismo utilitarista poderia ser definido na sua fonte clássica como uma teoria que assume uma noção empírica de princípio, visando o bem estar qualificado e distributivo do maior número de pessoas. Nesse tipo de principialismo prioriza-se fortemente o princípio da beneficência que, nesse caso, é um princípio mandatório e não discricional como no principialismo deontológico kantiano: ninguém tem o direito de permanecer indiferente ao sofrimento dos outros. Por causa desse compromisso social do utilitarismo, também o princípio da justiça está submetido ao princípio de felicidade do maior número.

Na perspectiva das éticas de virtudes, vimos que não existem princípios expressos porque o acento é colocado na sabedoria prática do agente e seu aperfeiçoamento moral em situações particulares. Entretanto, ainda que não existam princípios explícitos, aparecem nas éticas de virtudes pensamentos acerca da liberdade, da autonomia, da beneficência e da justiça, como traços do caráter do agente, de forma implícita, como já destacamos. A independência e a auto-

suficiência do sábio são muito acentuadas nesse tipo de ética, mas sempre dentro de um marco comunitário social e não individual, como nas teorias clássicas deontológicas. Quanto à justiça, na fonte clássica aristotélica ela não é universal, como se a justiça fosse algo vigente somente entre iguais; nas éticas de virtudes atuais, a justiça adquire um caráter de virtude mais universal, mas sempre dentro do contexto de comunidades históricas específicas.

Por fim, na perspectiva da ética de libertação a noção de princípio é também um imperativo categórico de base racional e universal, mas nunca será possível defini-lo como puramente formal. Esse princípio visa o cumprimento de deveres incontornáveis de dignidade baseados na necessidade de produzir e reproduzir a vida de todos, mas sempre atento as consequências e comprometido com os contextos e as características próprias dos agentes. O princípio se exerce contra a tendência dos grupos dominantes de manter a sociedade em seu atual estado de injustiça. Não existe para estas éticas um princípio único, mas muitos; e eles só podem ser concretamente realizados pela intermediação de princípios subordinados que fazem a ponte entre os princípios abstratos e as realidades históricas concretas. Um principialismo da libertação seria então representado por um tipo de teoria ética que assumisse essa noção emancipadora de princípio, de aplicação estrita e premente, mas não inflexível e abstrata; sempre atenta as consequências. Finalmente, e essa é a grande diferença em relação às teorias éticas europeias, aqui seria pela primeira vez acentuado o princípio da justiça e não a autonomia como no principialismo kantiano ou a beneficência, como no principialismo utilitarista.

Talvez as seguintes características devam estar presentes para se considerar uma teoria como principialista em sentido estrito: primeiro, os princípios, sejam eles quais forem, tendem a aplicar-se a casos particulares de forma dedutiva (mesmo quando mediados por princípios intermediários); segundo, os princípios devem manter uma certa inflexibilidade na sua aplicação a casos. Portanto, o principialismo pode entender-se como algo de pragmático, mais ligado ao uso que se faz dos princípios dentro da teoria do que a mera presença dos mesmos nela; também como formal, no sentido de não importar quais são os princípios que vão ser acentuados (autonomia, justiça, etc) dentro da teoria, com tal de que funcionem de maneira dedutiva e menos flexível.

Para avaliar os diferentes tipos de principialismos que se derivam das 4 teorias éticas examinadas, temos que lembrar que as três teorias éticas europeias

revisadas no capítulo 2 sustentam diferentes relações dos princípios com a experiência, o que pode nos fazer pensar em duas opções: ou existem tantos “principialismos” quantas forem as teorias éticas que usam princípios, ou algumas dessas teorias deixariam de ser principialistas, pela sua maneira particular de usar os princípios pragmaticamente.

No caso do principialismo bioético de BC, talvez a segunda opção seja mais plausível, levando-se em conta algumas concessões feitas pelos autores aos seus críticos ao longo do tempo. É importante notar que todas as reconstruções contemporâneas de teorias éticas clássicas (como as teorias de Habermas, MacIntyre e Hare revisadas no capítulo 2) tendem a ser teorias mistas ou “híbridas”, introduzindo elementos empíricos e contextuais nas exigências deontológicas, procurando atender aos elementos históricos, dispensando as bases metafísicas e acrescentando elementos discursivos como diálogos e jogos de linguagem.

Entretanto, em todas as propostas europeias podemos constatar a total ausência de qualquer pensamento acerca da libertação (disto falaremos mais detidamente nas seguintes seções). Diante deste espectro de teorias, a teoria de BC já se enquadraria dentro desse contexto híbrido e pós-metafísico que caracteriza as propostas éticas contemporâneas.

Mas se ela for realmente uma teoria híbrida, existe, em princípio, um grande problema a ser enfrentado: como conciliar princípios deontológicos que parecem dedutivos e inflexíveis com a maneira mais negociada de usar os princípios das teorias utilitaristas, ou com a maneira de quase dispensá-los nas éticas de virtudes? É sequer possível uma teoria com todos estes elementos juntos?

Aqui seria relevante lembrar os critérios que BC apresentam para construir uma teoria moral (clareza, coerência, amplitude, simplicidade, poder explicativo, poder justificativo, produção de novos resultados, aplicabilidade), e ver até que ponto uma teoria híbrida ou mista os preencheria (por exemplo, se pode pensar que este tipo de teoria aumenta o poder explicativo, mas diminui talvez a clareza e a simplicidade).

3.1 Uma análise de algumas críticas ao principialismo de Beauchamp e Childress.

As críticas dirigidas ao princípalismo de BC têm diferentes origens, e, portanto, diferentes pontos de vista. Tais críticas já foram analisadas, contestadas, aplaudidas ou ignoradas, seja por estudiosos do tema, ou até pelos próprios autores do livro.

Nossa análise terá como elemento original interpretar as críticas dirigidas contra o princípalismo como uma forma de detectar problemas que possam contribuir para a investigação das bases teóricas mais apropriadas para uma bioética brasileira. Nesse sentido, não será uma análise neutra; o que nos interessa, ao procurar entender a pertinência das críticas originárias da Europa e dos Estados Unidos, é reconhecer as particularidades explícitas e implícitas desse modelo de ética médica vinculado aos estudos e às práticas da bioética e o seu impacto nos países da América Latina.

As críticas dirigidas contra o princípalismo no contexto europeu e norte-americano são muitas, mas poderiam ser organizadas da seguinte maneira: (i) O conceito de princípio – e por tanto de princípalismo - não é claro conceitualmente; (ii) O princípalismo carece de uma base teórica firme; (iii) O princípalismo enfrenta problemas de aplicabilidade, especialmente em situações de conflito; (iv) O princípalismo carece da universalidade que pretende ter; (v) O princípalismo acentua ilegitimamente certos princípios sobre outros, e não atende devidamente aos conflitos que aparecem entre os próprios princípios. Existe certa sequencialidade nestas críticas: é óbvio que os problemas conceituais devem ir em primeiro lugar, pois seria absurdo criticar uma teoria por não ser universal ou por não ser aplicável se não entendermos ainda de maneira razoavelmente clara o sentido de seus conceitos básicos.

No que se refere à primeira crítica colocada, ou seja, a dificuldade de definição da noção mesma de princípio, talvez seja importante começar por ressaltar que a dificuldade apontada pelos críticos não é um privilégio do princípalismo bioético de BC, o que não diminui, é claro, a importância do problema, mas indicaria para uma dificuldade mais geral. Com efeito, demonstrou-se no capítulo dois que não é possível uma noção de princípio ético que esteja totalmente desvinculada da teoria dentro da qual esse princípio aparece; os conceitos são claros apenas dentro dos pressupostos das diversas teorias, que também podem ser duvidosos conceitualmente; portanto, esta crítica de falta de clareza se aplicaria também às éticas deontológicas kantianas e aos utilitarismos da linha de Stuart Mill. Esta é uma

questão meta-ética que perpassa também todo o campo da bioética. Diante da crítica (i), a teoria que critica teria que perguntar-se se um conceito totalmente claro de princípio é sequer possível para qualquer teoria, principialista ou não, e também deveria tentar apresentar tal conceito claro em lugar de simplesmente denunciar a falta de clareza na teoria criticada.

A respeito da crítica (ii), é relevante lembrar que os autores do principialismo já anunciam que a sua teoria tomará como referencial várias teorias éticas, ou seja, propõem abertamente uma teoria mista. Aqui as críticas (i) e (ii) se tocam, porque a questão da noção de princípio estar mal definida está diretamente ligada ao caráter misto da teoria assumido pelos autores. Se a teoria for mista, não é justo cobrar de uma teoria híbrida que utilize uma noção única de princípio. Como definir exatamente a noção de princípio em uma teoria que propositalmente assume em sua arquitetônica várias teorias éticas ao mesmo tempo? Talvez uma saída para essa questão fosse a escolha de outro termo para designar as quatro diretrizes de ética biomédica.

BC (1) tentam responder a essa crítica afirmando que não faria grande diferença se mudassem o nome das diretrizes para outro nome que não fosse “princípio”, que isso não teria grande impacto no conjunto da sua proposta; mas por alguma razão continuam com a mesma nomenclatura; na última edição de 2013 ainda se mantém o nome de “princípio” para identificar as quatro diretrizes de ação apresentadas na teoria desde a primeira edição de 1979.

No caso das teorias éticas, tomando como referência nossa exposição feita no capítulo dois, demonstrou-se que a noção de “princípio” é por definição muito abrangente: é um tipo de norma geral que se coloca na base de um sistema ético, como uma espécie de fundamento estável. Nas duas teorias clássicas com base em princípios (a teoria de Kant e o modelo de Stuart Mill) tampouco encontraremos uma definição clara do que seja princípio, ainda que as duas estejam fundamentadas a partir da formulação de um princípio único.¹⁰ O que os dois autores clássicos apresentam é um princípio cuja característica mais relevante é a sua generalidade; e essa abrangência se reflete em seu uso. Os próprios autores salientam que os princípios não dão uma orientação para ações morais em particular, dizendo

¹⁰ Isto já se vincula com a terceira crítica feita aos autores acerca do problema da aplicação dos princípios em casos particulares.

exatamente como se deve agir, mas são entendidos apenas como um fundamento e uma justificativa muito gerais da moralidade.

No que se refere às bases teóricas do princípalismo, os autores deixam claro que, ao pretenderem assumir uma teoria mista, isso apresentaria uma maior flexibilidade teórica, já que os quatro princípios não estariam comprometidos com nenhuma teoria em particular. A argumentação dos autores parece muito coerente; entretanto não fica nada claro como eles consideram possível usar ao mesmo tempo princípios que seriam a priori (como os deontológicos) e princípios que surgem da experiência (como os consequencialistas). A intenção de BC ao agregar à sua teoria princípios deontológicos parece ser explicada pelos próprios autores, quando afirmam que reconhecem a inviabilidade prática de princípios rígidos como o imperativo categórico kantiano, mas seu uso deve ser entendido na ética médica como algo do tipo: devemos agir sempre da mesma maneira quando as circunstâncias forem similares. Este seria o núcleo útil da ideia kantiana para a bioética. Mas se existe esse condicionante, então não é a rigor deontológico no sentido kantiano, já que não existe um “se” na aplicação de imperativos categóricos estritos.

Podemos interpretar essa proposta de teoria híbrida da seguinte maneira: em certos casos, é conveniente usar princípios deontológicos, em outros casos, é conveniente se pautar em regras *a posteriori*; e isto parece fazer sentido. Entretanto, o que em nenhum momento fica claro é saber o que irá determinar essas decisões. Certamente não será um fundamento de teoria ética filosófica que fornecerá a referência ao se decidir, por exemplo, uma priorização de atendimento para uma autoridade ou um político importante que precise ser atendido em um hospital da rede pública; também não será oferecido o mesmo tratamento de saúde a presos que eventualmente precisem de atendimento; a atenção será determinada por outros fatores que não os estipulados em teorias éticas biomédicas.

Pode-se inferir que o princípalismo estabeleceu suas bases em diferentes teorias éticas, e ao fazer isso os autores montam uma espécie de antologia e assumem, entre estas teorias, algumas categorias mais relevantes ou de maior interesse de acordo com os casos; ou seja, os autores usam esses referenciais para reforçar algumas diretrizes que estão explícitas na formulação dos quatro princípios. Os autores do princípalismo são filósofos que dominam as suas áreas de conhecimento; isso é perceptível em toda a sua argumentação, seja para apresentar

os pressupostos de sua teoria, seja para defendê-la de seus críticos; um exemplo disso é que, ao serem questionados quanto as bases teóricas do seu empreendimento, alegam que além dessas teorias europeias paradigmáticas (deontologia, utilitarismo, éticas de virtudes) poderão recorrer igualmente a outras teorias para fundamentar a sua proposta.

Os autores ainda alegam que não são os únicos a fazer teorias que podem ter uma fundamentação mista, e citam o caso das éticas de direitos, que assumem o triplo referencial clássico aceito também no principlismo. Ou seja, eles estão dizendo que não fundam nenhum tipo de moralidade num sentido novo, mas apenas articulam as teorias previamente aceitas. Qualquer tentativa de fugir desses modelos teria como consequência uma proliferação de múltiplas teorias. Sem dúvida é um argumento forte, mas, aqui se repete o problema, a teoria em si não traz nenhum risco, o risco está no uso e na aplicação desses princípios em realidades diversas (com o qual as críticas (ii) e (iii) se tocam). Dessa forma, não parece ser plausível acusá-los de não darem à sua teoria bases teóricas firmes; elas serão o máximo de firmes que uma teoria híbrida o permitir.

As críticas mais específicas referentes à hierarquização de princípios são, sem dúvida, das mais fortes oposições feitas ao principlismo. Trata-se do privilégio de certos princípios sobre outros, como, por exemplo, a pretensa supervalorização do princípio de autonomia, ou de qualquer outro. As dificuldades apontadas pelos críticos são tantas que nomeiam o princípio de respeito à autonomia de “semente da confusão”. Os críticos recorrem ao conceito kantiano de autonomia e citam literalmente a Fundamentação da Metafísica dos Costumes (FMC). Mas, é importante lembrarmos que o fazem sobre tudo com o objetivo de evidenciar a possibilidade de se regularizar a eutanásia e o suicídio assistido, tendo como respaldo a teoria deontológica de Kant. Nesse caso, os críticos vinculam o conceito kantiano de autonomia com o princípio de ética médica em questão.

Entretanto, como vimos no capítulo 1, a autonomia em Kant é um tipo de pré-requisito para o princípio regulador de sua teoria e por isso não pode ser interpretada como um guia direto de ações; ela serve apenas para entender que a motivação da ação moral não deverá ter sua origem em interesses pessoais e também não deverá ser justificada apenas por consequências. Isso já dá elementos suficientes aos autores para discordarem da crítica de um suposto privilégio ilegítimo deste princípio: eles podem dizer que é a autonomia que faz o agente ser capaz de

tomar as suas próprias decisões sem a tutela de uma pessoa ou de uma instituição, mas não se pode dizer que a autonomia seja, só ela, um princípio ético regulador de ações concretas. Não seria totalmente equivocado usar o argumento da autonomia kantiana para justificar uma eutanásia ou um suicídio assistido, se considerarmos somente a ideia de que, nesse caso, a pessoa estaria agindo a partir da sua própria vontade. Entretanto, reconhecemos que fundamentar uma justificativa para tais decisões envolvendo a ética médica (suicídio assistido/eutanásia) em um conceito kantiano de autonomia teria muitas dificuldades.

Na mais recente edição do seu livro, BC recusam esta acusação de pretensão privilégio do princípio de autonomia sobre os outros como sendo um grande “equivoco” de seus leitores. Já no prefácio, os autores declaram que o respeito pela autonomia não é algo exclusivamente norte-americano nem dirigido ao individualismo; eles insistem que sempre sustentaram que outras considerações, de caráter social e moral, podem derrotar o princípio de autonomia em situações concretas; inclusive eles declaram que seria um erro, em geral, dar prioridade a qualquer princípio sobre os outros; as decisões morais devem decorrer de uma consideração complexa de todo tipo de princípios, regras e situações.

Para identificar o que os autores chamam de “grande equivoco” podemos retomar o início do capítulo que trata do princípio de autonomia, onde os autores afirmam que essa concepção é essencial para seus objetivos nos capítulos subsequentes, e incrementam e qualificam a natureza e a importância do respeito à autonomia (1), p.137. o que nos leva a entender que afirmam uma primazia do princípio. Na edição de 2013 alegam que irão empregar o conceito de autonomia e o princípio de respeito à autonomia em grande parte para examinar a tomada de decisão dos indivíduos na área de saúde e pesquisa, tanto para pacientes quanto para sujeitos de pesquisa (14), p.140. Mas eles alegam que embora comecem a apresentação dos princípios de ética médica pelo princípio de autonomia, a ordem dos capítulos não implica que este princípio tenha prioridade moral sobre os outros. Argumentam ainda que o respeito pela autonomia não é excessivamente individualista, negligenciando a natureza social dos indivíduos e o impacto das escolhas e ações sobre os outros indivíduos. Também esse princípio não está centrado na razão desconsiderando as emoções e tampouco é excessivamente legalista, deixando de lado as responsabilidades sociais.

Entretanto, a justificativa dos autores não nos parece forte o suficiente como para responder as críticas; o princípio de autonomia conforme apresentado pelos autores continua sendo uma forma de dar a garantia legal para procedimentos médicos e pesquisas envolvendo seres humanos; continua sendo a justificativa para uma hierarquização da ética médica, no sentido de não proporcionar uma igualdade de tratamento ou uma igualdade de autonomia. Por exemplo, sabe-se que o princípio de autonomia está diretamente ligado ao consentimento informado e este possui implicações legais, sociais e até mesmo econômicas, colocando em evidência problemas como a vulnerabilidade dos sujeitos de pesquisa e dos pacientes. No nosso entendimento, essas desigualdades afetam diretamente o conceito de autonomia defendido por BC, mesmo que estes afirmem na edição de 2013 que o lugar da autonomia na ética médica ainda está em desenvolvimento (14), p.141.

O princípio de autonomia é o eixo da teoria de BC, a pesar dos autores negarem. A teoria está alicerçada em buscar garantias legais para os procedimentos de ética médica, mas com a novidade de não ser um conjunto de regras como o Relatório Belmont. O que se procura é definir o mais claramente possível os termos do consentimento informado, e os autores vinculam esse regulamento legal e até mesmo jurídico com elementos de teoria ética clássica, por exemplo, Kant. Eles argumentam e explicam as diferenças do que entendem por autonomia, mas o que está por trás é a justificação de garantias para procedimentos na ética biomédica. Essa justificação está maquiada com teorias mas ainda assim ela é muito verticalizada, totalmente centrada nos interesses dos órgãos gestores, nas categorias profissionais; não é construída para pessoas.

Mesmo Kant – autor da teoria mais fortemente principialista – se afastou também de um acento desmedido posto sobre a autonomia, ao escrever especificamente sobre esse tipo de decisão e fala da beneficência ou do dever de ajudar, não dando prioridade para a autonomia. Vimos que na FMC o suicídio (e aqui podemos colocar também a eutanásia) constituía uma das quatro situações não universalizáveis. Portanto, em nossa opinião, esta crítica é controversa. A “semente da confusão” não é o princípio de autonomia em si e sim a interpretação dada por essa crítica à noção kantiana de autonomia; na sua argumentação, os autores teriam que recorrer a um princípio deontológico mais geral, e talvez mais fraco, do

que o imperativo categórico, e não a autonomia, mesmo que esta seja já entendida na teoria kantiana como uma atitude geral e não como um guia direto de ação.

Vamos considerar que os críticos pretendam manter suas objeções ao princípio de respeito à autonomia alicerçadas em teorias éticas; ainda assim seria mais plausível recorrer ao utilitarismo clássico de Mill ou de Bentham, que foi o primeiro a condicionar e submeter a existência humana ao domínio dos “dois senhores,” o prazer e a dor, propondo um cálculo como fundamento da ação moral, considerando todos os elementos, inclusive as questões vinculadas aos fatores econômicos.

Todas estas críticas – problemas conceituais, de fundamentação teórica e de aplicação - são feitas sobre tudo desde um referencial europeu ou norte-americano; mas a crítica que mais nos interessa analisar aqui, desde uma perspectiva latino-americana, é aquela dirigida contra a ideia de uma suposta “moralidade comum”. Ainda que essa crítica tenha sido dirigida pelos europeus Karlsen e Solbakk, ela se torna particularmente importante para a perspectiva latino-americana e brasileira, por abordar as dificuldades de implementação e aplicação do principialismo em contextos diversos, ou seja, por colocar claramente a questão da pretensa universalidade dos princípios.

Antes de passar para esta importante questão, resumiremos as críticas anteriores e suas possíveis réplicas: primeiro, a noção de princípio não está suficientemente esclarecida e por isso se confunde com outras estruturas normativas, como por exemplo as regras. A resposta para essa crítica, em defesa do principialismo, é que isso pode ser dito de maneira geral, ou seja, a noção de princípio é difusa e de difícil caracterização em todas as teorias éticas, ela é razoavelmente clara somente à luz dos pressupostos de cada teoria; existe aqui, pois, um problema geral a ser enfrentado, que nada tem a ver com o principialismo. Em segundo lugar, a falta de uma base teórica unificada para a sua teoria; a isso os autores respondem que preferem assumir uma teoria mista e por tanto, não se poderá criticar uma postura por fazer exatamente o que se propunha fazer. Retomaremos nas próximas seções as críticas (ii) e (iv). Uma última crítica, a do problema da suposta priorização do princípio de autonomia, recebe como resposta dos autores que essa acentuação não acontece de modo geral, e quando acontece, não ocorre de forma arbitrária; a autonomia é realmente importante no contexto da ética biomédica e é exatamente para esse setor que a teoria se dirige. A noção de

autonomia na teoria de BC é essencialmente prática e por isso deve ser convenientemente distinguida da noção kantiana de autonomia, que é demasiado abstrata.

Aqui consideramos que a crítica verdadeiramente importante é aquela dirigida a proposta de uma universalidade endossada por uma pretensa “moralidade comum”. Como já dito, ainda que essa crítica também tenha sido esboçada em contextos europeus, é especialmente crucial para o contexto latino-americano. A moralidade comum como pretendida por BC estaria vinculada tanto ao uso aceito dos princípios quanto à fundamentação teórica, uma vez que essa proposta é uma tentativa de fugir a uma vinculação rígida com qualquer tipo de teoria em particular. É uma tentativa dos autores de responder as críticas que os acusam de uma generalização indevida de valores morais. Nas últimas edições do seu livro, BC têm defendido essa ideia e a justificam alegando que não importa qual seja a origem de uma crença; todos têm crenças morais comuns universalmente compartilhadas.

Para os autores do principialismo, todas as pessoas que estão comprometidas a levar uma vida moral já compreenderam as dimensões essenciais da moralidade e sabem que violar essas crenças deve levar a um sentimento de remorso, uma vez que as pessoas crescem com o entendimento básico da moralidade como algo que já está instituído, como algo aprendido na vida, e por isso essas regras morais são rapidamente compreendidas; nesta formulação se poderia perceber talvez uma influência da ética de virtudes em sua forma clássica aristotélica.

Os autores continuam na defesa dessa “moralidade comum” transmitida através de gerações, mas agora usando argumentos e justificativas similares aos de uma ética kantiana: todas as pessoas sabem que não devem mentir, sabem que não se deve roubar a propriedade alheia, reconhecem que se deve manter as promessas, respeitar os direitos dos outros, não mentir, não matar ou ferir pessoas inocentes, não prejudicar, entre outros similares. Essa moralidade comum contém normas morais que unem as pessoas em todos os locais; portanto, todos já estariam convencidos do valor moral dessas questões e debatê-las seria uma perda de tempo, porque crenças morais antigas devem ser assimiladas e entendidas como “verdades inquestionáveis”.

Estas afirmações são posteriormente amenizadas com a explicação de uma diferença entre moralidade e moralidade comum, reforçando que nunca podemos

confundir as duas. Por exemplo, a moralidade inclui ideais morais que indivíduos e grupos aceitam voluntariamente; são normas comunitárias que unem apenas membros de comunidades morais específicas. A moralidade comum, por outro lado, compreende todas aquelas normas que “todas as pessoas comprometidas moralmente” aceitam como normas. Alegam que existe uma diferença entre o que é moral e o que deveria ser moral, mas essa distinção parece um tanto frágil, pelo menos como escusa para isentar-se do debate.

Tomando como exemplo novamente o princípio de autonomia, este não pode ser considerado como uma questão que esteja clara para todos e que não necessite de debate. Neste momento nos adentramos claramente na crítica (iv), a respeito da pretensa universalidade dos princípios. Além da questão histórica de ser a autonomia um conceito recente, existe um aspecto mais relevante que envolve questões culturais mais profundas. Por exemplo, em muitos grupos indígenas a identidade moral não é algo que diz respeito a indivíduos; as decisões a respeito da vida de alguém são geralmente tomadas levando em consideração o grupo. A quem as teorias se referem quando dizem todos? Seriam todos os europeus, todas as pessoas ricas, todos os brancos, todos os homens?

Essa pretensa universalidade aparece como muito difícil de ser aplicada; para ilustrar esta dificuldade, citaremos como exemplo o caso fictício de uma mulher de origem indígena, vítima de queimadura acidental, submetida a tratamento e internação em um hospital público brasileiro. No horário destinado à visitação dos familiares, vinte pessoas ocupam repentinamente a pequena sala de visitas, que deve abrigar mais visitantes além daqueles parentes da mulher acidentada. Pergunta da recepcionista da ala de queimados: “são todos parentes?” Sim – eles respondem – somos todos parentes; pois os índios têm uma compreensão muito particular do significado de parentesco. Além desse problema, o representante dos parentes informa que vieram com a missão de realizar um ritual religioso que segundo suas crenças, impediria que os efeitos nocivos desse terrível acidente atingisse os familiares da vítima. Para completar a perspectiva incomum, queriam usar fogo nessa cerimônia, que pretendiam fosse realizada nos jardins do hospital, num simulacro do espaço da aldeia indígena. A que “moralidade comum” se deveria recorrer neste caso? Deverá o hospital acionar os bombeiros e a polícia, ou seria mais correto proporcionar as condições seguras para que as práticas religiosas de pacientes e familiares pudessem ser feitas nos limites do possível, sejam quais

forem as crenças envolvidas? Atualmente, esse espaço quando existe, se restringe a capelas e templos cristãos.

Tomando como outro exemplo a questão da mulher, sabe-se que em algumas culturas, as decisões morais envolvendo mulheres (e também crianças) são tomadas nos contextos familiares a partir das decisões de um líder; questões relacionadas à saúde da mulher também estão perpassadas por crenças – talvez se possa pensar que é possível aplicar uma “moralidade comum” a essas situações, ou seja, todos estariam convencidos do valor moral dessas regras por já existirem há tanto tempo. Assim, a afirmação de que questionar regras morais antigas seria uma perda de tempo pode ser verdadeira quando considerada em pequenos grupos raciais ou qualquer outro tipo de minoria. Entretanto, os argumentos que defenderiam a generalização deste critério também não passariam no teste da universalização; por exemplo, mudanças decorrentes de uma reivindicação de direitos feita pelas mulheres brasileiras não implicam necessariamente no reconhecimento desses mesmos direitos para as mulheres indígenas de uma tribo no interior do Mato Grosso; ainda que os dois grupos sejam formados de mulheres brasileiras e nesse sentido, sejam grupos de iguais. Não se pode afirmar também que o grupo identificado como “mulheres brasileiras” represente todas as mulheres que habitam o território dessa cidade em particular, e do Distrito Federal de um modo geral.

Outro elemento frágil nessa justificativa de uma moralidade comum é o conceito de tempo e seu impacto nas culturas. Na maneira como BC apresentam as questões, a passagem do tempo e os acontecimentos históricos não parecem interferir em nenhum aspecto relevante da moralidade. Para que esse argumento seja minimamente razoável, deve-se aceitar como verdade indiscutível uma linearidade temporal e uma imutabilidade no comportamento das pessoas inseridas em contextos históricos, geográficos e culturais; é preciso admitir que algo que existe há muito tempo deve ser aceito como sinônimo de algo moralmente bom para todos. Mas isto pressupõe, precisamente, um certo conceito de temporalidade.

Se a moralidade comum compreende uma série de normas compartilhadas e não somente uma moralidade em contraste com outras moralidades; se ela pode ser aplicável como um padrão em todos os lugares para todas as pessoas, deve-se indagar de onde essa perspectiva privilegiada pode ter surgido e se desenvolvido. Os autores do principialismo fazem uma tentativa de embasar sua teoria na moralidade comum no que as pessoas têm feito ao longo do tempo; mas isto pode

gerar alguns problemas, como por exemplo, a identificação instantânea da moralidade comum com um mero comportamento seguidor de regras; pode parecer então que moralidade comum seria sinônima de ética somente por isso.

Outro problema da moralidade comum é que ela pode abrigar violência e injustiça. Estas podem ser identificadas de forma velada na própria formulação dos princípios. É importante considerar ainda que toda a argumentação dos autores do principlismo bioético norte-americano se dirige para uma área específica, a ética médica, e um dos seus objetivos é superar alguns problemas da abordagem tradicional feita nessa área (médica) conhecida como “casuísmo”, uma abordagem das questões éticas caso a caso. A perspectiva assumida por BC propõe uma inversão do ponto de partida e uma sistematização de procedimentos.

O casuísmo não é uma invenção contemporânea no campo da ética, trata-se da retomada de um modelo que já existia na idade média e que “desperta de um sono de séculos”, como expressa De Grazia no prefácio de sua *Biomedical Ethics* (18), p. 34, por sua compatibilidade com problemas éticos específicos da prática médica. Uma de suas características mais relevantes é propor as tomadas de decisão a partir da compreensão das situações particulares e do registro de casos semelhantes. A ação nesses casos será determinada por um consenso que se justifica em alguns casos por leis e não dependem de princípios éticos. De acordo com a abordagem casuística, nenhuma teoria ética pode por si mesma captar de um modo unificado ou universal toda a diversidade das ideias morais, e isso pode explicar os desacordos que ocorrem nos debates a respeito de teorias éticas.

No caso específico da bioética, no seu uso de uma ética aplicada a questões médicas, isso se torna ainda mais evidente. Por exemplo, se um paciente que está aguardando vaga para ser admitido em uma UTI apresenta, no conjunto de suas necessidades, critérios que lhe dão maior prioridade de atendimento, em comparação a outro paciente que já esteja ocupando uma vaga nessa unidade, seria correto desalojar um e internar o outro? Essa decisão evidentemente não poderia ser justificada por uma teoria ética tradicional como o utilitarismo ou a deontologia kantiana; também não seria facilmente adequada aos moldes de princípios abstratos e abrangentes como os apresentados na teoria de BC; na abordagem casuística a certeza moral é corroborada nos casos particulares e isso não é possível recorrendo a teorias éticas, por mais elaboradas que elas sejam.

Em suma, o casuísmo rejeita princípios morais absolutos e afirma a prioridade da práxis sobre a teoria; a prática não pode ser justificada ou condenada por princípios morais absolutos porque no casuísmo simplesmente não há esse tipo de princípio. Para os casuístas, a ética não é um tipo de ciência demonstrativa; suas práticas estão fundamentadas na experiência, na sabedoria e na prudência, e por isso a ética se fundamenta historicamente. Mas é importante destacar que, ainda que o casuísmo faça esta inversão, não elimina completamente os princípios. O que se observa na prática é que os casos ilustram diversos princípios, uma vez que não existe um único princípio universal a ser observado. Entretanto, os casos motivam as pessoas a agirem moralmente, mas não se trata de algum tipo de dever e menos ainda de um cálculo de consequências. A diferença relevante desse modelo de ação moral é, segundo seus defensores, considerar que existem decisões morais que não recorrem a princípios nem mesmo indiretamente; algumas delas são motivadas por intuições imediatas ou por analogias; quer dizer, não exigiriam um exercício teórico por parte dos agentes morais.

Mas os casuístas não pretendem com isso excluir totalmente os princípios dos julgamentos morais; apenas defendem que estes podem ser feitos mesmo quando não seja possível recorrer a nenhum tipo de princípio para justificar as escolhas. Se um princípio é aplicado ou interpretado de modo inflexível, não levando em consideração as particularidades do caso em questão, podemos incorrer no que os casuístas entendem como “tirania dos princípios”. O princípio ético universal “não matar”, quando levado a extremos, pode provocar situações onde uma vida vegetativa é mantida por tempo indeterminado a despeito de todas as impossibilidades de cura ou tratamento.

Na perspectiva crítica assumida neste trabalho, consideramos que, apesar de princípios serem elementos difíceis de dispensar, algo como uma “moralidade comum” é uma tese muito mais forte que não pode ser universalizada; os compromissos são apenas com o que é aceito como válido em uma comunidade, não com princípios absolutamente universais que devam ser aceitos igualmente por todos em quaisquer contextos históricos, econômicos e políticos diferentes, onde existem profundas desigualdades. É precisamente esta desigualdade que serve de ponto de partida para as críticas latino-americanas contra os principialismos do tipo BC, que, por sua origem geográfica e cultural, não levam em consideração as

questões de desigualdade social e situações de pobreza e vulnerabilidade próprias dos países desta parte do mundo.

Em certos momentos da exposição, BC parecem querer direcionar seu principialismo para um modelo que se aproximaria, ainda que aparentemente, de uma ética de virtudes. Essa afirmação, entretanto, está carregada de ressalvas muito importantes se considerarmos que a origem do principialismo está assentada em um contexto neoliberal; nesse caso “moralidade comum” pode significar outras coisas, como por exemplo, a classificação e vinculação de questões morais com as exigências do mercado, no sentido de direcionar a maioria das decisões médicas a partir de considerações puramente econômicas. Isto nos leva para o contexto no qual pretendemos continuar refletindo sobre as críticas contra o principialismo.

No capítulo 2 deste trabalho – conforme lembrado no início do presente capítulo – vimos que o principialismo admite diversas formulações advindas das diferentes teorias éticas. Para avaliar as críticas contra o principialismo, haveria que examinar mais de perto a possibilidade de que BC, na sua teoria híbrida, utilize noções variadas de principialismo, ou misturas delas, nem todas atingidas pelas críticas da mesma maneira. Como as críticas brasileiras contra o principialismo aceitam todas as críticas europeias, e vão além, na próxima seção levaremos em contra a pluralidade de principialismos; os resultados que forem atingidos nessa indagação se aplicarão, retrospectivamente, também às críticas europeias vistas aqui.

3.2 São pertinentes as críticas da Bioética de Intervenção contra o principialismo? Pode ainda a BI ser ela mesma principialista?

A América Latina, dentro do contexto mundial de sociedades cada vez mais pluralistas, tem para si o desafio de decidir a ideia de justiça que deverá pautar o destino de seus povos, considerando o seu histórico de se apresentar como uma das regiões do planeta que mais sofrem com as injustiças advindas das políticas externas. No âmbito latino-americano as discussões sobre as questões de justiça têm tido uma vigência permanente; nas últimas décadas, muitos movimentos surgiram, com o objetivo de fazer reivindicações nesse sentido. Pode-se dizer que, diante das características próprias de cada país, esses movimentos pretendem

garantir a todas as pessoas o direito de viver dignamente, sem se submeter a interferências e imposições dos países ricos. Nessa perspectiva, o princípalismo do estilo de BC se apresenta como uma ameaça ao carregar uma proposta falsamente universalista, ainda que essa proposta seja feita magistralmente por BC e se apresente como algo perfeitamente viável para pessoas moralmente bem intencionadas.

Por isso, a maioria dos autores que se dedicam a uma proposta de bioética desde a América Latina tem se voltado para as questões mais focadas na justiça, contrapondo-se ao pensamento centralizador e hegemônico do qual o princípalismo de BC é o mais conhecido porta-voz. Muitas abordagens éticas e bioéticas latino-americanas têm em comum a preocupação de identificar os problemas mais graves de um continente cujo destino pareceu durante muito tempo servir aos interesses das potências políticas e econômicas hegemônicas do ocidente.

Conforme definição de Aranda Fraga (61), p.375; o conceito de justiça sempre esteve ligado de alguma forma com a propriedade e as questões materiais; entretanto, seu propósito principal deve estar sempre direcionado a imparcialidade. Eis a primeira dificuldade desse conceito: como aplicar a imparcialidade diante de diferenças que podem inviabilizar a regra de “dar a cada um o que é seu” em situações de completa pobreza e injustiça? A imparcialidade encontra sérios impedimentos quando se confronta com as questões práticas da melhor distribuição de recursos e atendimento a pessoas necessitadas.

A respeito do princípio de justiça na perspectiva latino-americana, Natalia Gherardi (62), p.285-287; escreve que nas últimas décadas registrou-se um avanço considerável na conquista dos direitos inerentes às pessoas, com a ratificação e adequação dos marcos jurídicos nacionais aos tratados internacionais, e com a implementação de medidas de ação positiva e criação de mecanismos jurídicos, com a finalidade de impulsionar políticas equitativas com relação a todas as formas de desequilíbrio social (questões de gênero, infância, etc.) A justiça é representada por uma figura de mulher, portando numa das mãos a balança e na outra mão a espada; a justiça vigora em concordância com o direito vigente, tendo em vista o propósito da humanidade quanto à justiça no mundo: o trato igual e equitativo (balança) e a condição de proteger e sancionar (espada).

Em termos gerais, a concepção de justiça existe como ordem e medida na maioria das culturas orientais e ocidentais, do povo hebreu e da origem da cultura

grega até as culturas mais primitivas. Nos aspectos sociais, a justiça é praticada quando ninguém é despossuído daquilo que lhe pertence, e a injustiça corresponde ao desequilíbrio produzido nesse sentido. Existe injustiça quando uma coisa se apropria do lugar da outra, ou quando não se limita a ser o que é.

Ao contrário dos outros princípios da bioética (beneficência, autonomia e não-maleficência) a justiça é um valor, um princípio e uma virtude e como tal, corresponde a todas e a cada uma das pessoas. A justiça é uma ideia que, assim como a ideia de dignidade, perpassa o conjunto da moral para conferir-lhe coerência e harmonia. A bioética latino-americana não pode deixar de levar em conta os conceitos fundamentais de justiça, direcionando-se para um posicionamento com relação à saúde e à ética política na ordem internacional, instâncias em que pode contribuir para o enriquecimento da teoria e o aprimoramento da prática.

Qual seria a noção de princípalismo que os críticos europeus e latino-americanos criticam ao fazerem oposição à teoria de BC? Nessa seção, tentaremos identificar a qual tipo de princípalismo podem ser aplicadas as críticas feitas pela BI e, em segundo lugar, ver se esta teoria mantém ainda algum vínculo com o paradigma princípalista.

A pergunta proposta é bastante complexa: para tentar construir uma resposta razoável, iniciaremos com um resumo das críticas de origem europeia passando em seguida para uma síntese das críticas latino-americanas e em especial as críticas feitas pela BI; em seguida tentaremos identificar a que tipo de princípalismo se dirigem.

Do lado europeu, as críticas mais relevantes dirigidas ao princípalismo acusam essa teoria de não apresentar uma noção clara de seus conceitos, não ter uma base teórica bem definida e não ter profundidade moral; o princípalismo seria nesse caso um conglomerado de teorias misturado com senso comum e não poderia ser considerada uma teoria válida quando comparada aos modelos de teorias existentes, sejam os modelos clássicos ou seus derivados. Outra crítica de referencial europeu acusa os quatro princípios de não ter capacidade para lidar com os conflitos morais e com situações complexas envolvendo decisões morais, ser de uso restrito à área médica e aos países hegemônicos e ainda de acentuar alguns princípios em detrimento de outros, como por exemplo a primazia do princípio de autonomia. Mais recentemente, essa crítica da falta de universalidade vem sendo

reforçada devido ao argumento de BC, em defesa de uma moralidade comum, ter recebido maior destaque nas últimas edições do livro *Princípios de Ética Médica*.

Nas críticas originárias da América Latina não se acentuam as questões semânticas e conflitos internos entre princípios, presentes nas críticas europeias; a maioria das críticas latino-americanas se dirige aos problemas decorrentes da diferença de importância entre os princípios e a intenção de universalidade justificada pelo argumento da moralidade comum.

Nesse sentido, a BI é contrária à proposta principialista de homogeneização da moralidade, tão evidenciada nas edições mais recentes da obra. Também critica a imposição dos quatro princípios para o enfrentamento de problemas bioéticos que são específicos do Brasil. Por exemplo, em nosso país as questões de saúde estão muito ligadas a problemas localizados e de difícil solução, como as epidemias e demais doenças que ocorrem em regiões submetidas a constantes enchentes. Algumas críticas marcantes da BI ao principialismo apontam para a necessidade de reivindicar a importância do contexto histórico cultural latino-americano, realçando que nesses países as pessoas são avessas a princípios rígidos e são mais afeitas a uma avaliação da qualidade das ações morais, se são boas ou más.

Por isso, problemas como falta de clareza de conceitos ou possíveis incoerências nas bases teóricas do principialismo não são o foco da BI; não é possível priorizar discussões semânticas diante dos problemas reais da maioria das populações latino-americanas, tais como o enfrentamento de situações de risco que envolvem a sobrevivência e as frequentes situações de injustiça. Com efeito, a justiça é extremamente importante para o contexto brasileiro e para a América Latina em geral; diante das desigualdades sociais, a vulnerabilidade da maioria e o desrespeito constante aos direitos humanos inviabiliza qualquer noção reduzida de aplicação de um princípio da autonomia. A BI se opõe ao caráter hierarquizante que se desenha na aplicação dos quatro princípios, realçando a supervalorização da autonomia como um dos sintomas mais determinantes do caráter hegemônico do principialismo.

A BI também ataca a ilegítima primazia do princípio de autonomia sobre o da justiça, e a falta de flexibilidade dos princípios para resolver os problemas decorrentes, em grande parte, da exclusão social que não leva em conta a prevenção, a precaução, a prudência e a proteção (os 4 Ps); procedimentos que, além de enfrentar as questões sociais de desigualdade e discriminação, também

abarcam questões ligadas ao eco-sistema e à preservação do planeta. Enfim, a BI se opõe à aplicação de uma bioética principialista no contexto de pobreza e discriminação que caracteriza a América Latina se não completamente, ao menos em grande parte do seu território geográfico, acentuados por uma diversidade cultural e econômica. Tal configuração se materializa em problemas bioéticos persistentes diante dos quais o principialismo de BC não apresenta nenhum tipo de proposta; na obra se percebe a total ausência de preocupação com a pobreza no mundo. (É nesse aspecto que consideramos que existe uma conexão da BI com a ética da libertação de Enrique Dussel, conforme veremos na seção final deste capítulo).

Para finalizar este breve resumo das críticas ao principialismo, é importante ressaltar que europeus e latino-americanos concordam em alguns aspectos: ambos são contrários à universalização dos princípios e apontam o problema da universalidade e da priorização de alguns princípios, além de questionarem sua aplicabilidade nas questões biomédicas. Mas, de modo geral, as críticas latino-americanas (em especial as críticas feitas pela BI) estão atentas aos recentes ajustes feitos por BC em sua obra, na tentativa de atender a algumas exigências dos seus críticos. Tais adequações demonstram certa flexibilidade e abertura para mudanças por parte dos criadores da teoria, mas por outro lado, sua incontestável habilidade em assimilar as críticas pode reduzir a oposição ao principialismo ao *status quo* vigente e aos efeitos da voga neoliberal herdados dos anos 80.

Mas, ao criticar o principialismo, é preciso ficar claro a que tipo de principialismo se dirigem essas críticas. No caso específico do principialismo bioético, poderíamos responder que o que se critica é o conteúdo do livro *Princípios de Ética Biomédica (1)*, ou seja, poderíamos nos restringir a uma resposta factual. Mas o problema é que a proposta de BC é de uma teoria híbrida (ou mista), apesar deles afirmarem na edição de 2013 que hesitam diante da denominação de “teoria” para a sua construção.

Por ser uma teoria mista, o principialismo é composto de elementos deontológicos, utilitaristas e virtuosos, tendo como base o que os autores chamam de moralidade comum (e, sem qualquer alusão à questão da libertação como é típico dos discursos europeus). Mas cada uma das teorias consideradas tem suas próprias noções de princípio - como demonstramos no capítulo dois - e, portanto, de principialismo, como veremos.

Além das diferentes noções de princípio, já sabemos que nem toda teoria que tem um princípio ético norteador pode ser considerada principialista. O contrário também é verdadeiro: teorias éticas não principialistas originárias da tradição aristotélica, ainda que não tenham um princípio único como referencial para as ações morais, podem ter princípios anteriores à formulação das virtudes que serão o seu eixo.

Essa mistura de teorias torna muito difícil, se não impossível, identificar a cada momento a que tipo de princípio recorre a teoria de BC em sua arquitetura e, além das dificuldades já apontadas, existem elementos contraditórios entre essas teorias; não é tão simples juntá-las e fazer uma teoria mista.

O que pretendemos demonstrar a seguir é que a mera presença de princípios não é suficiente para classificar uma teoria ética como principialista. Para se entender isso é preciso ver como os princípios são utilizados dentro da teoria, e, nesse caso, para se considerar uma teoria como estritamente principialista ela deve em primeiro lugar, claro, utilizar princípios. Nesse tipo de teoria principialista forte, as exigências morais não podem ser traduzidas por regras ou virtudes. Considerando as ressalvas feitas a essa definição deixaremos de lado as éticas de virtudes, pois elas não têm princípios e não pode haver principialismo sem princípios ainda que seja possível haver princípios sem principialismo. Em segundo lugar, os princípios têm que ser aplicados de maneira dedutiva, verticalmente e de cima para baixo. Os princípios seriam um tipo de premissa maior a ser aplicado em um caso. Nessa aplicação esses princípios podem ser mediados por regras mas nunca podem perder a sua primazia. Em terceiro, os princípios tem que ser aplicados de maneira rígida e pouco flexível, admitindo apenas exceções raras. Nesse tipo de principialismo, os princípios tem prioridade sobre considerações acerca de contextos, preferências do agente, consequências das ações, etc.

Nessa caracterização estrita de princípio, não interessa qual seja o princípio que se leve em conta; o que importa é que seja qual for o princípio, autonomia, libertação, etc, ele não pode sair do mecanismo antes indicado (vertical, inflexível, etc) de um princípio definido. Esse seria um tipo de principialismo estrito, mas não é evidente que seja este o tipo de uso dos princípios pretendido por BC em sua teoria. Ao assumirem uma teoria mista, os próprios autores já inviabilizam uma classificação da sua teoria como um tipo de principialismo estrito.

De fato, as três teorias éticas clássicas que formam a sua fundamentação mantêm posturas muito diferentes no que diz respeito a um princípalismo estrito, que pode ser observado, talvez, apenas na teoria kantiana e em teorias contemporâneas influenciadas pelo modelo de Kant. Esse seria um princípalismo pleno, teoricamente. Quanto às teorias utilitaristas, é possível dizer que elas também usam o mecanismo de ter um princípio bem definido que poderá ser aplicado seguindo um padrão, mas esse não será tão rígido quanto o das éticas deontológicas, podendo ser identificadas como um princípalismo parcial. No terceiro modelo assumido pelos autores do princípalismo, a ética de virtudes, não se cumpre esse mecanismo de uso pela absoluta ausência de um princípio norteador para as ações morais.

Já se percebe que ao criticar o princípalismo estamos falando no mínimo de dois tipos de princípalismo, que chamamos aqui de princípalismo pleno (deontológico) e princípalismo parcial (utilitarismo). O que não fica claro nas críticas ao princípalismo, sejam elas europeias ou latino-americanas, é a que tipo de princípalismo suas críticas estão dirigidas, dado que a teoria BC utiliza ambos os tipos.

Por exemplo, quando se diz que o princípalismo não é capaz de evitar os conflitos entre princípios, também é preciso saber a que tipo de princípios essas críticas se dirigem. Ao se acentuar a autonomia, estaremos lesando a justiça e ao priorizar a justiça corre-se o risco de lesar a autonomia. Essa crítica é válida contra o componente deontológico do princípalismo de BC, ou seja, quanto mais rígidos forem os primeiros, maiores os problemas de aplicação e maior a possibilidade de conflito entre eles; mas se a crítica for dirigida ao componente utilitarista do princípalismo ela não é válida, lembrando que uma das características desse modelo de teoria é sua flexibilidade no uso do princípio considerando o interesse de todos e as consequências de se priorizar uma ação em detrimento de outra, ou um princípio ser priorizado conforme o caso a que está sendo aplicado.

Se for considerado o componente das éticas de virtudes da teoria de BC, tais críticas não terão muito peso: nas éticas de virtudes o que se considera antes de tudo é a motivação para aquela ação específica; é a ação que terá peso moral e nunca um princípio. Nessa complicadíssima questão, não é possível identificar as críticas como contrárias ao princípalismo sem esclarecer de antemão a que tipo de

princípioalismo tal crítica está sendo dirigida. Sendo o princípioalismo uma teoria mista, a generalização do termo “princípioalismo” pode nos levar a muitos equívocos.

Nessa tentativa de interpretação do princípioalismo, podemos pensar que a teoria de BC é mais deontológica do que os autores querem admitir, ou seja, o que realmente dá solidez a essa proposta é sua inflexibilidade no uso dos princípios e não uma pretensa falta de perfil deontológico, como tem reafirmado os autores nas últimas edições da obra, chegando a admitir como válido um acento mais forte para as éticas de virtudes. Teria que ver-se se a teoria mista de BC inclina sua preferência claramente por algum destes componentes; Disto dependerá a pertinência de muitas críticas dirigidas contra o princípioalismo de BC.

Podemos pensar que, por serem filósofos ocidentais clássicos, os autores são influenciados por uma formação acadêmica que prioriza o modelo de ética deontológica kantiana, e, portanto, são princípioalistas no sentido do princípioalismo estrito. Por causa dessas bases clássicas e até em decorrência delas, sentem-se seguros e à vontade para discutir as críticas aos quatro princípios. Mas também é certo que, a despeito de sua abertura para o diálogo com os críticos, BC não alteram em nada o núcleo da sua proposta.

Também se acusa o princípioalismo de não ser capaz de lidar com conflitos morais e situações complexas, mas esse tipo de acusação pode ser dirigido a qualquer tipo de teoria, pois não é possível a nenhuma delas lidar de forma satisfatória com situações de conflito. É possível que em elaborações teóricas umas possam ser mais bem estruturadas que outras, mas na perspectiva pragmática todas as teorias encontram obstáculos. É preciso considerar que teorias são feitas para casos gerais e não existe a possibilidade de se elaborar uma teoria capaz de abarcar todos os tipos de problemas. Considerando hipoteticamente que isso fosse possível, ainda seria necessário levar em conta as situações inéditas e os primeiros casos para os quais ainda não existe qualquer tipo de precedente. Quanto à aplicabilidade do princípioalismo, as críticas deveriam ser mais específicas para serem capazes de demonstrar como o princípioalismo falha nessa tarefa.

Na crítica dirigida à proposta de uma moralidade comum, falar de propostas para a bioética, sejam estas de qualquer origem, sem falar do princípioalismo, é tarefa quase impossível. A própria história da bioética se confunde com esse modelo e pode-se dizer que as críticas que lhe foram dirigidas ajudaram na consolidação da bioética em nível mundial; mas reconhecer o valor dessa proposta de ética

biomédica não é suficiente para justificar a sua pretensão de impor um modelo ético. Assumir a proposta de uma moralidade comum, como querem os autores do principlismo, pode constituir um controle para impedir que aconteça qualquer tentativa de encontrar um caminho crítico alternativo. Aceitar essa moralidade comum seria o mesmo que aceitar que países estrangeiros julguem os problemas que são próprios de outros países e decidam o que é melhor.

Por todas essas particularidades, a BI vai agregar um pensamento ético essencialmente questionador e pretende identificar as imposições veladas ou encobertas próprias das ideologias de dominação. Nesse sentido, será uma proposta emancipatória e não principlista no sentido hegemônico do termo. Uma das alegações dos críticos latino-americanos para justificar a dificuldade de assumir com algum proveito a teoria principlista de BC é que o contexto cultural da América Latina é avesso a princípios e mais afeito à qualidade das ações morais. O lugar de fala dos críticos é o lugar dos países em situação de desigualdade econômica. Essa desigualdade é mais ou menos acentuada dependendo do país que tomemos como exemplo, mas ela pode ser generalizada se considerarmos todas as situações de vulnerabilidade, decorrentes dos fatores econômicos, que se refletem a questões culturais.

Mas os autores do principlismo já se anteciparam a esse tipo de oposição e afirmam que para eles não faz diferença se os princípios irão se chamar princípios, qualquer nome poderá ser usado, dizem eles, esse não é o problema. “Num outro esquema eles poderiam ser desenvolvidos como “direitos”, “virtudes” ou “valores”. Os autores não assumem um principlismo estrito, ou seja, não assumem que os princípios sejam inflexíveis ou que ignorem os contextos onde serão aplicados, mas a verdade é que desconsiderar os contextos não inviabiliza de nenhum modo o uso dos quatro princípios, por isso a crítica é pertinente, talvez seja o caso de ser melhor elaborada.

Por exemplo, ela pode ser refutada facilmente pela alegação citada acima e também pela recorrência a argumentos que vinculam a teoria às éticas de virtudes, como se tem demonstrado ser a tendência dos autores nas últimas edições do livro. Também cabe uma maior elaboração da crítica que alega uma pretensa universalidade dos princípios, e nesse caso o problema é reforçado pelas dificuldades de entendimento do conceito de autonomia. Seria necessário esclarecer que o que se critica é a tentativa de provocar a assimilação de um conceito de

autonomia de forma universal em outras partes do mundo. Como já dissemos anteriormente, a exigência de autonomia pode ser universal, mas isso não implica em se universalizar certo entendimento específico de autonomia. No caso do princípalismo, trata-se da autonomia em casos clínicos, a autonomia dos pacientes, a autonomia como exercício de algum direito ou a realização de algum procedimento específico.

Ao se criticar a autonomia, mais uma vez o significado kantiano desse termo, tão enraizado em nossas mentes, se sobrepõe aos contextos sejam temporais ou espaciais. A exigência de autonomia e liberdade pode ser entendida como um anseio universalizável, mas as concepções de liberdade e autonomia são diferentes. No caso de uma ética prática como é o princípalismo, esse não seria um argumento forte para se refutar a crítica. Não é possível universalizar uma concepção de autonomia fundamentada em poder econômico.

Em situação semelhante estão as críticas direcionadas à falta de equilíbrio entre os princípios, por exemplo, ao aplicar o princípio da autonomia autorizando uma internação para tratamento de uma pessoa com leucemia em um hospital de luxo, o princípio de justiça poderá estar sendo lesado ao se constatar que outra pessoa portadora da mesma doença ficou sem o tratamento por não ter o dinheiro necessário. Sempre existe o argumento de que não se resolvem problemas desse tipo tão simplificada, um paciente que teve as chances de tratamento também pode não sobreviver à doença, e nisso se iguala ao outro que não teve a “autonomia” suficientemente respeitada. A resposta para isso seria: a diferença é a oportunidade de tratamento, princípio da justiça em igualdade com o princípio da autonomia.

Um debatedor atento poderia alegar que isso acontece em qualquer teoria, por exemplo, a autonomia de se manter a propriedade de um latifúndio, autonomia garantida pelo direito familiar, pelo direito de herança, etc., lesa o princípio da justiça ao deixar pessoas que vivem da terra passando fome ou em subempregos. Da mesma forma, a desapropriação dessa fazenda imaginária para abrigar e dar terra para famílias pobres favorece o princípio da justiça e lesa o princípio da autonomia. Respeitando a autonomia, podemos ferir a exigência da beneficência e da não-maleficência, como acontece, por exemplo, ao se analisar as polêmicas questões envolvendo aborto, eutanásia e suicídio assistido. Apesar dessa dificuldade aparentemente intransponível, o uso de comitês de ética e outras ferramentas de

apoio podem minimizar essas dificuldades, quer dizer, a dificuldade de solução não invalida a pertinência da crítica quando aplicada a casos e em seus contextos sociais, culturais e econômicos.

Entretanto, a crítica mais radical contra o principlismo não foi feita por nenhum dos seus críticos europeus: o problema da miséria ou da exclusão não se resolve pela inclusão e pelo desenvolvimento, pois é o próprio desenvolvimento – entendido dentro do âmbito do capitalismo neoliberal - que faz proliferar em algum ponto o número de miseráveis. O principlismo híbrido de BC parece enfrentar com sucesso a maior parte das críticas, exceto esta, precisamente a mais importante desde uma perspectiva latino-americana. Essa crítica mais radical não foi feita porque todas as críticas europeias e norte-americanas ao principlismo estão dirigidas ora ao principlismo pleno (da teoria ética deontológica), ora ao principlismo parcial (dos utilitaristas), ou até contra algumas virtudes (das éticas de virtudes) que, pelo seu caráter universal, teriam a força de um princípio.

É precisamente neste aspecto que a BI passa radicalmente por cima de todos esses componentes principlistas presentes nas teorias éticas europeias, em maior ou menor grau, na medida em que elas se mantêm dentro do âmbito da dependência e da dominação.

A questão importante aqui não parece consistir numa falha no conceito de princípio, nem na sua aplicabilidade em casos específicos, mas sim no fato dos autores do principlismo em nenhum momento reconhecerem o problema das diferenças e desigualdades sociais como uma situação a ser seriamente considerada. Trata-se de um conjunto de princípios que deverá ser aplicado por autoridades, que deverá ser aceito sem questionamentos? E em qual tipo de sociedade esse procedimento seria minimamente justo? Parece que as dificuldades de aplicação dos princípios de BC abrigam algo mais do que meras incompatibilidades teóricas.

Nesta linha, a BI é essencialmente anti-hegemônica: pretende elaborar uma bioética comprometida e politicamente engajada. Por isso, seus objetivos não se limitam a criticar o principlismo em seus componentes deontológicos ou utilitaristas ou virtuosos; o caráter radical desta crítica considera que seja qual for a noção de principlismo que se utilize, ela permanece dentro dos quadros da dependência e da dominação. Seu ingrediente mais importante é a ênfase no pensamento crítico como uma tentativa de guiar-se por um fundamento ético de solidariedade que se

define não como um princípio, mas como uma espécie de sentimento moral. Ela se opõe antes de tudo a uma importação acrítica do princípalismo em todas suas formas europeias. Suas críticas estão mescladas aos processos históricos e não busca uma substituição de um princípio “x” por outro, pode-se afirmar que essa proposta pretende dar uma possível ressignificação para alguns conceitos representados nos quatro princípios de BC.

A BI acusa o princípalismo de não ter a necessária flexibilidade para lidar com os conflitos originários das diferenças culturais. O não reconhecimento dessas desigualdades constitui uma barreira que impede a aplicação efetiva de qualquer modalidade de teoria ética que não reconheça de antemão tais desigualdades. Para enfrentar esse problema os autores da BI elaboram uma classificação dos problemas bioéticos em problemas persistentes e emergentes, numa tentativa de identificação das particularidades e dos desafios da bioética nos países com elevados índices de exclusão social.

Os problemas mais graves envolvendo a aplicabilidade do princípalismo parecem estar nas entrelinhas da proposta de BC. O modelo estadunidense tem como pano de fundo um modo de agir ancorado em questões puramente econômicas, ignorando por completo os problemas sociais, como se fossem dissociados da realidade a que se destinam os seus princípios de ética biomédica, ou seja, a teoria não é viável para a América Latina; seu uso implica uma inevitável imposição ideológica.

A crítica dirigida à restrição do uso dos princípios aos problemas da área médica pode ser contestada considerando-se que os autores do princípalismo mostram claramente essa intenção, o próprio título da obra não deixa dúvidas quanto a isso. Mas existe nessa questão em particular o risco de assumir o princípalismo de maneira acrítica. Aceitar as bem elaboradas formulações dos quatro princípios e justificar suas limitações com a já anunciada restrição ao campo da medicina pode ser bastante arriscado. A aparente clareza de intenções dos autores, por exemplo, sua preocupação em deixar claro no título da obra que se trata de um livro de ética médica, pode ser entendida como uma tentativa de forçar a assimilação de procedimentos de forma diplomática; isso pode ser interpretado também como um dos efeitos de um tipo de imperialismo ético que desfavorece qualquer tipo de reflexão.

Entretanto, na perspectiva da BI, o grande risco presente na teoria de BC é que os quatro princípios podem ocultar ou disfarçar questões ainda não resolvidas historicamente e que se refletem em vários contextos, nas práticas da medicina inclusive, pois não é possível admitir como adequada uma teoria que colabora para a institucionalização de uma prática da medicina totalmente desvinculada dos processos sociais. É a partir desse caráter hegemônico do principialismo e contra ele que se formam os pressupostos da BI. Apesar de existirem algumas justificativas para a adaptação do principialismo à realidade das culturas latino-americanas e em especial ao seu uso no Brasil, as críticas feitas pela BI tem um amplo espectro.

Essa reflexão nos leva para a crítica dirigida ao principialismo desde a BI, que considera a origem estadunidense do principialismo como uma de suas maiores dificuldades ou quiçá a dificuldade primordial para a aplicação dessa teoria em países da América Latina. Ao fazer esse tipo de crítica poderia se estar incorrendo na denominada “falácia genética” que, conforme elucida Madsen Pirie (63), p.74; consiste no erro de se supor que a origem de um argumento determina a sua validade; pois não é relevante a origem de uma teoria para validar ou não o seu uso ou para garantir o seu êxito. A respeito desse tipo de falácia, Pirie diz que ela ocorre toda vez que recusamos um argumento ou uma opinião por não gostar da sua origem; é uma falácia porque um argumento deve valer por si mesmo, a sua força ou debilidade não deriva de sua fonte

No caso específico do principialismo essa argumentação se enfraquece na medida em que essa crítica não deve ser considerada apenas do ponto de vista formal. Além das questões epistemológicas e dos problemas de manejo dos quatro princípios, a grande dificuldade a ser enfrentada continua sendo a postura hegemônica do principialismo de BC, aplicar a teoria sem considerar os elementos históricos e culturais. Quando as decisões são tomadas ignorando esses dois fatores, o que comanda as decisões é aquele que detém o poder, e no caso específico dos problemas relacionados a decisões envolvendo ética médica, quem toma as decisões é sempre aquele que detém o poder econômico e todas as derivações dessa desigualdade.

Esta seção tinha se proposto dois objetivos; o primeiro deles era avaliar as críticas da BI contra o principialismo de BC; o resultado foi que enquanto este responde de maneiras bastantes satisfatórias a maior parte das críticas europeias, não consegue responder aquela crítica radical, vinda dos países periféricos, que

questiona radicalmente a sua pretensa universalidade – especialmente na ideia de uma “moralidade comum” – em seu caráter de geradora de excluídos e em seu total silêncio acerca do problema da libertação. O outro objetivo era averiguar se a própria BI conserva ainda elementos principialistas em sua fundamentação.

Como vimos no capítulo um, a BI se fundamenta em um tipo de utilitarismo consensualista; se o utilitarismo é uma das teorias éticas clássicas europeias com base em princípios, seria correto afirmar que, por derivar do utilitarismo, a BI é principialista?

A BI assume um referencial utilitarista consensualista, com traços de uma ética de libertação reconhecidamente influenciados por um pensamento crítico. Mas, devemos lembrar que não é suficiente identificar a Bioética de Intervenção com o utilitarismo e seu princípio que implica um cálculo de consequências e a consideração do interesse de todos os envolvidos. Ao se fazer essa limitação, corre-se o risco de trazer para a prática da bioética um reforço ao caráter homogêneo do princípio utilitarista e com isso assumir algumas das derivações hegemônicas das quais o principialismo é portador. Além disso, a proposta brasileira que aqui analisamos pode reduzir o seu poder de diálogo ao assumir essa classificação de teoria de bases utilitaristas, ainda que seja um utilitarismo moderado. Poder-se-ia dizer que a BI se apropria do modelo utilitarista como um dos mecanismos disponíveis para nortear os processos de tomada de decisão. Existe uma articulação entre ética e política no esforço de repolitizar as questões morais.

Ainda que se declare uma proposta utilitarista, consideramos que seus fundamentos mais fortes estão dentro do próprio contexto a que essa teoria se opõe. Por isso, a Bioética de Intervenção em sua própria dinâmica não se fecha em autodefinições e nem se restringe aos limites dos modelos da ética clássica europeia. Sua formulação oferece espaço de diálogo e tem a possibilidade de articular diferentes discursos na construção de seus marcos teóricos.

A BI na sua forma atual tem elementos que possibilitam classificá-la como um tipo de principialismo parcial. Para fugir dessa nomenclatura, seria necessário abdicar totalmente de uma fundamentação em princípios e recorrer a uma teoria de bases em teorias de virtudes. Com efeito, se o utilitarismo assumido como base teórica não é suficiente para atender a todas as demandas da proposta, qual seria uma alternativa teórica válida para além do acordo consensual e do cálculo de benefícios para a maioria, em um mundo desigual e com escassez de recursos?

Talvez não seja o caso de substituir o utilitarismo, mas de articular seus princípios com outras teorias éticas, preferencialmente teorias de origem latino-americana.

As críticas da BI ao principialismo são pertinentes mas podem ser apresentadas contra outras teorias e não exclusivamente em oposição ao principialismo de Beauchamp e Childress. Poderiam até ser dirigidas a outras teorias que não sejam por definição principialistas, seja no sentido de um principialismo pleno ou de um principialismo parcial, como tentamos demonstrar. Os problemas elencados nas críticas como por exemplo a falta de flexibilidade para resolver problemas em lugares com altos índices de exclusão social; a não consideração dos quatro P's – prevenção, precaução, prudência, proteção; o fortalecimento do princípio da justiça em relação ao princípio da autonomia, etc; são problemas que nenhuma outra teoria poderá ser capaz de resolver plenamente sem criar outros problemas maiores ou equivalentes.

Para enfrentar esses problemas não é preciso sair necessariamente do âmbito dos princípios éticos, ou seja, o problema maior não está presença de princípios e as soluções para as questões levantadas pela BI não seriam menores por uma abdicação aos princípios. Principialismo não se resume a uma noção semântica, é uma noção pragmática. O que se pode buscar é um tipo de principialismo modificado, ou seja, buscar uma mudança na compreensão do seu significado e no entendimento de seu funcionamento, mas não é possível é abdicar completamente o uso dos princípios. Por fim, o modo de aplicação dos princípios se dá de forma autoritária, desigual e pouco flexível, é essa inflexibilidade que serve de âncora para a maioria das situações criticadas pela BI.

Uma das críticas mais importantes feitas ao principialismo desde a América Latina e em especial pela BI aponta para a necessidade de uma maior importância ao princípio de justiça, diante das imensas desigualdades sociais, da fragilidade da maioria em decorrência da pobreza e da lesão constante dos direitos humanos. A questão que se apresenta é: ao acentuar o princípio de justiça uma teoria deixaria necessariamente de ser principialista? Se considerarmos esse princípio em um principialismo estrito, ou seja, um principialismo onde não existe primazia de um princípio sobre outro, a teoria poderia ser ainda principialista, sem dúvida. Nesse caso a crítica não pode ser aplicada alegando que o problema da teoria é ser principialista, mas se poderia dizer, usando outros argumentos, é que uma teoria que não prioriza a justiça é injusta, seja principialista ou não.

Por exemplo, a compreensão de justiça em uma teoria principialista estrita do tipo kantiano pode parecer muito inflexível ou injusta, basta lembrar que a mentira será sempre considerada pelos deontológicos como teoricamente inaceitável, por mais injustas que pareçam as consequências dessa mentira. O principialismo utilitarista não acentua a justiça, essa é considerada como resultado da aplicação ponderada do princípio utilitarista; de maneira que se a crítica for dirigida contra a componente utilitarista de BC, ela não estará correta. Mais uma vez a crítica é feita ao uso de uma teoria em contextos onde existem muitas diferenças sociais, e por isso qualquer interpretação de justiça levará a intermináveis mal entendidos. A proposta de agregar aos seus fundamentos a categoria chamada de solidariedade crítica pode ser entendida como uma tentativa da BI de evitar esses conflitos, cujo maior problema não está na significação de um conceito mas na sua ressignificação quando esta se faz necessária.

As experiências socialistas demonstram que quando a justiça é acentuada a liberdade individual é lesada e a aplicação asséptica do ideal de justiça poderá levar a uma situação em que a própria exigência de justiça será lesada: o caos sempre se instala de alguma forma, e isso se dá com mais frequência quando se busca uma excessiva ordem. Assim, a BI tampouco está livre dos conflitos atribuídos ao principialismo. A solução de problemas sociais e ambientais não implica uma ausência de problemas, mas isso não serve para justificar injustiças cada vez mais presentes nas situações da vida real. Entre o individualismo horizontal e o paternalismo vertical teremos que buscar soluções que se afastem o mais possível de qualquer tipo de universalidade.

Diante do que foi apresentado nesta seção, podemos dizer que a BI poderia ser considerada principialista num sentido parcial, ou seja, um principialismo que utiliza os princípios de forma parcial, que considera os contextos, avalia as consequências e prioriza o diálogo entre as partes envolvidas, apresentando um componente consensual. Se considerarmos o principialismo pleno ou estrito, do tipo deontológico, que usa os princípios de forma vertical e inflexível, com imperativos categóricos para nortear as ações morais, nesse caso a resposta é que a BI não pode ser classificada como uma teoria principialista.

Mas o ponto em que a BI parece realmente anti-principialista, é sua atitude de colocar a pobreza e a discriminação no campo dos problemas bioéticos, e nesse ponto a oposição ao principialismo é radical. Essa mesma alusão a problemas de

exclusão leva a BI a assumir outro tipo de princípalismo, desta vez subordinado a uma exigência ética de emancipação. Esta crítica radical contra o princípalismo não foi feita por nenhum dos críticos europeus: o problema da miséria ou da exclusão não se resolve pela inclusão e pelo desenvolvimento, é o próprio desenvolvimento que faz proliferar em algum ponto o número de miseráveis e as soluções inclusivistas e progressistas não são um mecanismo suficiente para combater essa desigualdade; é necessário que ocorra uma revolução social efetiva, e nossa tarefa deve ser tentar compreender essa configuração. Isto nos leva para nosso último assunto: até que ponto o compromisso com a libertação afasta a BI do princípalismo?

3.3 Sairia a BI do âmbito do princípalismo ao buscar suas bases teóricas na Ética da Libertação?

Vimos no capítulo um que a BI se auto-define como uma proposta utilitarista, embora não se apresente como uma teoria pronta, comprometida com um modelo específico de teoria ética. Também ficou demonstrado no decorrer de nossas argumentações a este respeito (capítulos um e o presente) que o utilitarismo, mesmo parcial e crítico, não é suficiente para responder a todas as pretensões da BI, visto que ela pretende ser uma reação ao imperialismo hegemônico dos países centrais e seus objetivos são mais abrangentes que um mero cálculo de consequências e do consenso entre as partes.

Se a BI for utilitarista, deverá tratar-se de um utilitarismo modificado, no sentido da BI ser uma teoria com bases utilitaristas mas também uma bioética de resistência ao domínio hegemônico, contrária à importação acrítica de teorias éticas estrangeiras (entre as quais se encontra o próprio utilitarismo); a BI pode ser vista como uma proposta voltada para o combate à exclusão, como uma bioética emancipadora. Wanderson Flor do Nascimento, em sua tese de doutorado "Por uma vida descolonizada", dirigiu uma incisiva crítica construtiva a BI na sua peculiar utilização do referencial utilitarista (64), p.84-94.

Na seção anterior, foi possível classificar BI como um tipo de princípalismo parcial, ou seja, no que se refere à sua fundamentação teórica de base utilitarista, seria uma teoria princípalista. Entretanto, a identificação de suas principais

categorias (combate à exclusão, emancipação, anti-hegemônica) nos permite afirmar que a BI não tem seus marcos teóricos engessados ou comprometidos de forma irreduzível com essa ou aquela teoria ética; é uma proposta que se reconhece como um processo em construção e, em certo sentido, ainda busca suas referências teóricas de forma a atender seus objetivos e assegurar suas diretrizes.

Diante dessa flexibilidade, já nos perguntamos antes sobre a possibilidade de uma alternativa teórica válida para a BI que pudesse remover essa teoria dos quadros principialistas. A primeira alternativa que se apresenta, dentro do contexto das éticas europeias, é alguma versão da ética de virtudes, visto que nesses modelos teóricos não existe sequer a possibilidade de cair numa postura principialista, devido à ausência de princípios. Entretanto, acreditamos que as éticas da libertação latino-americana, na linha de Enrique Dussel, seriam mais condizentes com a BI, especialmente pelos motivos emancipadores presentes em ambas teorias e totalmente ausentes das éticas de virtudes. Por isso, nesta última seção, propomos uma possibilidade de interação da BI com as éticas da libertação, mais especificamente com a teoria ética anti-hegemônica de Enrique Dussel, no sentido da busca de uma base teórica da BI numa ética da libertação. Entretanto, a questão é a seguinte: esta aproximação da BI de alguns dos pressupostos e categorias da Ética da Libertação, implicaria uma consequente ruptura BI com o principialismo? Para tentar responder a essa questão retomaremos brevemente alguns dos principais identificadores da Ética da Libertação (tal como expostos no capítulo um da presente tese), e em seguida tentaremos verificar se a ética dusseliana está totalmente distanciada de qualquer tipo de principialismo.

As éticas da Libertação, e mais especificamente a teoria de Dussel, que apresentamos como uma possível interlocutora da Bioética de Intervenção e do pensamento ético brasileiro em geral, é uma denúncia de totalidades fechadas e uma ferramenta que pode contribuir para os esforços de transpor a dominação em todas as suas formas. Seus principais identificadores são a interculturalidade, o combate à exclusão em uma perspectiva libertária, o discurso anti-hegemônico e uma crítica generalizada às éticas clássicas europeias. Estas éticas de libertação estão fortemente comprometidas com a denúncia de exclusão dos países periféricos por parte dos países hegemônicos. Essa exclusão se deve, em grande parte, às atitudes dos que podemos denominar “subopressores”, representados pelas elites nacionais a serviço da exclusão e que impedem a libertação.

Em nosso país, a filosofia da libertação e a teologia da libertação, em certo momento, se confundiram, e são, em certos âmbitos, igualmente ignoradas. Isso acontece por razões políticas e religiosas, e também discursivas, em torno de certas palavras que carregam diferentes significados. No caso da própria palavra “libertação”, considera-se problemática a tradução do espanhol “liberación” para identificar o núcleo deste modelo ético. As dificuldades ligadas a esse (des)entendimento podem ser rastreadas nos registros das conquistas e nos caminhos traçados no território da chamada América Latina; principalmente para nós brasileiros, um povo formado por várias etnias, a palavra “libertação” está diretamente ligada a formas de opressão e escravidão; ao se pronunciar tal palavra na língua portuguesa do Brasil ela se vincula inevitavelmente com o tabu da exclusão social determinada pela cor da pele; um fato invisível da história do Brasil, onde, segundo dizem figuras ilustres, a escravidão praticamente não existiu.

Na ética da libertação a proposta consiste em libertar-se de um modelo de pensamento essencialmente viciado pela alienação própria de toda cultura colonial: é uma forma de pensar a realidade a partir de duas perspectivas; uma delas procura pensar a realidade como uma mera repetição superficial; a outra é consequência da primeira: assumir o pensamento europeu como se ele fosse nosso resulta em aceitar como realidade a realidade do dominador. A isso Dussel chama de pensamento anautêntico; um pensamento que não tem originalidade suficiente e se apresenta como uma repetição acrítica. Reconhecer isso é o ponto de partida para a construção de uma *práxis* libertadora, e será esse esforço de autenticidade que permitirá interromper o engano de identificar o pensamento estrangeiro com a educação e, mais grave ainda, conceber o educar como uma forma de domesticação.

Esse ponto de partida será inevitavelmente o pensamento europeu aprendido; não será um pensamento dialético; seu compromisso será com a realidade do povo em que esse pensamento surgiu; será, portanto, um pensamento dos oprimidos a partir da própria opressão, e o maior desafio da proposta dusseliana será encontrar uma nova forma de pensar considerando o antigo. Nesta seção, a nossa ideia é indagar se fundamentos filosóficos retirados desta teoria serão suficientes para remover teorias como a Bioética de Intervenção dos quadros principialistas.

Podemos reconhecer na proposta de Dussel dois grandes desafios: o primeiro é descobrir um caminho que possa ser traçado na própria *práxis* libertadora do povo

latino-americano para além dos marcos da modernidade europeia e da dependência cultural. Dussel pretende uma formulação conceitual de um modelo de libertação concreta e histórica, exigida por um povo empobrecido e explorado. O segundo desafio será compreender a linguagem dos conceitos e a sua constituição inadequada e estrangeira para uma linguagem da libertação, que representa uma realidade interpretada e não a mera repetição de conceitos e uma suposta erudição suficiente em sua própria estranheza. A linguagem que se aceita como tradicional e quase inquestionável é, de fato, uma ideologia que oculta a realidade de um continente, de um país, de vários povos submetidos a realidades históricas semelhantes.

A estratégia para desarmar e desarticular essa lógica de um pensamento e uma linguagem ditados pelos filósofos clássicos europeus é tentar abrir brechas na fortaleza desses conceitos. A importância dessa estratégia ficou evidenciada no primeiro capítulo deste trabalho, ao se apresentar as diferentes noções de princípio, e no capítulo seguinte, onde procuramos identificar as bases teóricas para diferentes tipos de principialismo. É fundamental para uma bioética crítica latino-americana esse tipo de compreensão, se não para dissipar todas as dúvidas e dificuldades, ao menos para evitar ficar preso a um emaranhado de críticas pensadas e elaboradas em outro hemisfério; o que mais interessa para a bioética brasileira em particular, por sua epistemologia em construção, é buscar um pensamento que possa reforçar teoricamente seus pontos de vista.

Qual seria então o fundamento de uma ética que pretende superar esses modelos clássicos europeus? A resposta de Dussel para essa difícil questão é que nossa compreensão da ética não deve ser apenas teórica, ela deve também ser existencial na forma de uma *práxis*. Para Dussel, começar a existir é passar a encarregar-se do próprio ser, é ser responsável, alguém que “responde” diante de algo e não que responde a algo. Essa é, segundo Dussel, a diferença entre o homem e os outros entes; o homem não é simplesmente, ele tem seu próprio ser sob a sua compreensão: meu ser é o que eu sou, o ser do homem é o que o homem é; ele não é apenas mais um ente disponível. Pode-se pensar que Dussel pretende entender esses conceitos de “ser” e “ente” pensados fora do ambiente da metafísica, ou melhor dizendo, fora de uma metafísica clássica moderna. A compreensão do ser que nos apresenta é bem mais compatível com as questões da bioética (vida/morte/morrer), um ser que se compreende a partir da compreensão da

sua própria finitude. A existência como modo de ser é em si finitude, e como tal ela só é possível quando fundada na compreensão do ser. Seria impossível tratar aqui dessa questão em toda sua importância na estrutura da teoria da libertação; o que pretendemos aqui de forma bastante abrangente é vincular essa ideia dusseliana da fragilidade a que estamos igualmente submetidos diante da consciência/certeza da morte, das incertezas que nos definem como seres humanos; e esta é sem dúvida uma questão central para a bioética.

A fundamentação teórica da BI – e das bioéticas latino-americanas em geral – não deverá necessariamente se limitar aos modelos clássicos europeus; tampouco será uma contribuição significativa criticar esse ou aquele conceito de princípio, apontar falhas para uma definição de autonomia, etc, se não buscarmos uma fundamentação ética que seja capaz de coexistir com a nossa situação de vida, e essa é antes de tudo vivida e por isso impensada. As situações sempre são diversas e não será um princípio mais ou menos flexível que delimitará os horizontes de uma Bioética de Intervenção. As éticas da libertação parecem constituir um referencial teórico muito mais promissor para bioéticas latino-americanas, e brasileiras em particular.

A exclusão, principal alvo de crítica de uma ética da libertação, constitui a estrutura mesma da sociedade através da geração de vítimas. A ética da libertação tenta ser uma ética descolonizadora, inserida numa filosofia da existência que busca fazer-se a si mesma, na busca da sua própria emancipação. A proposta da ética da libertação, segundo o autor, não parte da filosofia para interpretar o cotidiano, mas, pelo contrário, parte da cotidianidade em direção à filosofia. Dussel defende a sua proposta ética a partir do cotidiano porque a totalidade da nossa experiência está situada dentro de um horizonte e faz com que tudo que se encontre no mundo individual seja compreensível para nós. Essa é a forma de compreender o mundo a partir de um ponto de vista que já foi imposto pelo dominador.

De acordo com Dussel, existem duas maneiras de se dizimar culturas: a primeira são as guerras explícitas; a segunda é a submissão dos sobreviventes à uma totalidade dominadora; por isso, ao buscar alternativas e soluções para os nossos problemas morais, não vamos encontrar a saída no pensamento europeu; fomos totalizados como coisas em um pensamento ético que não tem sua origem nos povos oprimidos; a saída desta situação deve ser encontrada pelos próprios oprimidos. O mais importante neste processo é a passagem de um existencial

cotidiano não crítico, que abarca a totalidade da experiência da vida vivida, para uma existência crítica; e o mais inovador dessa proposta é que a mudança se dará a partir do cotidiano, porque é nele que cada pessoa vivencia seu próprio mundo. É do horizonte desse mundo que avançam em nossa direção as coisas externas a nós; esse limite é ao mesmo tempo a condição de possibilidade de sermos afetados pelas coisas externas, além do nosso muro, da nossa cidade, do nosso país. A ética da libertação constitui o que Dussel chama de contra-discurso, quer dizer, contra o discurso da Modernidade eurocêntrica, baseada no progresso e no desenvolvimento.

Como vimos no capítulo dois, Dussel considera que as éticas deontológicas são muito abstratas e indiferentes ao que possa ser considerado como a felicidade humana, ou seja, elas estão fundamentadas no dever e se estruturam com esse propósito, estão nesse sentido distanciadas da vida. Contra os utilitaristas, a principal acusação é limitarem a felicidade apenas aos dominadores e a justiça ser concebida apenas nos termos de uma correta distribuição de bens. No caso das éticas das virtudes, estas poderiam carregar em si uma possibilidade de violência, se considerarmos que uma virtude imposta a uma comunidade em que não encontre nenhum significado ético originário, não seria realmente uma virtude, pois estas devem estar enraizadas nos hábitos e na educação, seriam como uma herança e jamais uma imposição estrangeira, ainda que justificada. Em suma, as éticas europeias, desde a perspectiva das éticas da libertação, são éticas que tendem a manter e justificar a dependência e a exclusão. Para Dussel, a mera existência de vítimas já se configura como algo eticamente mau; e onde existam vítimas existe a obrigação ética de transformar a realidade.

Se as éticas de libertação são totalmente contrárias as éticas clássicas europeias, em particular das principialistas, pareceria evidente que a BI, ao buscar fortalecer suas bases teóricas nas éticas de libertação, teriam a chance de sair do âmbito do principialismo. Ou, pelo contrário, seria correto dizer que ainda se pode reconhecer nessas éticas alguns traços das éticas clássicas europeias e algum tipo de principialismo? Em nossa recapitulação da teoria dusseliana, vimos que as críticas, apesar de muito fortes e pontuais, não são suficientes para afetar o uso dos princípios, já que estes também estão presentes na ética da libertação. Em primeiro lugar, existe um princípio geral de manutenção e desenvolvimento da vida; também apresentam-se princípios materiais, ainda que não sejam tão rigorosos como os

princípios de uma ética do tipo deontológico e nem tenham uma forma tão esquematizada como as éticas do tipo consequencialista. Por fim o principal, o “princípio de libertação”, que exige reagir contra a situação de dependência. Aqui se constata de maneira evidente a presença de princípios na ética dusseliana; mas, como sabemos, a mera presença de princípios não torna uma teoria principialista.

Para averiguar com mais clareza essa questão, teremos que retomar os tipos de principialismo que já identificamos na seção anterior. Vimos que existe o principialismo estrito, aquele que funciona de acordo com um método dedutivo e inflexível. Também identificamos o principialismo pleno das éticas deontológicas, o principialismo parcial das teorias utilitaristas e o que convencionamos chamar de principialismo nulo das éticas de virtudes. Para saber se as éticas da libertação podem ser classificadas ou não como principialistas, será necessário ver qual a utilização e a força dos elementos deontológicos utilitaristas e virtuosos presentes na proposta ética de Dussel.

A questão que tentamos responder, ou seja, se a teoria ética de Enrique Dussel pode ser classificada de principialista parece nos levar para uma resposta afirmativa, se considerarmos que não fica tão claro em uma primeira análise se de fato Dussel rompe radicalmente com as éticas clássicas que está criticando. Em uma análise mais direcionada, podemos perceber que existem algumas coincidências com as éticas deontológicas. Por exemplo, Dussel não parece discordar dos kantianos em suas considerações sobre a autonomia; também concordam no valor universal da vida e ambas consideram que a beneficência está fora da esfera do simples dever, implicando um sentimento de colaboração. Também é possível reconhecer alguns pontos de concordância entre a proposta de Dussel e o utilitarismo; por exemplo, na noção de uma liberdade limitada pela liberdade dos outros, na preocupação acentuada com o bem estar da maioria, na necessidade de se estabelecer algumas regras intermediárias que facilitem a aplicação de princípios e uma justiça controlada pelo princípio do bem estar da maioria.

Se recorrermos ao nosso referencial teórico conforme exposto no capítulo dois e ao modelo de ética médica de BC, podemos também pensar que a teoria de Enrique Dussel é um tipo de proposta mista, que assimila elementos deontológicos e utilitaristas, eventualmente algum referencial retirado das éticas de virtudes, na proporção exigida pelo contexto da intenção emancipatória norteadora. Mas é exatamente nesse ponto que essas propostas se diferenciam radicalmente. Como já

indicamos, a Ética da Libertação se constitui a partir da análise de situações de exclusão e de possibilidades de emancipação muito diferentes do que se pratica em outros modelos que também colocam um acento no problema da exclusão. No caso das éticas de libertação, o enfrentamento dessa questão implica em reconhecer questões culturais ligadas com a igualdade das vítimas da exclusão, no sentido de reconhecê-las como membros efetivos da comunidade, e não como marginalizados. Por isso é uma proposta totalmente diferente e em completa oposição às éticas europeias e as suas derivadas, visto que estas são éticas de uma totalidade dominadora e excludora, não importando as divergências pontuais que possam existir entre éticas deontológicas, utilitaristas ou de virtudes; todas elas são, na perspectiva de Dussel, éticas de exclusão.

Portanto, a aproximação e as semelhanças da proposta de Dussel com as éticas clássicas europeias é apenas aparente. Toda a reflexão europeia e estadunidense é construída em um viés assistencial e distributivo. Todas essas teorias estão cingidas a uma totalidade excludora, não existindo uma preocupação em criticar estruturalmente essa totalidade de forma a alcançar os que estão de fora, os excluídos radicais. Por isso, as éticas europeias, principialistas ou não, apenas se ocupam em dar uma assistência mínima aos pobres que estão dentro dessa totalidade; essas teorias simplesmente tendem a destituir de humanidade aqueles que não são alcançados por seus mecanismos assistenciais.

Os excluídos radicais são os famintos, ou seja, a grande maioria da humanidade, e são eles que tornam possível essa totalidade que os ignora. A libertação desses excluídos externos da qual se ocupa a Ética da Libertação não se deixa captar pelos significados de “liberdade” e “autonomia” de uma teoria de viés kantiano ou utilitarista, porque essas ideias são possíveis apenas porque a maioria da humanidade permanece excluída. Por isso, podemos dizer que a teoria de Dussel não é principialista no mesmo nível que o principialismo europeu, ainda que utilize princípios.

Poderíamos admitir um principialismo no nível do princípio material da vida e do princípio libertação, um principialismo que dirige uma crítica radical contra principialismos deontológicos e utilitaristas, e essa não seria uma consequência de críticas pontuais. A verdadeira diferença é que o principialismo emancipador presente na perspectiva dusseliana seria totalmente oposto aos principialismos clássicos europeus que contribuem para a manutenção da situação de dependência.

Se as éticas de libertação, apesar de conservarem na sua estrutura teórica fortes componentes principialistas, não podem ser identificadas como principialistas no sentido clássico, elas se separam fortemente desses modelos e não existe uma possibilidade de classifica-las como teorias principialistas no mesmo sentido que as teorias principialistas hegemônicas, como esperamos ter conseguido demonstrar nesta última seção. Assim, retomando o nosso fio, podemos agora afirmar que a BI, no caso hipotético de assumir algumas categorias da teoria ética de Enrique Dussel, não sairia âmbito do principialismo ético usual a não ser adotando o tipo de principialismo emancipador formulado pelas éticas da libertação.

Esperamos ter apresentado elementos que nos permitam afirmar que a BI, acrescida de elementos da Ética da Libertação, estaria mais bem instrumentalizada para justificar sua oposição ao específico principialismo de BC. Acrescentaríamos ainda, que a BI, pelo seu caráter emancipatório, estaria melhor fundamentada na medida que se distanciasse de propostas que procuram promover apenas uma inclusão progressiva dos excluídos, como seria o caso do utilitarismo e outras teorias éticas europeias com intenções de reforma social.

Por fim, a resposta mais pertinente para a pergunta feita no início desta seção poderia ser a seguinte: ao buscar suas bases teóricas na Ética da Libertação a BI sairia forçosamente do âmbito de um principialismo europeu excludente e daria maior acento a um tipo de principialismo que reconhece as vítimas da exclusão como membros efetivos da comunidade; teria, nesse caso, que trocar as propostas de inclusão por propostas de transformação estrutural profunda dentro de um contexto libertário não assistencialista.

CONCLUSÕES

Neste texto final, nos dedicaremos a verificar se a questão central deste trabalho, em que se indaga se o princípalismo de BC pode ser considerado como um corpo de conhecimento ético intelectualmente rigoroso e, sobretudo universalmente aplicável em culturas diversas, como por exemplo, na América Latina, foi respondida de maneira satisfatória. Entretanto, não nos parece possível apresentar para esta importante e ampla pergunta uma resposta única capaz de abarcar todas as implicações presentes nas entrelinhas desta proposta central, levando-se em conta as particularidades que envolvem o tema. Diante disso, estas conclusões serão apresentadas em dez itens, como segue:

Inicialmente, nos ocupamos em apresentar as diferentes noções de princípio, motivados por uma necessidade de ampliar nossas discussões a este respeito na literatura bioética, cujos textos frequentemente aludem ao tema, mas não se indaga demoradamente sobre o seu significado, talvez por parecer algo óbvio e pouco digno de uma reflexão mais demorada. Nesta tese, ao se fazer um estudo mais pormenorizado do significado histórico e conceitual da noção de princípio construída ao longo da história da filosofia, concluimos que tanto nas teorias éticas clássicas europeias quanto nas latino-americanas como a de Enrique Dussel, existem diferentes noções de princípio, e que qualquer discussão sobre princípios deve levar em conta inicialmente esta pluralidade.

Uma segunda conclusão nos leva a aceitar que, diante das diferentes noções de princípio, o princípalismo também se diz de várias maneiras. De acordo com os resultados obtidos no estudo aludido no ponto anterior, seria conveniente que a bioética passasse a entender a noção de princípio e, sobretudo de princípalismo, em toda a sua diversidade, abrindo um espectro maior de sentido, não se limitando a

vincular esse significado apenas à teoria de BC. Esta diversidade de significados tem implicações teóricas importantes; uma teoria pode ser principialista em um sentido e não sê-lo em outro; neste contexto, o principialismo bioético de BC seria um principialismo no meio de uma ampla gama de possíveis principialismos.

Deste pluralismo se desprende uma terceira conclusão: nessa pluralidade, existem principialismos mais fortes, dedutivos e inflexíveis, e principialismos parciais, mais flexíveis. Portanto, não se pode falar simplesmente de principialismos; além disso, é difícil afirmar que tenha existido alguma vez uma única teoria principialista forte, estritamente dedutiva e inflexível. Percebe-se, pelo contrário, uma tendência atual das teorias se tornarem cada vez mais flexíveis, mais históricas, mais políticas, como esperamos ter conseguido demonstrar nesta investigação.

Uma quarta conclusão nos leva a considerar que BC, no que se refere às críticas feitas ao seu principialismo, conseguem responder a maior parte delas com argumentos bastante razoáveis. No que se refere às dificuldades na definição da noção de princípio, a falta de bases teóricas sólidas, aos conflitos entre princípios e aos problemas com a aplicabilidade dos mesmos, os autores tem argumentos fortes para se defenderem e não estão em nenhum momento vulneráveis ou desprotegidos em relação aos seus mais obstinados críticos. O que foi possível perceber em nossa análise das críticas é que os autores se esforçam para se manterem abertos ao diálogo. Também nos parece que apesar de serem bem contundentes, as críticas não afetam a estrutura da proposta do principialismo de BC; apesar das aparentes concessões e da flexibilidade típica das teorias mistas, não se reconhece no conjunto da obra nenhuma mudança substancial.

Entretanto, o ponto que nos parece ser verdadeiramente grave é a crítica contra a pretensão de universalidade, atrelada a uma possível “moralidade comum”. Para essa crítica em particular, nossa quinta conclusão é que os autores não têm respostas convincentes para as críticas de uma possível universalidade de seu projeto. Esta é uma crítica bem colocada, já presente no contexto europeu, contra a qual, a nosso ver, eles não têm respostas plausíveis. Ao assumir uma perspectiva mais distanciada do universal kantiano e acenarem para uma proximidade com as éticas das virtudes, os autores não conseguem enfrentar os argumentos contrários de maneira convincente.

As críticas latino-americanas acentuam esta crítica contra a pretensão de universalidade do principialismo, já feita pelos europeus, e a levam mais longe. Esta

é a nossa sexta conclusão: todas as críticas anteriores dirigidas ao falso universalismo se movimentam dentro de uma sociedade cujas bases não são contestadas, ou seja, se ocupam com os excluídos internos ao sistema, apresentam propostas de revisão dos quatro princípios com o objetivo de atender as vítimas que não são indispensáveis para se manter o *status quo* de opressão e desigualdade. Nenhuma dessas críticas vindas de Europa ataca diretamente as bases da sociedade, mas são elaboradas na perspectiva verticalizada e desigual que admite que as vítimas são a condição de possibilidade da existência das sociedades nos moldes europeus e estadunidenses. Algumas éticas latino-americanas – notadamente a ética da libertação de Dussel – criticam as bases mesmas da criação de vítimas, enquanto que as críticas feitas dentro do contexto do pensamento ético europeu, ao criticar as pretensões de universalidade do princípalismo, apenas apresentam como solução outros universalismos mais flexíveis.

Na perspectiva latino-americana, a grande novidade é que se reconhece que é a pobreza que faz a sociedade funcionar, ainda que a Europa e os países hegemônicos pretendam resolver o problema dos excluídos, há certos níveis de excluídos que irão permanecer forçosamente nesta condição; constatamos que o próprio sistema gera as suas vítimas, e essas vítimas não são o objeto de atenção das críticas originárias do contexto europeu e estadunidense. Nestas propostas, procura-se atender as necessidades das vítimas internas ao sistema; entretanto, as vítimas externas a este, ou seja, as vítimas produzidas pelo próprio sistema, não tem sua existência reconhecida como parte de uma comunidade. Portanto, é neste sentido que nossa sexta conclusão aponta para um fortalecimento desta crítica ao universalismo em relação ao que entendemos nesta pesquisa como um falso universalismo hegemônico.

Além dessas seis conclusões, este trabalho nos permitiu averiguar alguns aspectos referentes ao projeto da Bioética de Intervenção. No que diz respeito às críticas da BI contra o princípalismo de BC, pode-se constatar como uma sétima conclusão que, decorrente do dito na conclusão quatro, os autores do princípalismo conseguem responder de maneira aceitável as críticas feitas à sua teoria por BI, na medida em que esta insista nas questões da aplicabilidade dos princípios, mais especificamente na questão de uma possível hierarquização culminada pela primazia do princípio de autonomia, seja na questão referente as suas bases teóricas. Isto nos leva a concluir que enquanto a BI insistir nas críticas desses

problemas, suas críticas não serão suficientes para destituir a primazia do principlismo e a sua presença e prevalência no contexto biomédico brasileiro. Entretanto, ao insistir e radicalizar as críticas contra a proposta de uma “moralidade comum” ou de um pretenso universalismo, a BI se fortalece na medida em que se aproxime das críticas latino-americanas.

Nossa oitava conclusão nos leva a considerar que não fica claro até que ponto a BI dá o passo para sair de um posicionamento reformista negociado para o libertário e emancipador pleno. O que se pode verificar nas críticas feitas ao principlismo pela BI é que elas ainda aceitam a distinção entre países desenvolvidos e subdesenvolvidos, e parecem reforçar seus argumentos em defesa de um desenvolvimento e crescimento dos países pobres, do fortalecimento do poder do Estado, etc, todas estas categorias postas em questão nas propostas éticas libertárias de origem latino-americana. As críticas da BI parecem ainda elaboradas em uma perspectiva construtiva, sem ataques frontais ao sistema vigente. Defendemos a ideia de que, na medida que a BI assumir as categorias de uma ética libertária, como o exemplo da teoria de Enrique Dussel, suas arguições ao principlismo serão mais pertinentes. Retomando a nossa terceira conclusão, podemos considerar que talvez uma transição radical não seja do interesse da BI. Também é coerente com nossas conclusões anteriores admitir a possibilidade da BI se configurar como um tipo de teoria mista em que se justifique tanto a permanência de categorias europeias (notadamente utilitaristas, como veremos na conclusão nona) quanto o acréscimo de categorias libertárias.

Diante dessas considerações, passamos a nona conclusão, a respeito da presença de elementos principlistas na própria BI. Nossa opinião é que, na medida em que a BI permanecer afirmando as suas bases utilitaristas ainda se manterá atrelada ao um tipo de principlismo brando europeu, dado que o utilitarismo é claramente uma teoria principlista no sentido europeu; pelo contrário, na medida em que o utilitarismo passar a ser criticado, a BI se afastará desta possibilidade. Enquanto a BI insistir nas suas críticas tendo como referência as categorias utilitaristas assumidas como parte da sua proposta, suas críticas não serão suficientes para destituir a primazia do principlismo e sua presença e prevalência no contexto biomédico brasileiro. Na medida em que a BI assumir as categorias de uma ética libertária, como o exemplo da teoria de Enrique Dussel, suas arguições ao principlismo serão mais pertinentes e suas categorias se afastarão cada vez mais

do utilitarismo preferencialista, modelo ético com o qual se identifica na maioria de seus textos. Desta forma, a BI se tornará argumentativamente mais forte diante do principialismo de BC e principialismos éticos europeus, deixando de lado exposições de fácil refutação e com isso dando-lhes mais força argumentativa e política.

Entretanto, como já foi dito em nossa segunda conclusão, o principialismo se diz de muitas maneiras. Por exemplo, vimos no decorrer de nossa investigação que a teoria de Dussel também utiliza princípios ainda que os utilize de maneira branda. Aqui estamos diante de um fato curioso: mesmo que a BI se afaste do principialismo europeu e se apóie nas categorias das éticas de libertação, ficará ainda dentro da influência de um principialismo não europeu, ainda que revolucionário e libertador; ainda manterá, por exemplo, princípios como o da autonomia, mas agora será uma autonomia libertadora, e assim com os outros princípios: uma beneficência emancipadora (e não meramente caridosa), uma justiça emancipadora (e não meramente distributiva), etc, perspectivas muito diferentes das assumidas pelas éticas dos países hegemônicos.

Na base dessas considerações, a nossa décima e última conclusão nos leva a pensar que aproximar a BI das éticas de libertação não implica necessariamente em sair do principialismo, se agora o entendermos de maneira plural, no sentido exposto em nossa segunda conclusão. De fato, a teoria de Dussel apresenta certa estrutura principialista, ainda que seja um principialismo emancipador onde os princípios existem em função da libertação; constatamos, assim, que a teoria de Dussel não se livra dos princípios, mas os transporta a um nível libertador. Podemos concluir então que, se existem muitas formas de principialismos, tanto a BI quanto as propostas hegemônicas, como por exemplo a teoria mista de BC, forçosamente se enquadram em certos tipos de principialismo; neste sentido, mesmo que a BI se encaminhe para as éticas de libertação, ao ser este um modelo que também se fundamenta em princípios, continuaria em algum sentido dentro de um contexto principialista.

Após a listagem de nossas conclusões, queremos acabar esta tese com uma reflexão de caráter geral. Se os nossos raciocínios nesta tese forem corretos, então o que haveria não seria necessariamente um conflito entre teorias com princípios e teorias sem princípios, mas um conflito entre diferentes formas de assumir os princípios; o que existe na verdade seria uma luta entre vários tipos de principialismo. Mas podemos talvez pensar que o que se convencionou chamar de

“princípios” pode ser entendido como um tipo de exigência muito básica: exigência de autonomia, exigência de beneficência, exigência de justiça. Estas exigências como tais parecem possuir certo caráter universal, mas que poderia se apresentar em outro formato que não o formato principiológico; seriam exigências que os princípios veiculam e que são essenciais e inegociáveis, um tipo de exigência abstrata que se concretizaria nos princípios. Neste sentido, seriam anteriores aos princípios e não teriam uma origem ética, seriam exigências vitais e os princípios seriam uma mera formulação de tais exigências. No sentido desta especulação, a persistência dos princípios que esta tese assinalou seria, na verdade, uma persistência dessas exigências vitais.

REFERÊNCIAS

1. Beauchamp T, Childress J. Princípios de Ética Biomédica. São Paulo: Edições Loyola; 2002. 574 p.
2. Dussel E. Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão. São Paulo: Editora Vozes; 2002. 671 p.
3. Albuquerque A. Bioética e Direitos Humanos. São Paulo: Edições Loyola 2011. 245 p.
4. Declaração Universal Sobre Bioética e Direitos Humanos, (2005).
5. Alexy R. Teoria dos Direitos Fundamentais. São Paulo: Editora Malheiros; 2012. 669 p.
6. Frankena W. Ética. São Paulo: Zahar Editores; 1981. 143 p.
7. Aristóteles. Ética à Nicômaco São Paulo: Editora Nova Cultural; 1996. 320 p.
8. MacIntyre A. História de la ética Barcelona2006.
9. Neri D. Filosofia Moral - Manual Introdutivo. São Paulo: Edições Loyola; 2004. 253 p.
10. Hare RM. A Linguagem da Moral. São Paulo: Editora Martins Fontes; 1996. 220 p.
11. Hare RM. Essays on Bioethics. Oxford: Claredon Press; 1993. 306 p.
12. Neves MdCP, Osswald W. Bioética Simples. Lisboa: Editora Verbo; 2007. 299 p.
13. Llerena VMG. De la bioética a la biojurídica: el principialismo y sus alternativas. Granada: Editorial Comares; 2012. 230 p.
14. Beauchamp T, Childress J. Principles of biomedical ethics. New York: Oxford University Press; 2013. 459 p.
15. Cluser D, Gert C. A critique of principlism. Journal of Medicine and Philosophy. 1990;15:229-36.
16. Gert B, Culver C, Cluser D. Principlism: Bioethics a return to fundamentals. New York: Oxford Universal Press; 1997.
17. Kant I. Fundamentação da Metafísica dos Costumes. São Paulo1980. 162 p.
18. DeGrazia D, Mappes T. General Introduction in Biomedical Ethics. New York2001.
19. Walker T. What principlism misses. Journal of Medical Ethics. 2009;35:229-31.
20. Karlsen JR, Solbakk JH. A waste of time: the problem of common morality in Principles of Biometical Ethics. Journal of Medical Ethics. 2011;37:588-91.
21. Gracia D. Hard times, hard choices: founding bioethics today. Bioethics. 1995;9:192-206.
22. Garrafa V, Kottow M, Saada A. Bases conceituais da bioética: enfoque latino americano. São Paulo2006. 286 p.
23. Kottow M. Bioética prescritiva. A falácia naturalista. O conceito de princípios na bioética. In: Global, editor. Bases conceituais da bioética: enfoque latino americano. São Paulo2006. p. 25-45.
24. Neira H. America latina y bioética. In: Colombia UNd, editor. Diccionario latinoamericano de bioética. Bogotá2008. p. 156-8.
25. Mainetti JA. Medical Ethics. History of the Americas: Latin America. In: Macmillan, editor. Encyclopedia of Bioethics. New York1995. p. 1639-49.
26. Garrafa V, Porto D. A influência da Reforma Sanitária na construção das bioéticas brasileiras. Revista Ciência e Saúde Coletiva. 2011;16:719-29.

27. Garrafa V. Multi-inter-transdisciplinaridade, complexidade e totalidade concreta em bioética. In: Global, editor. Bases conceituais da bioética: enfoque latino americano. São Paulo2006. p. 73-91.
28. Garrafa V. Da bioética de princípios para uma bioética interventiva. Revista Bioética. 2005;13:125-34.
29. Garrafa V, Porto D. Bioética de intervenção. In: Colombia UNd, editor. Diccionario latinoamericano de bioética. Bogotá2008. p. 161-4.
30. Nascimento Wfd, Garrafa V. Por uma vida não colonizada: diálogo entre bioética de intervenção e colonialidade. Revista Saúde e Sociedade. 2011;20-2:287-99.
31. Schramm FR. Bioética de proteção: ferramenta válida para enfrentar problemas morais na era da globalização. Revista Bioética. 2008;16:11-23.
32. Pessini L. Prefácio. In: Loyola, editor. Princípios de Ética Biomédica. São Paulo2002. p. 10-1.
33. Gilon R. Defending the four principles approach to biomedical ethcs. Journal of Medical Ethics. 1995;21:323-4.
34. Dall`Agnol D. Bioética: princípios morais e aplicações. Rio de Janeiro2004.
35. Marcondes D. Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein. Rio de Janeiro2005.
36. Kant I. A metafísica dos Costumes. São Paulo2008.
37. Kant I. Crítica da razão pura. Lisboa1997.
38. Kant I. Crítica da razão prática. São Paulo2003.
39. Baron M. Kantian Ethics. In: Publishers B, editor. Three Methods of Ethics. Oxford1997. p. 32-64.
40. Borges MdL. Felicidade e Beneficência em Kant. Revista Síntese. 2003;30:203-15.
41. O`Neill O. La ética kantiana. In: Alianza, editor. Compendio de Ética. Madri2004. p. 254-9.
42. Paton HJ. The categorical imperative - an study in Kant`s moral philosophy. Philadelphia1971.
43. Lebrun G. Uma escatologia da moral. In: Fontes M, editor. Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita. São Paulo2011. p. 69-105.
44. Kant I. Sobre um pretensão direito de mentir por amor aos homens. In: UFMG, editor. Os Filósofos e a Mentira. Belo Horizonte2002. p. 73-81.
45. Constant B. Das reações políticas (dos princípios). In: UFMG, editor. Os Filósofos e a Mentira. Belo Horizonte2002. p. 61-72.
46. Kant I. Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita. São Paulo2011.
47. Apel K-O. Ética do discurso como ética da responsabilidade. Cadernos de Tradução. 1998;3:8-37.
48. Habermas J. Notas programáticas para a fundamentação de uma ética do discurso. In: Brasileiro T, editor. Consciência Moral e Agir Comunicativo. Rio de Janeiro1989. p. 61-142.
49. Borges MdL, Dall`Agnol D, Dutra DV. Ética. Rio de Janeiro2003.
50. Bentham J. Uma introdução aos princípios da moral e da legislação. São Paulo1974.
51. Mill JS. Utilitarismo. São Paulo2007.
52. Moore GE. Principia Ethica. São Paulo1998.
53. Mill JS. Ensaio Sobre a Liberdade. São Paulo2006.
54. Singer P. Libertação Animal. São Paulo2004.
55. Hare RM. Ética: problemas e propostas. São Paulo2003.
56. MacIntyre A. Depois da Virtude. São Paulo2001.
57. Vergès C. Ingerencia - Assistencia - Solidariedad. In: Colombia UNd, editor. Diccionario latinoamericano de bioética. Bogotá2008. p. 123-4.
58. Dussel E. Introduccion a la filosofia de la liberación. <http://www.ifil.org/dussel>.
59. Dussel E. Etica de la liberación en la edad de la globalizacion y la exclusion. <http://www.ifil.org/dussel>.
60. Scannone JC. Atualidad y futuro de la Filosofia de la Liberación.
61. Fraga FA. Ideia de Justiça. In: Colombia UNd, editor. Diccionario latinoamericano de bioética. Bogota2008. p. 375-7.

62. Gherardi n. Justicia y gênero In: Colombia UNd, editor. Diccionario latinoamericano de bioética. Bogota2008. p. 287.
63. Pirie M. Como vencer todas as argumentações usando e abusando da lógica. São Paulo2008.
64. Nascimento WFd. Por uma vida descolonizada: diálogos entre a bioética de intervenção e estudos sobre a colonialidade. Brasília: Universidade de Brasília; 2010.