

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA**  
**FACULDADE DE CIÊNCIAS DA SAÚDE**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM BIOÉTICA**  
**CRISTIANE ALARCÃO FULGÊNCIO**

**A BIOÉTICA DE INTERVENÇÃO E A JUSTIÇA SOCIAL**

**CRISTIANE ALARCÃO FULGÊNCIO**

**A BIOÉTICA DE INTERVENÇÃO E A JUSTIÇA SOCIAL**

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do Título de Mestre em Bioética pelo Programa de Pós-Graduação em Bioética da Universidade de Brasília.

Área de Concentração: Fundamentos em Bioética e Saúde Pública

Orientador: Prof. Dr. Wanderson Flor do Nascimento

**Brasília**

**2013**

## **FICHA CATALOGRÁFICA**

**FULGÊNCIO, CRISTIANE A.**

A BIOÉTICA DE INTERVENÇÃO E A JUSTIÇA SOCIAL Dissertação de Mestrado – Programa de Pós-graduação em Bioética, Departamento de Saúde Coletiva, Faculdade de Ciências da Saúde, Universidade de Brasília, Brasília, 2013.

1. Bioética de Intervenção
2. Bioética Social
3. Justiça Social
4. Bases conceituais

CRISTIANE ALARCÃO FULGÊNCIO

**A BIOÉTICA DE INTERVENÇÃO E A JUSTIÇA SOCIAL**

Aprovado em 26 de julho de 2013.

**BANCA EXAMINADORA**

Prof. Dr. Wanderson Flor do Nascimento (Presidente)

Departamento de Filosofia - Universidade de Brasília

Dr. Márcio Rojas da Cruz

Ministério da Ciência, Tecnologia e Inovação

Prof. Dr. Volnei Garrafa

Faculdade de Ciências da Saúde - Universidade de Brasília

Prof. Dr. Natan Monsores (Suplente)

Faculdade de Ciências da Saúde - Universidade de Brasília

*Dedico esta dissertação à minha querida família e aos meus amigos.*

*Em especial à Priscilla Normando e ao Januário que sempre estiveram muito  
presentes.*

## **AGRADECIMENTOS**

Ao Programa de Pós-Graduação em Bioética da Universidade de Brasília, especialmente ao professor Volnei Garrafa que há muito tempo atrás, quando falava num programa de televisão, causou-me um interesse imediato e apaixonante pela Bioética.

À Cátedra Unesco de Bioética pela bolsa concedida na minha especialização, sem a qual, à época, não teria sido possível fazer o curso e por ter me instigado a fazer o mestrado em Bioética.

Ao meu orientador Wanderson Flor do Nascimento pelas conversas ao longo deste trabalho, pela paciência e delicadeza.

Ao professor Cláudio Lorenzo pelos ensinamentos sobre ética em pesquisa que estão sendo fundamentais no meu trabalho atual.

Aos colegas da pós-graduação em Bioética, especialmente à Liliane Bernardes, Iris Almeida e Valéria Baldassin.

À Shirleide Vasconcelos, Dalvina Benício e Cleide Santos pelo profissionalismo e atenção com os alunos da Pós-graduação em Bioética.

Às minhas queridas companheiras de trabalho Mary Lee, Rosana Castro e Letícia Bignotto pelo fato de fazerem o ambiente de trabalho tão único e por me instigarem a cada vez mais trabalhar com bioética e ética em pesquisa.

Aos meus queridos amigos Thiago Freitas, Adriana Carvalho, Kelly Santos, Raquel Tsukada e Mariana Lima por serem sempre presentes na minha vida, mesmo que à distância.

À CAPES pela bolsa concedida já no finalzinho, mas que foi muito importante para a conclusão deste trabalho.

## RESUMO

Este trabalho apresenta como o princípio de justiça social é pensado a partir das bases epistemológicas da Bioética de Intervenção enquanto bioética crítica e politizada. A ampliação do escopo da bioética - de uma bioética estritamente biomédica para uma bioética social - incorporou um conjunto de questões que abarcam o mundo da vida em sua dimensão social, econômica, política e cultural. O texto trata do tema da justiça social, tal como é abordada pela Bioética de Intervenção, com os objetivos de sistematizar as perspectivas teóricas abordadas por esta vertente da Bioética e colaborar para a consolidação de suas bases teóricas. Por meio da discussão sobre a ampliação do escopo da Bioética, para além das questões biomédicas, apresentamos algumas das vozes brasileiras discordantes do parâmetro exclusivamente biomédico em Bioética, sobretudo a Bioética de Proteção, a Bioética da Teologia da Libertação e a Bioética Feminista e Antirracista. Em seguida, tratamos dos principais marcos teóricos da Bioética de Intervenção. Discutimos, também, as teorias da Justiça que estão em diálogo com a Bioética de intervenção: o Utilitarismo de Bentham, de Mill e de Singer e o Igualitarismo de Rawls e de Sen. Com esta apresentação, mostramos, também, como a Bioética Principlista percebe o princípio de Justiça. Além de estabelecer como a Bioética de Intervenção compreende a justiça social em seu arcabouço epistemológico, o trabalho apresenta contribuições de duas comunidades vindas do Sul – a Aymara e a comunidade Banta da África do Sul – e suas respectivas construções sobre justiça com o objetivo de colocar tais construções em diálogo com a Bioética de Intervenção.

**Palavras chave:** Bioética de Intervenção, Bioética Social, Justiça Social, Bases conceituais.

## ABSTRACT

This study presents how the principle of social justice is thought from the epistemological foundations of Intervention Bioethics as critical and politicized. The expansion of the scope of Bioethics - from a strictly Biomedical Bioethics to a Social Bioethics - incorporated a set of questions covering the world of life in its social, economic, political and cultural. The text approaches the theme of social justice, as addressed by the Intervention Bioethics, aiming to systematize the theoretical perspectives covered by this part of the Bioethics and collaborate to consolidate their theoretical bases. Through the discussion on broadening the scope of Bioethics, in addition to biomedical issues, we present some of the dissenting voices in biomedical Bioethics parameter, especially with Bioethics of Protection, Bioethics of Theology of Liberation, Feminist and Antiracist Bioethics. Then, we explore the main theoretical frameworks of Intervention Bioethics. We also discuss theories of justice which are in dialogue with the Intervention Bioethics: Utilitarianism of Bentham, Mill and Singer and egalitarianism of Rawls and Sen. On this presentation, we also show how Principlist Bioethics realizes the principle of justice. Besides establishing how Intervention Bioethics comprises social justice in their epistemological framework, the work present contributions from two South communities - Aymara and South African Banta - and their constructions of justice in order to put such constructions in dialogue with the Intervention Bioethics.

**Key-words:** Intervention Bioethics, Social Bioethics, Social Justice, Conceptual basis.

## SUMÁRIO

<b>1 - INTRODUÇÃO .....</b>	<b>10</b>
<b>2 - OBJETIVOS GERAIS E ESPECÍFICOS DA PESQUISA .....</b>	<b>14</b>
<b>3 - MÉTODO.....</b>	<b>15</b>
<b>4 - AMPLIAÇÃO DA BIOÉTICA - PARA ALÉM DO MODELO ESTRITAMENTE BIOMÉDICO .....</b>	<b>16</b>
4.4 - BIOÉTICA DA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO .....	27
4.6 - BIOÉTICA DE INTERVENÇÃO .....	29
4.6.1 - <i>Situações Emergentes e Persistentes</i> .....	32
4.6.2 - <i>O Corpo como Universal Óbvio</i> .....	33
4.6.3 - <i>Os 4Ps</i> .....	33
4.6.4 - <i>Os Direitos Humanos</i> .....	34
4.6.5 - <i>O Meio Ambiente</i> .....	34
4.6.6 - <i>O Utilitarismo</i> .....	35
<b>5 – TEORIAS DE JUSTIÇA ABARCADAS PELA BIOÉTICA DE INTERVENÇÃO .....</b>	<b>36</b>
5.1 - UTILITARISMO .....	37
5.1.1 - <i>Jeremy Bentham</i> .....	38
5.1.2 - <i>John Stuart Mill</i> .....	40
5.1.3 - <i>Peter Singer</i> .....	41
5.2 - IGUALITARISMO .....	42
5.2.1 - <i>John Rawls</i> .....	43
5.2.2 - <i>Amartya Sen</i> .....	46
5.3 - A JUSTIÇA PARA A BIOÉTICA PRINCIPALISTA .....	47
5.4 - INSUFICIÊNCIAS DAS TEORIAS DE JUSTIÇA ABORDADAS PARA OS CONTEXTOS DA BIOÉTICA DE INTERVENÇÃO.....	51
<b>6 - PARTINDO DE VISÕES AUTÓCTONES DO SUL PARA SE PENSAR A JUSTIÇA SOCIAL .....</b>	<b>56</b>
6.1 - A JUSTIÇA NO CONTEXTO DA BIOÉTICA DE INTERVENÇÃO .....	57
6.1.1 - <i>Libertação, Empoderamento, Emancipação</i> .....	60
6.2 - ALGUNS OLHARES DESDE O SUL SOBRE A JUSTIÇA.....	62
6.2.1 - <i>Os Aymaras e o Buen Vivir</i> .....	64
6.2.2 - <i>Ubuntu e o Reconhecimento da Dignidade Humana</i> .....	67
<b>7 - CONSIDERAÇÕES FINAIS: APORTES PARA A BIOÉTICA DE INTERVENÇÃO .....</b>	<b>69</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>73</b>

## 1 - INTRODUÇÃO

As questões subjacentes à justiça social, apresentadas pela Bioética de Intervenção, perspectiva brasileira que abarca em seu arcabouço analítico as preocupações relativas às disparidades sociais vividas por boa parte da população, particularmente aquelas experimentadas em países do Sul<sup>1</sup>, fundamentam-se numa bioética não mais restrita à dimensão biomédica, mas que compreende o mundo da vida em sua dimensão social, econômica, política e cultural. Esse ponto de partida para as análises (bio) éticas a insere nas chamadas bioéticas sociais<sup>2</sup>.

Assim como o princípio do respeito à autonomia é superdimensionado no principialismo, corrente hegemônica da bioética, assumindo uma conotação individualista, em contrapartida, nos países periféricos, esse princípio será, por vezes, subsumido em contextos nos quais os indivíduos são em sua maioria analfabetos, pobres e vulnerabilizados. Não obstante, a questão da justiça social, nos países periféricos, será de fundamental importância e terá uma dimensão muito maior ao trazer para o interior da bioética uma abordagem a partir do sujeito que é envolvido por contextos econômicos e sociais profundamente desiguais. Fatores esses que terão relação direta com o nível de qualidade de vida e, utilizando dos referenciais da Bioética de Intervenção, com o nível de prazer e dor, a que esses indivíduos estarão sujeitos ao longo de suas vidas.

---

<sup>1</sup> O “Sul” é compreendido neste texto como a região geográfica que sofreu o processo de colonização, excetuando-se pontualmente alguns países, como a Austrália e a Nova Zelândia. Os países do Sul são aqueles que não têm o mesmo nível de desenvolvimento econômico em relação aos países do Norte. Além da colonização geográfica, pode-se fazer um paralelo, a partir desse conceito, com aqueles nichos (classes sociais ou grupos subalternizados) dentro de uma mesma região geográfica, que são excluídos por não terem as condições econômicas e sociais semelhantes às das elites brancas. Deste modo, podemos pensar, geopoliticamente, na presença de regiões “Sul” no norte geográfico e de regiões “Norte”, no Sul geográfico.

<sup>2</sup> As bioéticas sociais são aquelas que inseriram dentro do seu escopo as dimensões sociais, econômicas e ambientais.

As bioéticas sociais que estão sendo formuladas no Brasil também evidenciam a influência da reforma sanitária<sup>3</sup> ocorrida no país ao incorporar em suas análises os aspectos geográficos, sociais, a qualidade de vida, o acesso à água e alimentação, o acesso aos serviços, alocação de recursos em saúde, entre outros, e evocá-los como determinantes do processo saúde-doença (1).

Além de incorporar a dimensão social advinda da reforma sanitária e também herdar contribuições das correntes de pensamento crítico latino-americanas, a Bioética de Intervenção tem importantes pontos de ligação com os estudos a respeito da colonialidade (2). Essa aproximação é fruto de que, ambos, tanto a Bioética de Intervenção quanto os teóricos da colonialidade, partem de uma abordagem crítica e questionadora da manutenção do imperialismo moral (3) como também partem da realidade social dos países periféricos para construir seus aportes epistemológicos.

Os estudos sobre a colonialidade propõem uma reflexão a partir do lugar de fala não mais do centro europeu ou estadunidense e reconhecem nos países periféricos a possibilidade da formulação de um discurso original e crítico partindo de suas realidades concretas. A formação do mundo moderno terá como corolário a colonialidade que:

...seria exatamente esse regime de poder que, fundado em uma ideia de desenvolvimento, impõe padrões econômicos, políticos, morais e epistemológicos sobre outros povos não apenas para estabelecer um mecanismo de criação e expansão dos Estados-Nação desenvolvidos, mas para a própria criação da identidade europeia (e estadunidense). Esta identidade se afirma por intermédio da expropriação. A Europa surge enquanto identidade geopolítica, na medida em que os conquistadores/dominadores/colonizadores só passam a ver a si mesmos como europeus no momento em que invadem, expropriam, dominam, controlam, colonizam o continente africano, Ásia e, sobretudo e principalmente, a América Latina. Dito de outra maneira, não haveria Europa sem a subjugação das criadas América Latina, África e parte da Ásia. Não haveria Norte sem exploração do Sul. E neste sentido, a divisão

---

<sup>3</sup> Inspirada na reforma sanitária italiana, a reforma sanitária brasileira introduz um novo olhar na área da saúde ao trazer a importância das condições de vida da população como um fator primordial no processo saúde-doença. Esse movimento incorporou outra forma de olhar para a saúde ao deslocar o olhar estritamente biológico, centrado nas formas de transmissão das doenças, para a doença como socialmente determinada.

do mundo em hemisférios atende a um projeto de poder, uma geopolítica (2) (p.10).

Nesse sentido, a Bioética de Intervenção ao situar-se *na América Latina, da América Latina e para a América Latina* tem importantes afinidades com estes estudos seja por suas posições políticas seja pelas próprias reflexões teóricas contra-hegemônicas que ambos propõem (2).

Este trabalho partirá, portanto, das construções teóricas da Bioética de Intervenção, mais precisamente ao que concerne à justiça social, às dimensões econômicas, sociais e culturais em que as bioéticas sociais se consolidaram e aos estudos sobre a colonialidade, os quais se afirmam a partir de concepções locais ou autóctones vindas da América Latina e África.

O primeiro capítulo busca tecer algumas considerações gerais sobre como se estabeleceu o processo de ampliação do escopo da bioética no que se refere à incorporação das questões de cunho social.

A bioética, antes pensada estritamente nas relações médico-paciente, passou a incorporar em suas análises sobre os conflitos éticos, as questões sociais, econômicas e culturais. Embora esta ampliação conceitual não tenha se estabelecido somente nos países periféricos<sup>4</sup>, este processo se consolidou, principalmente nos países cujos tais problemas mais afligiam as suas populações. Nesse sentido, o papel dos países periféricos foi de fundamental importância por reivindicar a dimensão social que a Bioética tomou e que confluuiu na elaboração da Declaração Universal de Bioética e Direitos Humanos. Neste capítulo também serão trazidas as principais correntes bioéticas brasileiras, enquanto bioéticas sociais. Por ser a Bioética de Intervenção foco deste trabalho, serão apenas enfatizadas suas principais características e os seus marcos teóricos.

---

<sup>4</sup> O conceito de “países periféricos” presente neste texto partirá da concepção dada pela Bioética de Intervenção que entende que são aqueles países cuja maioria da população não tem condições mínimas de sobrevivência com dignidade e, ao mesmo tempo, tem alta concentração de poder e renda em um número reduzido de pessoas. Em contrapartida, os “países centrais” são aqueles que conseguiram assegurar as condições mínimas para as suas populações e cuja qualidade de vida é bem superior à dos periféricos.

O segundo capítulo faz uma breve revisão bibliográfica das teorias clássicas sobre justiça com as quais a Bioética de Intervenção se baseia para a formulação de seus constructos teóricos: o utilitarismo a partir de Jeremy Bentham, John Stuart Mill e Peter Singer e o igualitarismo a partir de John Rawls e Amartya Sen. Com o intuito de verificar como o princípalismo compreende o conceito de justiça, ele também se insere neste capítulo. Verificar-se-á que, embora importantes, essas correntes são insuficientes para abarcar as realidades dos países latino-americanos e africanos.

O terceiro capítulo procurará compreender como a Bioética de Intervenção compreende a justiça social em seu arcabouço epistemológico e apresentará contribuições de duas comunidades vindas do Sul, Aymara boliviana e equatoriana e a comunidade Banta da África do Sul, e suas respectivas construções sobre justiça. O objetivo será colocar tais construções em diálogo com a Bioética de Intervenção.

As abordagens terão um caráter propositivo na medida em que alvitram para a Bioética de Intervenção o acolhimento dessas falas e vivências, pela perspectiva contra-hegemônica da ideia de justiça social e que possam ser abrangidas como exemplos de pensamento autóctone vindos do Sul.

## **2 - OBJETIVOS GERAIS E ESPECÍFICOS DA PESQUISA**

O objetivo geral desta pesquisa é ampliar o entendimento sobre as bases epistemológicas da Bioética de Intervenção, sobretudo levando em consideração o conceito de justiça social.

Os objetivos específicos são:

- 1) Investigar como o princípio de justiça social é pensado a partir da Bioética de Intervenção;
- 2) Propor uma concepção de justiça social, para além das teorias clássicas pensadas no Norte, que se estabeleça a partir do lugar de fala do Sul e que possa ser abarcada pela Bioética de Intervenção enquanto bioética contra-hegemônica.

### 3 - MÉTODO

Com o intuito de abordar a passagem da bioética de caráter eminentemente biomédico para as várias bioéticas de cunho social, buscou-se fazer uma pesquisa teórica utilizando-se de autores que tem discutido o processo de consolidação da disciplina e as fases pelas quais ela já passou.

Para uma melhor compreensão sobre as teorias de justiça que a Bioética de Intervenção se utiliza buscou-se fazer um breve apanhando a respeito das concepções de justiça do utilitarismo, do igualitarismo e também da bioética principialista.

Procurou-se também discutir como a Bioética de Intervenção incorpora a questão da justiça social, particularmente, relacionando os conceitos de empoderamento, libertação e emancipação. Noções estas fundamentais que dialogam com os usos de justiça social que a Bioética de Intervenção estabelece.

Para concluir, como forma de colaborar com a construção do arcabouço teórico que a Bioética de Intervenção constrói, buscou-se trazer duas perspectivas sobre justiça social, contra-hegemônicas, vindas do Sul, a partir de uma comunidade africana e de uma comunidade latino-americana a fim de colocá-las em diálogo com esta vertente bioética.

#### **4 - AMPLIAÇÃO DA BIOÉTICA - PARA ALÉM DO MODELO ESTRITAMENTE BIOMÉDICO**

Este capítulo tratará da emergência de uma nova perspectiva bioética pensada principalmente pelos países do Sul, particularmente, ao que concerne à Bioética de Intervenção, vertente que se pautará a partir de um pensamento crítico no interior daquela área de conhecimento.

A partir de uma análise crítica para além da dimensão biotecnológica, algumas bioéticas latino-americanas e, especialmente, brasileiras, têm desenvolvido outro olhar sobre o papel da bioética enquanto uma disciplina que tem por objetivo discutir os problemas morais advindos do campo da saúde e da vida. Concernente a esta percepção, o princípalismo, corrente hegemônica da bioética, será motivo de vários questionamentos pela sua insuficiência em abarcar a pluralidade dos dilemas morais em diferentes contextos sociais no âmbito da bioética (3).

Assim, muitos bioeticistas têm resgatado o conceito de quando foi pensado no final dos anos 70 pelo médico oncologista Van Rensselaer Potter em seu livro *Bioethics: Bridge to the Future* (4). Nesta obra, o autor relata a sua preocupação ética frente aos avanços científicos e tecnológicos da época e o reflexo disso para o planeta, como também, para as gerações futuras. Naquele momento, a bioética potteriana se preocupava com a dimensão social, com o meio ambiente, e principalmente com as consequências éticas em relação à nova configuração que o mundo tomava. É importante ressaltar que neste momento, a bioética proposta por Potter, não era ainda uma disciplina, mas uma reflexão sobre os avanços da ciência e suas implicações morais. Será com o advento da corrente princípalista que a bioética, de fato, finda por se tornar um campo disciplinar.

Embora a obra de Potter tenha sido paradigmática para o surgimento da bioética, os rumos tomados nas duas décadas seguintes foram outros. Com a disseminação do termo pelo *Kennedy Institute of Ethics*, fundado por Hellegers, cientista que desempenhou importante papel na difusão da bioética, introduzindo-a

no meio acadêmico, ela passa a ser reconhecida como uma área de atuação voltada para os desafios éticos do desenvolvimento científico no campo biomédico. Assim:

A bioética potteriana diz respeito à reflexão ética aplicada a temas ecológicos, ao passo que a helleggeriana é nitidamente centrada na medicina e suas interfaces, caracterizando-se como uma bioética biomédica. Ao examinar-se ambas as perspectivas, constata-se que no decorrer da construção histórica desse campo a bioética foi se amoldando à visão helleggeriana e, por conseguinte, sendo construída durante as décadas seguintes como um saber teórico-prático aplicado a dilemas morais ligados à área biomédica (5) (p.27).

Nesse momento, portanto, a bioética era percebida mais como um conjunto de regras guiadoras das condutas médicas, numa perspectiva deontológica, do campo normativo, do que propriamente uma nova disciplina que estivesse preocupada com as questões éticas e morais de uma maneira mais ampla, como mais tarde, foi reivindicada por alguns críticos do princípalismo.

#### 4.1 - A AMPLIAÇÃO DO ESCOPO DA BIOÉTICA

Desde a sua origem, a bioética passou por quatro etapas bem determinadas (6): A primeira diz respeito à sua fundação propriamente dita onde se estabeleceram as primeiras bases conceituais da disciplina. Num segundo momento se instituiu a etapa de consolidação da disciplina, quando no campo acadêmico surgiram várias publicações em artigos e em revistas científicas especializadas. Nesse momento, a Bioética passou a ser confundida com a própria teoria princípalista devido à sua disseminação no restante do mundo. Em um terceiro momento ocorreu a etapa do surgimento das críticas à corrente princípalista. As críticas apontadas ao princípalismo também se pautavam na hierarquia e na incompatibilidade entre os seus quatro princípios. Entre outras, estas críticas apontavam: 1) para a percepção de que os seus quatro princípios eram fundamentalistas na medida em que, partindo

de um viés universalista, não levavam em consideração as diferenças culturais; 2) que o princípio da autonomia seria limitado ao direito do paciente e ao dever do médico; 3) que a não distinção entre “respeitar a autonomia” e “promover a autonomia” poderia levar a uma certa confusão; 4) que o princípio da justiça recomendava a justa distribuição, mas não se preocupava com a equidade; 5) que o princípio da não-maleficência não especificaria exatamente sobre quais males se tratava e, por isso, seria inútil para guiar uma vida moral concreta; 6) que o princípio da beneficência não seria uma regra moral, um dever, pelo fato de que as pessoas não conseguiriam segui-lo por todo o tempo. Algumas críticas mais recentes também apontavam que a bioética principialista se restringia ao campo da ética médica e que seus pressupostos estavam restritos ao contexto centrado no eixo Europa - Estados Unidos.

Os principialismos apresentados à bioética padecem de deficiências estruturais por carecer da tendência à universalizabilidade inerente a todo princípio. (...) O principialismo proveniente da cultura pós-industrial é estranho à realidade latino-americana. (...) É um assunto ainda inédito de reflexão que a América Latina construa sua bioética com base em princípios. (...) Como um dos traços característicos da América Latina é a desigualdade, toda ética terá de se inspirar em dois postulados sobre os quais não se pode transigir: a busca de justiça e o exercício da proteção (7) (p.43).

Essas críticas destacavam para as insuficiências dos quatro princípios em analisar e contextualizar, no âmbito da Bioética, os macro-problemas éticos persistentes, principalmente em relação aos países periféricos, que passavam ao largo das discussões. Os argumentos trazidos pelos países periféricos se pautavam na necessidade de inserção da vulnerabilidade social como componente importante dos processos saúde-doença. Garrafa sintetiza abaixo as insuficiências do principialismo para:

a) análise contextualizada de conflitos que exijam flexibilidade para uma determinada adequação cultural; b) enfrentamento de macroproblemas bioéticos persistentes ou cotidianos enfrentados por grande parte da população de países com significativos índices de exclusão social como o Brasil e seus vizinhos da América Latina e Caribe (8) (p.99).

Nesse cenário, o principialismo era então visto como insuficiente para abarcar a complexidade das questões morais e éticas quando articuladas com outros componentes da complexa realidade socioeconômica dos demais países. Essa complexidade também residia em suas especificidades e pluralidades culturais, como também, refletia no campo político e nas relações de poder estabelecidas entre os países. Tealdi (9) aponta que desde o seu início, a bioética principialista sofreu duras críticas principalmente devido ao seu dedutivismo abstrato e ao seu fundamentalismo alheio à diversidade e, portanto, não foi completamente aceita ao redor do mundo. Assim, destacam-se as críticas advindas de várias correntes filosóficas, como a ética casuística, a ética das virtudes, as éticas feministas, a ética utilitarista, entre outras.

Nesse sentido, muitos pesquisadores, principalmente advindos dos países não centrais, pontuavam sobre a necessidade de se repensar a bioética e apontavam para a ampliação do seu escopo conceitual. É importante ressaltar, no entanto, que nem todos os bioeticistas advindos dos países não centrais ou periféricos tiveram uma posição crítica em relação à corrente principialista nesta etapa. Ainda hoje, o principialismo é considerado a corrente hegemônica da Bioética, tanto nos países centrais quanto nos periféricos.

O Quarto Congresso Mundial de Bioética realizado em Tóquio no ano de 1998 com o tema “Bioética Global” foi um importante divisor ao resgatar as discussões sob as bases da bioética pensada por Potter. Em consonância com as questões levantadas pelo oncologista, o Congresso colocou em discussão alguns assuntos até então negligenciados dentro da bioética, tais como: a finitude dos recursos naturais, os alimentos transgênicos, o racismo, entre outros. A partir deste Congresso, estas discussões passaram a fazer parte da agenda dos bioeticistas comprometidos com as questões sociais.

O ano de 2002 foi particularmente importante para a bioética brasileira e mundial com a realização do Sexto Congresso Mundial de Bioética. As discussões abordadas fizeram com que a bioética entrasse em um novo patamar de importância no país. Após a sua realização foram abertos diversos grupos de estudos, pesquisas e cursos de pós-graduação na área.

Passados sete anos do Congresso em Tóquio surge um documento que consolida em definitivo “as temáticas da cotidianidade das pessoas, povos e nações, tais como a exclusão social, a vulnerabilidade, a guerra e a paz, o racismo, a saúde pública”, entre outros (6). Trata-se da Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos da Unesco aprovada por 191 países no ano de 2005.

Esta Declaração, que abarcou várias contribuições bioéticas de raízes latino-americanas, asiáticas e africanas é um importante marco para a inclusão das questões éticas relacionadas à medicina, às ciências da vida e às tecnologias associadas quando aplicadas aos seres humanos articulando-as com as “dimensões sociais, legais e ambientais” (10) (p.93). Neste momento, há a incorporação definitiva das temáticas de cunho social à disciplina.

A reivindicação desses países foi fundamental para ampliar o escopo da bioética, na medida em que suas populações são as mais negativamente afetadas pelos problemas sociais.

É importante ressaltar que o Brasil foi um ator fundamental nas discussões por reivindicar para a importância de articular as questões morais trazidas pela bioética com as dimensões apontadas acima. Conforme aponta Garrafa na apresentação da tradução brasileira da Declaração:

O teor da Declaração muda profundamente agenda da Bioética do Século XXI, democratizando-a e tornando-a mais aplicada e comprometida com as populações vulneráveis, as mais necessitadas. O Brasil e a América Latina mostraram ao mundo uma participação acadêmica, atualizada e ao mesmo tempo militante nos temas da Bioética, com resultados práticos e concretos, como é o caso da presente Declaração, mais um instrumento à disposição da democracia no sentido do aperfeiçoamento da cidadania e dos direitos humanos universais (11) (p.3).

Ainda segundo Garrafa, no mesmo texto, os referenciais conceituais de uma bioética comprometida com a realidade dos países periféricos, segundo a Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos da Unesco são:

A não-universalidade das diferentes situações, com necessidade de contextualização dos problemas específicos sob exame, aos respectivos referenciais culturais, religiosos, políticos, de preferência sexual etc.

O respeito ao pluralismo moral, a partir das visões morais diferenciadas sobre os mesmos assuntos e constatadas nas sociedades plurais e democráticas do século XXI.

A inequívoca aptidão da Bioética para constituir um novo núcleo de conhecimento necessariamente multi-inter-transdisciplinar.

A característica de ser uma ética aplicada, ou seja, originária da filosofia e comprometida em proporcionar respostas concretas aos conflitos que se apresentam.

A necessidade de estruturação do discurso bioético, que deve ter como base a comunicação e a linguagem (para se manifestar), a argumentação (que deve primar pela homogeneidade e lógica), a coerência (na exposição das idéias) e a tolerância (relativa ao convívio pacífico diante de visões morais diferenciadas) (11) (p.3).

Esta Declaração, portanto, se tornou um referencial para a bioética na medida em que inseriu campos de atuação antes invisibilizados e até mesmo desprezados no interior da disciplina, como os sanitários, os ambientais e os sociais. Deve-se ressaltar, porém, que houve bastante resistência por parte dos países centrais ao incorporar estes campos não reconhecidos no âmbito da bioética de caráter mais hegemônico.

Por isso, em sua consolidação, houve uma polarização dos países sobre as propostas contidas no documento: De um lado, os países periféricos buscaram inserir os temas que mais afetavam as suas populações e, por sua vez, os países centrais se voltaram para uma bioética mais voltada às questões éticas relativas aos avanços da biomedicina e da biotecnologia.

A Declaração é o principal documento norteador para as bioéticas críticas que vem sendo construídas na América Latina. A inclusão destas novas questões no campo da bioética, porém, não foi uma tarefa trivial. Como apontam alguns autores a incorporação destas questões foi acompanhada de críticas dos setores mais conservadores da disciplina. A bioética, portanto, saiu da “zona de conforto” principialista para abarcar novos desafios ao introduzir todas as dimensões da realidade social no seu escopo de atuação.

De início, a metamorfose da Bioética pela abertura à perspectiva social causou perplexidade e mesmo repulsa. Ao impelir a reflexão para além da

“zona de conforto” propiciada pelo “piloto automático” do principialismo (aplicado na dimensão individual na análise das relações didáticas médico-paciente, pesquisador-sujeito), endossando indiretamente as perspectivas orientadas para a reflexão social que emergiram na Bioética brasileira e latino-americana. Essa transformação obrigou à conexão com outras áreas do conhecimento que ainda tinham estabelecido interface nem se encontrado para refletir e debater no campo da Bioética (12) (p.120).

Com a ampliação do seu escopo, a bioética passa a se utilizar, de modo mais efetivo, de outros referenciais advindos do campo das ciências sociais e humanas como os temas relativos à alocação de recursos em saúde, preservação da biodiversidade, direitos humanos, direitos básicos (saúde, moradia, educação etc.), cidadania, raça, gênero, exclusão e pobreza, igualdade, equidade, entre outros.

Estabeleceu-se também um redimensionamento da própria bioética ao fazê-la ultrapassar a mera reflexão (ética) acadêmica para a dimensão política ao assinalar que a reflexão bioética também poderia apontar caminhos na busca da justiça social, como o faz a Bioética de Intervenção.

Esta percepção crítica está diretamente relacionada ao fato de os países latino-americanos sofrerem de importantes níveis de exclusão e desigualdades sociais (13). Este contexto, de profundas injustiças sociais, provocará, portanto, uma reflexão situada e enraizada em algumas bioéticas latino-americanas, com destaque, neste texto para a Bioética de Intervenção, que a partir da realidade concreta e do lugar dos vulneráveis pautará a sua reflexão.

Por fim, é importante ressaltar que a preocupação com a justiça social, essencial dentro do novo escopo da Bioética, já estava presente na bioética principialista, desde o seu começo, porém, conforme apontam alguns autores, de uma maneira secundária em relação aos seus outros três princípios. (Beneficência, Não-Maleficência e Autonomia). Assim, aponta Garrafa: “A maximização e a superexploração do princípio da autonomia tornaram o princípio da justiça um mero coadjuvante da teoria principialista. O individual sufocou o coletivo. O ‘eu’ deixou o ‘nós’ em posição secundária” (8) (p.99).

## 4.2 - ALGUMAS VOZES *DISCORDANTES* A PARTIR DO BRASIL

A bioética brasileira é considerada tardia (3) na medida em que surge apenas na década de 90, iniciando-se com algumas iniciativas pontuais. Entre essas iniciativas destacam-se: o surgimento da Revista Bioética patrocinada pelo Conselho Federal de Medicina, a fundação da Sociedade Brasileira de Bioética em 1995 e no ano seguinte a Comissão Nacional de Ética e Pesquisa - Conep, cuja função é examinar, no âmbito da ética, as pesquisas com seres humanos na esfera nacional. Além disso, a Conep normatiza as diretrizes para a proteção dos sujeitos de pesquisa no país.

A emergência de uma bioética crítica, politizada e situada a partir do Sul (2) estabelece uma posição de resistência em relação a determinadas decisões (hegemônicas) que vem sendo impostas nos debates internacionais. Algumas deliberações, dentro desta lógica hegemônica, têm revelado um movimento de retrocesso e imposição de parâmetros diferenciados aos países periféricos. Um exemplo disso se refere às contínuas revisões que a Declaração de Helsinque vem sofrendo, particularmente, sobre o acesso e a qualidade dos cuidados médicos oferecidos aos participantes das pesquisas (advindos de países periféricos) e sobre a utilização de placebo em grupos controle, o chamado *duplo standard* (14,15,16). A última revisão ocorreu em 2008, na cidade de Seul, evidenciando o descompromisso com os sujeitos (vistos como objetos) de pesquisa desses países.

Esse tipo de mudança no escopo da Declaração de Helsinque faz com que a vulnerabilidade social, que já é grande nas populações dos países periféricos, tome uma dimensão muito maior na medida em que se abrem brechas para práticas consideradas abusivas em pesquisas.

Um movimento reativo a esse processo estabeleceu-se no interior da Red Latinoamericana y del Caribe de Bioética - RedBioética<sup>5</sup> que tem se colocado de

---

<sup>5</sup> A ideia da criação da Redbioética nasceu no VI Congresso Mundial de Bioética realizado no Brasil e partiu de um grupo de bioeticistas advindos da América Latina e Caribe, comprometidos com os Direitos

forma bastante crítica e atuante em relação a essas práticas. Em um Congresso científico promovido pela Rede, ocorrido em 2008, na cidade de Córdoba, na Argentina, 300 pesquisadores rejeitaram a versão da Declaração de Helsinque modificada em Seul e aprovaram a Declaração de Córdoba sobre Ética nas Pesquisas com Seres Humanos.

Nesta Declaração, os pesquisadores propuseram como marco de referência ética e normativa para as pesquisas com seres humanos, a Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos. A Declaração de Córdoba se posicionou fortemente contrária no debate ao alertar para os riscos a que os sujeitos de pesquisas podem correr com o novo texto da Declaração de Helsinque. A Declaração ressalta:

... a nova versão da Declaração de Helsinque pode afetar gravemente a segurança, o bem-estar e os direitos das pessoas que participam como voluntários em protocolos de pesquisas médicas; a aceitação de padrões diferenciados de cuidados médicos - seja por razões metodológicas, científicas ou outras - bem como o uso liberalizado de placebos, são práticas eticamente inaceitáveis e contrárias à idéia de dignidade humana e dos direitos humanos e sociais; e, ainda, que o desconhecimento de obrigações pós-investigação com relação às pessoas que voluntariamente participaram nos estudos e às comunidades anfitriãs, vulnera a integridade dos povos ampliando a inequidade social e lesando a própria noção de justiça (17).

Sobre as bioéticas que estão sendo construídas levando em consideração a dimensão social e que vem se consolidando no Brasil destacam-se a Bioética da Proteção, a Bioética da Teologia da Libertação, a Bioética Feminista e Antirracista e a Bioética de Intervenção.

Tanto a bioética da Teologia da Libertação, quanto a bioética da proteção, a bioética feminista e antirracista e também a bioética de intervenção, referem-se a sujeitos particulares que, por condições sociais, econômicas e culturais específicas, têm seus direitos de cidadania subsumidos. Esses sujeitos são respectivamente identificados por essas vertentes como excluídos, vulnerados, oprimidos, vítimas das relações assimétricas de gênero, do racismo por cor e etnia, ou, simplesmente, como os grupos e

---

Humanos. A Redbioética foi fundada formalmente em Cancún no ano de 2003 e seus objetivos são, entre outros: promover atividades acadêmicas, cursos e discussão em temas atuais da Bioética, situações emergentes e persistentes pensados e discutidos à partir da América Latina.

segmentos ou populações pobres, que no âmbito interno das nações ou na relação entre elas, são apartados das condições sociais e ambientais que caracterizam a qualidade de vida (18) (p.239).

A percepção de que as questões sanitárias e de saúde tem íntima relação com as profundas desigualdades sociais no Brasil tem levado estas correntes a procurarem novos aportes teóricos para o embasamento e consolidação desta nova bioética.

#### 4.3 - BIOÉTICA DE PROTEÇÃO

A Bioética de Proteção também surge como um pensamento crítico em relação à bioética principialista ao apontar para a sua insuficiência em resolver os conflitos morais (que são plurais) em situações concretas e, particularmente, sobre aqueles que envolvem as populações mais carentes.

A Bioética de Proteção ressalta a impossibilidade de uma bioética que pretende utilizar-se de princípios universais, na medida em que estes são insuficientes para abarcar os valores éticos e morais das distintas culturas presentes no mundo. Esta vertente também irá debruçar-se sobre os conflitos morais relativos à saúde pública, especificamente, em relação aos da América Latina e Caribe. Ressalta-se que, em princípio, para seus teóricos, a Bioética de Proteção, também poderia ser aplicada em situações semelhantes em países centrais e subdesenvolvidos.

A Bioética de proteção nasce, por conseguinte, por duas razões principais. Em primeiro lugar, para repensar uma ferramenta que seja teoricamente eficaz e praticamente efetiva no contexto de uma crise de credibilidade que afeta o campo das Bioéticas mundiais, confrontadas com conflitos morais que não podem ser resolvidos com suas ferramentas, as quais, por um lado, pretendem ter valor universal, mas que, por outro lado, não são universais de fato, pois são pensadas e aplicadas sem levar em consideração a especificidade das situações concretas, isto é, sua diferença. Em segundo

lugar, para dar conta de uma situação de conflito moral particular, como a que é representada pela saúde e pela qualidade de vida da maioria da populações latino-americanas e caribenhas e, provavelmente, daquelas que se encontram em situações semelhantes também no assim chamado “mundo subdesenvolvido” (19) (p.187).

É importante observar também que há uma questão de fundo crucial que se pauta na legitimidade de uma ética que almeja a universalidade quando o que está em questão são situações específicas e concretas (20). Responde que uma Bioética da Proteção deveria ser universalizável (aplicável em casos semelhantes) sem a pretensão de ser universal *a priori* (por considerar as diferenças do ponto de vista moral). Haveria, portanto, a necessidade da Bioética ter certa flexibilidade na medida em que ela poderia ser adaptada às situações concretas e pontuais.

Uma distinção interessante que a Bioética de Proteção irá estabelecer será sobre a questão da vulnerabilidade. Ela fará uma distinção entre os sujeitos *vulneráveis* e os sujeitos *vulnerados* ao apontar que todos os seres são vulneráveis, ou pelo menos potencialmente, dada a sua própria condição ontológica como seres vivos. Esta concepção é diretamente relacionada ao caráter biológico do ser humano.

No entanto, essa linha destaca que alguns indivíduos são mais vulneráveis que outros, em relação direta com as suas condições de vida, tais como, condições de moradia, alimentação, trabalho, raça, gênero, classe, dentre outros. A Bioética de Proteção denomina-os *vulnerados*. Esse segundo conceito estaria diretamente ligado à qualidade de vida dos indivíduos, ou seja, quanto menor a qualidade de vida de uma pessoa mais *vulnerada* ela será. Para esta vertente da Bioética o Estado tem o principal papel de proteção social para os indivíduos devendo garantir a eles uma vida digna e com justiça social (21).

#### 4.4 - BIOÉTICA DA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO

Essa vertente da Bioética se coloca enquanto fala legítima nas discussões morais ao alegar para a necessidade da bioética acolher o pluralismo moral que lhe é intrínseco. Desse modo, a bioética da Teologia da Libertação contribui para as análises bioéticas em três âmbitos: na especificidade da reflexão ética, na concepção de ser humano subjacente às intervenções biotecnológicas (antropologia), e no modo do ser humano relacionar-se com a natureza (ecologia) (22).

A bioética da Teologia da Libertação foi a primeira a apontar para a necessidade de a bioética se articular com a dimensão social, chamando a atenção para a pobreza e para a exclusão social e, por isso, ela está profundamente comprometida com a justiça social. Ela divide os conflitos bioéticos em micro, midi e macro social a depender da dimensão em voga.

Para esta corrente, a bioética poderia se tornar uma ponte entre a ciência e a religião como um canal de comunicação livre de fundamentalismos. Propõe também o estabelecimento do diálogo a ser construído entre as diversas abordagens bioéticas (22).

#### 4.5 - BIOÉTICA FEMINISTA E ANTIRRACISTA

A aproximação da bioética com os estudos de gênero se estabeleceu de duas formas: primeiro, pelo fato do gênero ser uma importante variável de pesquisa para

as análises em saúde e, segundo, pelo diálogo das teorias de gênero com a desigualdade, a vulnerabilidade, a sexualidade, o corpo, entre outros (23).

A bioética feminista se apresenta como crítica ao princípalismo, embora em seus primeiros anos não tenha sido esta a sua intenção. Ao mesmo tempo, alguns dos princípios contidos no princípalismo, como por exemplo, a autonomia, seja importante por se relacionar com os estudos de gênero e de mulheres. Particularmente sobre esse princípio, há uma importante discussão no interior dos estudos de gênero sobre a autonomia das mulheres em relação ao seu próprio corpo, principalmente quando são discutidas as questões sobre o aborto ou sobre a reprodução assistida. A autonomia das mulheres sobre seus corpos está diretamente conectada – e subordinada – à discussão sobre justiça social.

A bioética feminista também tem refletido sobre como algumas mulheres se submetem a determinadas técnicas reprodutivas muito mais influenciadas por imposições sociais do que necessariamente por suas escolhas próprias. Esse é um ponto fundamental na perspectiva do princípio da autonomia. Como destacado, esta abordagem, a partir de um ponto de vista feminista, deve estar sempre atenta para todos os tipos de desigualdade existentes.

A tarefa da Bioética deveria ser a análise, a discussão e o desenvolvimento dos mecanismos éticos de intervenção frente a todos os tipos de desigualdade social. Em nome disso, a Bioética de inspiração feminista, bem como as outras correntes críticas da Bioética, não buscam meramente defender os interesses e direitos de grupos específicos de cada sociedade, como os das mulheres e minorias étnicas (23) (p.4).

Portanto, se a autonomia, tal como adotada pelo princípalismo, já é discutível em países periféricos, ele será ainda mais inoperante quando essas características forem articuladas com as condições sociais das mulheres e as relações de gênero estabelecidas no interior destas sociedades.

A bioética feminista também articula as relações assimétricas e de poder inscritas nas relações de gênero com os debates que são subjacentes à bioética (24). As bioéticas feministas e antirracistas articulam as questões de gênero com as questões raciais, apontando as distinções entre as condições de vida das mulheres

negras e das mulheres brancas associadas à dimensão de cor como também as desigualdades entre as classes sociais (25).

#### 4.6 - BIOÉTICA DE INTERVENÇÃO

A Bioética de Intervenção surgida na Cátedra Unesco de Bioética da Universidade de Brasília faz uma reflexão crítica baseada no diagnóstico das condições sociais do país vividas pela maior parte de sua população. Assim, esta vertente se diferencia da corrente hegemônica ao reivindicar por uma bioética intrinsecamente “relacionada com os problemas concretos constados nos países periféricos do mundo, especialmente em relação aos da América Latina e Caribe” (8) (p.102).

Contraopondo-se a uma bioética limitada a alguns princípios, oriundos de paradigmas universais e hegemônicos, a Bioética de Intervenção coloca-se em uma posição laica, combativa, em uma perspectiva ética aplicada e concreta para a incorporação de outros elementos epistemológicos que conduzam à justiça social.

Embora em anos anteriores, mais precisamente no ano de 1996, Garrafa já apontasse para a necessidade de uma bioética forte e politizada, que no momento foi chamada de bioética dura, *hard bioethics* (26), a Bioética de Intervenção é apresentada formalmente no Sexto Congresso Mundial de Bioética realizado em Brasília em 2002. Naquele momento havia muitas discussões em vários países da América Latina e Caribe em torno da insuficiência do principlalismo enquanto corrente hegemônica, para pensar a realidade de países periféricos, como os latino-americanos e africanos.

A Bioética de Intervenção se fundamenta enquanto uma bioética politizada e profundamente ligada às questões sociais e, nesse sentido, parte dos dilemas autonomia x justiça/equidade, individualismos x solidariedade e benefícios individuais x benefícios coletivos para as suas análises (27).

Em algumas discussões observou-se a importância de destacar que o termo *intervenção* não pode ser confundido com *intromissão*. A intervenção, nessa perspectiva, é entendida como uma ação política em que os sujeitos envolvidos participam da construção da ação. A segunda, a intromissão, no entanto, seria uma decisão unilateral onde a autonomia e as decisões dos sujeitos não seriam respeitadas (28).

A Bioética de Intervenção também estabelece uma crítica profunda às estruturas de poder que partem dos discursos dos países centrais e que se travestem em algumas práticas imperialistas. Exemplo disso, são as denúncias que a Bioética de Intervenção vem fazendo a respeito do *double standard* ou padrão duplo em pesquisas com seres humanos, observados em vários países periféricos (29).

Alguns institutos de pesquisa situados nos países centrais percebem as populações dos países pobres como “objetos de pesquisa” em vez de “sujeitos de pesquisa” passíveis de serem usados como verdadeiras cobaias humanas para a obtenção de resultados que supostamente os beneficiariam.

Embora seja inegável a contribuição da vertente principialista para a consolidação da bioética no mundo, especialmente nas pesquisas envolvendo seres humanos, seus críticos, no entanto, assinalam a necessidade de ir além dessa posição, e apontam para outra forma de se pensar a bioética (13).

Indo ao encontro desse pensamento, a Bioética de Intervenção conclui que a bioética de modo geral, deve ir além do restrito ambiente biomédico, mas se inserir em outras dimensões da vida (política, social, ambiental, econômica) “transformando-se em um instrumento concreto a mais, para contribuir no complexo processo de discussão, aprimoramento e consolidação das democracias, da cidadania, dos direitos humanos e da justiça social” (13) (p.117).

Portanto, para problemas bioéticos diferentes, as soluções devem ser diferenciadas (30). Além disso, para a corrente intervencionista, a bioética deve ter um caráter transdisciplinar e englobar disciplinas como a sociologia, a economia, a antropologia e a filosofia. Nesse sentido, a Bioética de Intervenção propõe uma análise que abrange a complexidade dos valores morais que convivem em uma

sociedade, o reconhecimento da diversidade dos indivíduos e das culturas e a análise ética a partir da dimensão social que circunscreve o sujeito, tais como, sua condição de vida, acesso a serviços e bens que a sociedade dispõe, políticas públicas, orçamento alocado pelo Estado etc.

Ao problematizar os conflitos bioéticos, a Bioética de Intervenção os associa à realidade concreta da sociedade que pretende abordar e, ao fazê-lo, expande-se para as preocupações relativas a uma melhor distribuição de renda, a uma maior equidade social, à pluralidade cultural, a valores como solidariedade, liberdade e igualdade e pela busca por justiça social.

A expansão ao campo político é uma das características fundamentais da Bioética de Intervenção. Existe, nesse sentido, uma forte interlocução entre a política e a ética. Ao destacar que os problemas sociais são tanto problemas políticos quanto éticos, ela abre um amplo campo de articulação entre as questões morais e as questões políticas a partir da realidade concreta do país.

Segundo seus proponentes, a Bioética de Intervenção é uma proposta que aparece no cenário das bioéticas compromissadas com a questão social no sentido de procurar “respostas mais adequadas especialmente para a análise dos macroproblemas e conflitos coletivos que tenham relação concreta com os temas éticos persistentes constatados nos países pobres e em vias de desenvolvimento” (8) (p.103).

A Bioética de Intervenção articula, portanto, a ética e a política, na dimensão coletiva e individual à partir dos vulneráveis ou mais pobres. Essa opção pela “banda mais frágil” da sociedade encontra receptividade nas condições econômicas e sociais na medida em que serão estes os indivíduos mais afetados pelos problemas estruturais numa sociedade que é desigual (8). É interessante perceber que uma questão moral envolvendo os usos de células tronco, por exemplo, será analisada pela perspectiva da Bioética de Intervenção em todas as suas dimensões (morais, políticas, econômicas, sociais e culturais).

Por situar-se “a partir dos” e “para os países periféricos”, seu lugar de fala, será localizado e problematizado numa perspectiva das condições sociais subjacentes a estes países. A partir desta perspectiva, a Bioética de Intervenção

passa a ser mais que uma proposta ética para pensar os dilemas éticos e morais advindos do campo da saúde, mas vai além disso e passa a ter um papel político em todas as dimensões do mundo da vida. Assim, ressalta Albuquerque:

A “Bioética de intervenção” significa a adoção de aportes teóricos que visem não somente a interferência em dilemas éticos, mas também o enfrentamento de questões que usualmente seriam qualificadas como de natureza política, com o fim de auxiliar no combate às desigualdades socioeconômicas. A partir da perspectiva de uma “Bioética de intervenção”, considera-se que a alocação de recursos sanitários se revela como uma das questões éticas mais instigantes e necessárias (5) (p.27).

A partir desse lugar, a Bioética de Intervenção irá situar-se como uma bioética engajada, politizada e disposta a questionar os discursos de uma suposta “neutralidade” científica que envolve os dilemas bioéticos.

A Bioética latino-americana, sobretudo a Bioética de intervenção, colocou-se em posição de vanguarda na percepção da lógica colonial moderna, caminhando rumo à proposta de oferecer ferramentas descoloniais para a resolução de problemas bioéticos. Em seu escopo teórico e prático, realiza uma série de críticas – que poderíamos classificar como descoloniais à medida que denuncia e problematiza matrizes que são centrais para a colonialidade – à Bioética hegemônica e aos modos de gestão da vida. Uma das principais críticas está direcionada às investigações clínicas com seres humanos (31) (p.164).

Abaixo estão brevemente descritos os campos e categorias que a Bioética de Intervenção utiliza para compor o seu referencial epistemológico e político:

#### *4.6.1 - Situações Emergentes e Persistentes*

A Bioética de Intervenção situa os dilemas morais no campo bioético em dois campos distintos: a bioética das situações emergentes e a bioética das situações persistentes.

Denominam-se situações emergentes aquelas questões morais relacionados aos avanços que a ciência e a biotecnologia tomaram nas últimas décadas. São

aquelas no campo da ciência biomédica, à manipulação genética, as pesquisas com células-tronco, a nanotecnologia e outras tantas inovações recentes no campo da biomedicina. A esses novos métodos investigativos no campo da biotecnologia, a bioética desempenhará um papel fundamental para o controle ético.

As situações persistentes, principal foco da Bioética de Intervenção, dizem respeito aos dilemas morais advindos dos problemas sociais ainda não completamente solucionados pelas sociedades contemporâneas, principalmente por aquelas advindas dos países periféricos. Assim são as questões relativas ao aborto, à alocação de recursos escassos, às desigualdades sociais, à discriminação, à pobreza etc.

#### *4.6.2 - O Corpo como Universal Óbvio*

A Bioética de Intervenção pauta-se no reconhecimento de que o corpo físico é “elementar na existência e substrato da identidade” (12) (p.119). Assim reconhecido como algo que transcende as diferenças e particularidades culturais, políticas, econômicas ou sociais que se queira estabelecer, o corpo é algo que está, embora revestido de indumentárias e aparatos culturais que o diferencie, presente em todo e qualquer lugar. O corpo terá particular importância para a Bioética de Intervenção porque será por meio dele que a dor e o prazer (categorias advindas do utilitarismo) serão estabelecidos e vivenciados pelos sujeitos.

#### *4.6.3 - Os 4Ps*

A Bioética de Intervenção indica que toda e qualquer escolha de cunho bioético deve pautar-se nos chamados 4Ps: Proteção (promoção de efeitos positivos

e minimização de efeitos negativos), Prevenção (evitar o dano), Prudência (ponderação nas ações ) e Precaução (avaliação segura dos riscos para otimizá-los ou mesmo eliminá-los). Todas as ações, segundo a Bioética de Intervenção, devem ter como pano de fundo os 4Ps para uma abordagem ética responsável e confiável (32).

#### *4.6.4 - Os Direitos Humanos*

A Bioética de Intervenção utiliza como um dos seus referenciais norteadores “a matriz dos direitos humanos contemporâneos” (27) (p.162). que é assegurar a condição de pessoa para a titularidade de direitos (direito de primeira geração); reconhecer os direitos econômicos, políticos e sociais (direito de segunda geração) e a preservação dos recursos naturais e a relação com o meio ambiente (direitos de terceira geração).

#### *4.6.5 - O Meio Ambiente*

A superação do paradigma antropocêntrico e a manutenção dos recursos naturais também são preocupações da Bioética de Intervenção. Para isto, seus teóricos apontam que a saúde é intrinsecamente relacionada com as condições ambientais, assim, a concepção do alcance do desenvolvimento deve ser substituída pelo parâmetro da sustentabilidade (27).

#### 4.6.6 - O Utilitarismo

A Bioética de Intervenção parte da fundamentação filosófica utilitarista, à qual, defende como moralmente justificável no plano coletivo, que as tomadas de decisão priorizem o maior número de pessoas, por um maior espaço de tempo possível e que resultem em melhores consequências coletivas e no plano individual encontre as soluções para os conflitos dependendo do contexto em que elas ocorrem (27).

Essa posição crítica, a partir da América Latina e, mais precisamente do Brasil, chama atenção para uma realidade muito diferente daquela dos países centrais e aproxima consideravelmente a Bioética de Intervenção dos estudos sobre a colonialidade (2). Tais estudos partem de uma posição questionadora dos discursos e práticas hegemônicas e coloniais. Além disso, reivindicam por alternativas epistemológicas que são locais (33).

Esse processo se estabelece tanto pelo auto-reconhecimento desta posição como também pela reivindicação e apropriação do lugar de fala à partir desse Outro subalternizado. Toda a sua construção teórica partirá do reconhecimento de um lugar que por ser destituído de poder se baseará em uma linguagem crítica e desestruturadora dos discursos hegemônicos impostos (34).

Ao firmar-se enquanto bioética social será importante para a elaboração teórica da Bioética de Intervenção pensar a justiça social, a partir de conceitos que operam com a lógica da inclusão de toda a comunidade, desde os seus contextos históricos e culturais.

## 5 – TEORIAS DE JUSTIÇA ABARCADAS PELA BIOÉTICA DE INTERVENÇÃO

Com o objetivo de fazermos uma breve revisão bibliográfica das teorias de justiça, sobre as quais, a Bioética de Intervenção tem se pautado para formular seu aporte teórico, este capítulo se deterá nas teorias de justiça utilitaristas, principal fundamentação filosófica da Bioética de Intervenção e nas teorias igualitárias.. A fim de conhecermos como a bioética principialista aborda o conceito de justiça, faremos um breve apanhado do princípio da justiça em seu escopo teórico.

Etimologicamente o termo justiça advém do latim *justitia*, que por sua vez, advém de *jus* (correto, digno, conveniente) (35). É bastante recente a concepção de justiça que considera que a distribuição dos recursos deva abarcar toda a sociedade de forma homogênea. Antes desta concepção, o pensamento advindo da Antiguidade e que prevalece até meados do século XVIII baseava-se na justiça proveniente do mérito pessoal. A desigualdade no tratamento justificava-se com a concepção da época de que pessoas ditas iguais deveriam ser tratadas de modo igual e as desiguais de modo desigual (35).

Para Platão, a justiça deveria ser baseada no que ele chamou de proporcionalidade natural, “dá a cada um o que é seu ou o que lhe é devido” (36). Assim, tudo o que poderia ser distribuído (coisas, bens ou direitos) o seriam com base na ordem da natureza. Como as desigualdades na sociedade grega eram naturalizadas, aceitava-se que estes bens, coisas e direitos também devessem ser distribuídos desigualmente entre os indivíduos.

No século XVIII consolida-se o Estado nacional amparado em bases seculares e, com ele, se estabelece a noção moderna de justiça distributiva. A justiça, antes pensada pela ordem da natureza passa a ser concebida de forma em que todos devessem ser tratados de maneira igualitária e, portanto, iguais em direito. Antes disso, não se reconhecia que a distribuição de recursos em sociedade era uma questão de justiça. Esta concepção, advinda de Aristóteles, entendia que as pessoas merecedoras deveriam ser recompensadas pelos seus méritos e isso implicava na distribuição do status político. A noção de mérito é fundamental para a

justiça em Aristóteles, pois, para o filósofo, não fazia sentido que alguém merecesse algo apenas porque dele necessitasse.

Como, então, podemos chegar à noção moderna de justiça distributiva partindo da noção aristotélica, se é que isso é possível? Talvez seja melhor recuar para uma questão mais primitiva: Como a justiça distributiva, em qualquer de seus sentidos, veio a se alinhar sob o título geral de “justiça”? O que é, num sentido geral, a justiça? Num sentido formal, a justiça tem sido entendida como uma virtude particularmente racional, coercitiva e praticável. De maneira distinta, por exemplo, da sabedoria ou da caridade, a justiça foi entendida em diferentes culturas e períodos históricos, como uma virtude secular e racional, cujas exigências podem ser explicadas e justificadas sem que se apele a crenças religiosas; como uma virtude que os governos podem e devem fazer cumprir coercitivamente e que, de fato, deve ser a forma fundamental a orientar a atividade política; e como uma virtude que, ao menos porque os políticos precisam organizar seus planos em torno dela, deve ter por objeto a realização de metas praticáveis prontamente realizáveis (35) (p.38).

Em sentido geral, na contemporaneidade, a justiça tem sido abordada como uma virtude particularmente racional, coercitiva e praticável, independente de crenças religiosas e orientadora da prática política (35).

Abaixo veremos algumas correntes clássicas sobre justiça que abordam, sob diferentes perspectivas, o que seria uma sociedade justa. Estas perspectivas foram elaboradas à partir dos países centrais e são, até o presente, referências no cânone acadêmico para a abordagem sobre justiça.

### 5.1 - UTILITARISMO

Esta corrente filosófica surgiu no século XVIII e tem como principais expoentes os filósofos Jeremy Bentham e John Stuart Mill e na contemporaneidade

o filósofo Peter Singer, sendo uma das mais expressivas do campo das aplicações práticas nas teorias sociais.

### 5.1.1 - *Jeremy Bentham*

Jeremy Bentham (1748-1832) foi o precursor da teoria utilitarista. Ele defendia que a avaliação da ação deveria ser orientada pelas suas consequências. Nesse sentido, uma ação é boa ou má conforme a sua respectiva consequência, não importando tanto quais os meios para se chegar até ela. Haveria, portanto, um cálculo, uma racionalidade para que um número maior de pessoas se beneficiasse com determinadas ações. O cálculo de Bentham se baseava na proporção da diminuição da dor e no aumento do prazer. A teoria utilitarista atribui que as ações devam ser analisadas no sentido de serem boas ou más a depender de suas consequências. Deve-se medir os custos e os benefícios (37). Assim, destacam Beauchamp e Childress:

Consequencialismo é um rótulo atribuído às teorias que sustentam que as ações são certas ou erradas de acordo com a ponderação de suas consequências boas e más. O ato correto em cada circunstância é aquele que produz melhor resultado global, conforme determinado por uma perspectiva impessoal que confere pesos iguais aos interesses de cada uma das partes afetadas. A principal teoria fundada nas consequências, o utilitarismo, aceita um e somente um princípio básico da ética: o princípio da utilidade. Esse princípio diz que devemos sempre produzir o equilíbrio máximo do valor positivo sobre o desvalor (ou o menor valor possível, caso só se possam obter resultados indesejáveis) (38) (p.62).

Desta forma as ações haveriam de aumentar o prazer para um número elevado de pessoas, enquanto a dor deveria ser diminuída. Esses seriam deste modo, os medidores do bem estar numa sociedade.

Sua ideia central é formulada de maneira simples e tem apelo intuitivo: o mais elevado objeto da moral é maximizar a felicidade, assegurando a hegemonia do prazer sobre a dor. De acordo com Bentham, a coisa certa a fazer é aquela que maximizará a utilidade. Como “utilidade” ele define qualquer coisa que produza prazer ou felicidade e que evite a dor ou o sofrimento (37) (p.47).

De acordo com Bentham é possível mensurar os valores de uma sociedade em uma única escala de medidas. Assim, utilizando-se da escolha racional pela busca da maximização do prazer e a diminuição da dor, os “mestres soberanos”, o filósofo assinala que por sermos conduzidos por estes dois sentimentos, eles são as bases da vida moral e política.

Os críticos do utilitarismo apontam para duas questões fundamentais (37):

1. Enquanto maximizador das vontades da maioria, o utilitarismo deixa de lado as preferências individuais. A sociedade é vista como a soma dos indivíduos e as vontades só podem ser consideradas desta forma. Na sociedade contemporânea com a consolidação dos direitos humanos torna-se quase impossível desconsiderar a perspectiva individual.
2. Assim como ele desconsidera os desejos individuais, os valores, também são pensados de forma unívoca, tem o mesmo peso. No utilitarismo de Bentham os valores devem ser agregados numa mesma balança, como uma moeda comum. Este argumento nos remete à seguinte indagação: “é possível traduzir todos os bens morais em uma única moeda corrente sem perder algo na tradução? É possível transformar em moeda corrente os valores de natureza distinta” (37) (p.48).

Bentham considera o valor de um prazer e de uma dor, para o indivíduo, segundo as seguintes características: 1. Intensidade; 2. Duração; 3. Certeza ou Incerteza; 4. Proximidade no tempo ou sua longinquidade.

Já para o coletivo, ou pelo número de pessoas, o autor considera as seguintes características: 1. Intensidade; 2. Duração; 3. Certeza ou Incerteza; 4. Proximidade no tempo ou sua longinquidade; 5. Fecundidade; 6. Pureza.

Para Bentham, portanto, a felicidade consiste no desfrute dos prazeres e na ausência da dor (39).

### 5.1.2 - John Stuart Mill

John Stuart Mill (1806-1873), discípulo de Bentham, repagina o utilitarismo “reformulando-o como uma doutrina mais humana e menos calculista”. (37). Mill se propõe a conciliar o utilitarismo com os direitos do indivíduo, pois ele vê na liberdade o princípio fundamental dos indivíduos, com a ressalva de que eles podem fazer o que quiserem desde que não façam mal aos outros.

É correto afirmar que eu renuncio a qualquer vantagem que possa ser acrescida à minha tese que provenha da ideia do direito abstrato como algo independente da teoria utilitarista. Eu vejo a utilidade como a instância final de todas as questões éticas, mas deve ser a utilidade no sentido mais amplo, baseada nos interesses permanentes do homem como um ser em evolução (40) (p.190).

A questão da liberdade será central no pensamento filosófico de Mill. Ele vai além da racionalidade benthaniana ao trazer para o utilitarismo os ideais morais para acolá desta corrente filosófica (37).

As faculdades humanas de percepção, julgamento, sentimento discriminativo, atividade mental e até mesmo a preferência moral só são exercidas quando se faz uma escolha. Aquele que só faz uma escolha porque é o costume não faz escolha alguma. Ele não é capaz de discernir nem desejar o que é o melhor. As capacidades mentais e morais, assim como as musculares, só se aperfeiçoam se forem estimuladas (...) Quem abdica de tomar as próprias decisões não necessita de outra faculdade, apenas da capacidade de imitar como os macacos. Aquele que decide por si emprega todas as suas faculdades. (40) (p.200).

Em Bentham, como já explanado acima, os valores morais não podem ser julgados de acordo com as suas características prévias à ação, pois, para ele, qualquer tipo de preferência tem o mesmo peso ou o mesmo valor moral podendo ser medidos numa mesma escala. Não há, portanto, uma distinção qualitativa, pois as pessoas carregam valores diferentes e o que pode ser mensurado é a intensidade e a duração do prazer.

### 5.1.3 - Peter Singer

Peter Singer (1946) parte da ideia de que a ética deve ser fundamentada num ponto de vista universal. Por isto, ela deve extrapolar o “eu” e chegar a uma lei universal (41). Singer então sugere que seja a posição utilitarista a assumir o aspecto da universalidade da ética. Para ele, os interesses pessoais não podem contar mais que os interesses coletivos. Mas como se chega a isso? Ele faz um exercício filosófico em relação à decisão sobre uma determinada conduta em relação à uma outra inserida num estágio pré-ético (de vazio ético absoluto). Como se poderia decidir entre uma conduta ou outra? Singer aponta 4 proposições básicas para formular sua ética (41):

1. A dor é ruim, e, não importa quem está sentindo a dor, quantidades semelhantes de dor são igualmente ruins.
2. Os seres humanos não são os únicos capazes de sentir dor ou aflição.
3. Quando avaliamos a gravidade do ato de tirar uma vida, não devemos levar em conta a raça, o sexo ou a espécie a que pertence o indivíduo.
4. Somos responsáveis não só pelo que fazemos, mas também pelo que poderíamos ter impedido.

Singer prossegue em sua análise afirmando que os interesses pessoais não podem se colocar à frente dos interesses coletivos. Portanto, os interesses de todos devem ser levados em consideração, mas para isto, deve-se escolher as ações que “tem as melhores consequências para todos os afetados, e fazê-lo depois de examinar todas as alternativas” (41) (p.31).

Como a ética deve ser pautada a partir de um ponto de vista universal, significa que os pontos de vista particulares não podem ser universalmente aplicáveis, uma vez que se pautam numa concepção privada e restrita sobre a ética.

O autor ressalta que o cálculo das consequências não deve ser usado em toda e qualquer decisão ética, mas apenas em situações incomuns ou mesmo para a escolha de princípios morais que serão utilizados no futuro.

A postura utilitária é uma postura mínima, uma base inicial à qual chegamos ao universalizar a tomada de decisões com base no interesse próprio. Se pretendemos pensar eticamente, não podemos nos recusar a dar este passo. Se vamos nos deixar de convencer de que devemos extrapolar o utilitarismo e aceitar princípios ou ideais morais, precisamos dispor de boas razões para dar mais esse passo (41) (p.333).

Para Beuchamp e Childress os utilitaristas acreditam que a justiça é a suprema e forçosa obrigação criada pelo princípio da utilidade (38). Eles apontam que os direitos individuais devem ser reforçados pela lei, caso seja necessário. Isso se justifica porque um sistema de direitos, a longo prazo, maximizaria a utilidade. Os dois autores principialistas vêem dois problemas na abordagem da justiça para o utilitarismo. A primeira reside no fato de que os direitos individuais tem uma fundamentação indefinida quando se apoiam na maximização total da utilidade e que pode se modificar a qualquer momento. Em segundo lugar, os utilitaristas desconsideram o modo como os benefícios e os encargos são distribuídos. Poder-se-ia, dentro desta lógica, por exemplo, maximizar a utilidade social obstruindo-se o acesso de algumas populações mais vulneráveis aos serviços de saúde (38).

## *5.2 - IGUALITARISMO*

Para as teorias sobre justiça igualitária os benefícios devem ser distribuídos de forma igual na sociedade. Haveria, por assim dizer, uma distribuição básica entre eles. Todos os membros da sociedade, independente de riqueza e posição, teriam acesso igual a um nível adequado, ainda que não máximo, de assistência médica – sendo o exato nível de acesso determinado pela disponibilidade de recursos sociais e pelos processos públicos de decisão. Serviços superiores, como quartos de hospital luxuosos e tratamentos dentários opcionais ou estéticos deveriam ser procurados por conta própria, inclusive por meio de seguro privado (38).

### 5.2.1 - John Rawls

John Rawls (1921-2002) é considerado um dos maiores expoentes contemporâneos sobre a justiça equitativa. Ele elabora sua teoria a partir da seguinte indagação: “Quais seriam os princípios básicos que uma sociedade sob o ‘véu da ignorância’ escolheria para viver” (42) (p.405). Rawls faz um exercício hipotético supondo que todas as pessoas de uma sociedade não mais soubessem sobre sua classe social, seu gênero, sua religião ou opinião política. Assim, sob este véu, esses indivíduos teriam que escolher quais princípios seriam universalizáveis para guiar a conduta humana. Tais princípios seriam: a liberdade de expressão e religião e a equidade social e econômica (42).

Rawls analisa três diferentes sistemas de justiça que a seu ver são arbitrários e por consequência injustos. O primeiro seria o sistema feudal ou de castas. Neste sistema o nascimento é o fator predominante na distribuição de renda e riqueza. A depender do local de nascimento ou posição social, o indivíduo obterá todas as benesses sociais e econômicas já predeterminadas antes mesmo do seu nascimento. O segundo sistema analisado por Rawls é o que ele chama de justiça libertária. Para ele o livre mercado com igualdade de oportunidade formal não se sustenta em termos de justiça porque embora todos os indivíduos possam ter as mesmas oportunidades formalmente equânimes, caso se esforcem e compitam entre si, em virtude de suas diferenças inatas, alguns sempre ficarão à frente devido a tais diferenças. A terceira análise reside na justiça meritocrática. Aqui, igualmente, todos os indivíduos terão assegurados determinados acessos e serviços. Caso os indivíduos não tenham as mesmas possibilidades, a meritocracia justa remove os obstáculos e tenta garantir uma situação de igualdade ajudando aqueles em situação de desigualdade. Assim ela pode instituir programas assistenciais, programas compensatórios e fazer com que os indivíduos tenham acesso ao mesmo ponto de partida. Mesmo assim, para Rawls, alguns indivíduos terão maiores aptidões e atribuições que são inatas em relação a outros. Chega-se novamente a uma situação de vantagem frente aos demais.

Com o objetivo de tentar minimizar esta situação de injustiça (mesmo que natural) Rawls elabora o conceito de *Princípio da diferença*. Por este princípio, os indivíduos mais aptos ou com maiores aptidões, deveriam dar algum retorno à sociedade, na medida em que eles foram favorecidos por suas habilidades naturais. Esse retorno seria direcionado em benefício daqueles menos privilegiados.

O princípio da diferença representa, na verdade, um acordo para considerar a distribuição das aptidões naturais um bem comum e para compartilhar quaisquer benefícios que ela possa propiciar. Os mais favorecidos pela natureza, não importam quem sejam, só devem usufruir de sua boa sorte de maneira que melhorem a situação dos menos favorecidos. Aqueles que se encontram naturalmente em posição vantajosa não devem ser beneficiados simplesmente por ser mais dotados, mas apenas para cobrir os custos com treinamento e educação e usar seus dotes de modo a ajudar também os menos afortunados. Ninguém é mais merecedor de maior capacidade natural ou deve ter o privilégio que essas distinções sejam eliminadas. Há outra maneira de lidar com elas. A estrutura básica da sociedade pode ser elaborada de forma que essas contingências trabalhem para o bem dos menos afortunados (42) (p.607).

De acordo com Rawls, a justiça social deve ter como base duas características: a igualdade de oportunidade para todos em condições de plena equidade e os benefícios sociais devem ser repassados preferencialmente aos indivíduos menos privilegiados da sociedade, os *worstoff*. Para que esse processo se efetive é necessário que os *betteroff*, os talentosos, aqueles melhor dotados (por nascimento, herança ou dom), devam concordar em diminuir sua participação material (em bens, salários, lucros e status social), minimizadas em favor dos *worstoff*. Assim, “as questões de justiça surgem quando são apresentadas reivindicações contrastantes sobre o planejamento de uma atividade e se admite previamente o que cada um defenderá, enquanto isso lhe for possível, o que ele considera ser seu direito” (42) (p.599).

A teoria da justiça de Rawls divergirá profundamente do utilitarismo por enfatizar a importância do indivíduo e sua inviolabilidade.

Cada pessoa possui uma inviolabilidade fundada na justiça que nem mesmo o bem-estar da sociedade como um todo pode ignorar. Por esta razão, a justiça nega que a perda da liberdade de alguns se justifique por um bem maior partilhado por outros. Não permite que os sacrifícios impostos a uns poucos tenham menos valor que o total maior das vantagens partilhadas por muitos. Portanto, numa sociedade justa, a liberdade e a cidadania são

consideradas invioláveis; os direitos assegurados pela justiça não estão sujeitos à negociação política ou ao cálculo de interesses sociais (42) (p.350).

Rawls faz uma crítica contundente ao utilitarismo pelo fato dele não considerar a diferença entre os indivíduos e considerá-los de forma isolada na sociedade.

Nessa concepção da sociedade os indivíduos isolados são vistos como um número correspondente de linhas ao longo das quais direitos e deveres devem ser atribuídos e os poucos meios de satisfação distribuídos de acordo com certas regras, de modo a permitir o preenchimento máximo de carências. A natureza da decisão tomada pelo legislador ideal não é, portanto, substancialmente diferente da de um empreendedor que decide como maximizar seus lucros por meio da produção desta ou daquela mercadoria, ou da de um consumidor que decide como maximizar sua satisfação mediante a compra deste ou daquele conjunto de bens. Em cada um desses casos há uma única pessoa cujo sistema de desejos determina a melhor distribuição de meios limitados. A decisão correta é essencialmente uma questão de administração eficiente. Essa visão da cooperação social é a consequência de se estender à sociedade o princípio da escolha para um único ser humano, e depois, fazer a extensão funcionar, juntando todas as pessoas numa só através dos atos criativos do observador solidário e imparcial. O utilitarismo não leva a sério a diferença entre as pessoas (42) (p.227).

Rawls também chama a atenção que a justiça como equidade devido à sua dimensão contratualista é fruto do consenso social (original). Sendo assim, esta escolha não advém de um único indivíduo, como supõe o utilitarismo. A questão da escolha das vantagens pela maioria dos indivíduos pela desvantagem de alguns também é motivo de questionamento para Rawls. Assim ele pontua:

A questão é saber se a imposição de desvantagem de alguns pode ser compensada por uma soma maior de vantagens desfrutadas por outros; ou se o peso da justiça requer uma liberdade igual para todos e permite apenas aquelas desigualdades econômicas e sociais que representam o interesse de cada pessoa. Implícita nos contrastes entre utilitarismo clássico e a justiça como equidade está a diferença nas concepções fundamentais da sociedade. Num caso, pensamos numa sociedade bem ordenada como sendo um sistema de cooperação para a vantagem recíproca regulada por princípios que as pessoas escolheriam numa situação inicial que é equitativa; no outro como sendo a administração eficiente de recursos sociais para maximizar a satisfação do sistema de desejos construído pelo observador imparcial a partir dos inúmeros sistemas individuais de desejos

como dados. A comparação com o utilitarismo clássico em sua derivação mais comum salienta este contraste (42) (p.689).

### 5.2.2 - Amartya Sen

Na discussão sobre as perspectivas sobre a justiça no contexto que aqui aventamos, destaque também deve ser dado ao indiano prêmio Nobel de economia, Amartya Sen, cuja teoria sobre justiça é profundamente interligada com a garantia de liberdade para os indivíduos. Esta liberdade, no entanto, não pode ser confundida com escolhas estritamente individuais, pois, a liberdade, neste caso, pressupõe escolhas políticas do Estado e da sociedade que superem a vontade particular dos indivíduos.

Amartya Sen discute dois conceitos importantes em sua teoria sobre justiça (43): Habilidade ou no original (*hability*) e o conceito de Capacidade (*capability*). O primeiro diz respeito às habilidades cognitivas e instrumentais que os indivíduos dispõem em realizar determinadas coisas, porém, isso não pressupõe que ele vá necessariamente realizá-las, porque para isso, ele necessitaria de outras condições que estão fora do seu alcance. Já o conceito de *capability* pressupõe tanto as capacidades individuais quanto aquelas relativas às condições externas para a sua realização. Na perspectiva de Sen, a liberdade existirá na medida em que essas duas capacidades forem alcançadas pelos indivíduos. Nesse sentido, as condições de justiça e igualdade apenas são estabelecidas quando estes indivíduos puderem fazer escolhas sobre suas próprias vidas. Essas escolhas são feitas assim que eles tiverem o pleno manejo das habilidades e capacidades.

Se estamos interessados na liberdade de escolha, então temos de considerar as escolhas que uma pessoa de fato tem e, necessariamente, pressupor que os mesmos resultados sejam obtidos levando-se em conta os recursos sobre os quais a pessoa tem controle (43) (p.225).

A igualdade, portanto, só será assegurada, quando os indivíduos tiverem suas capacidades plenamente asseguradas pelo Estado e pela sociedade. À medida que os indivíduos puderem escolher diante de um leque de possibilidades (tanto individuais quanto sociais) sem haver nenhum tipo de desvantagem, a possibilidade de haver justiça será muito maior.

Para as teorias liberais, a distribuição de bens e serviços deve ser regulamentada pelo mercado. Diferentemente da teoria utilitarista, em que o Estado pode e deve maximizar as vantagens que serão obtidas pela sociedade, o liberalismo entende por sociedade justa, aquela em que os direitos de propriedade e liberdade são garantidos.

### 5.3 - A JUSTIÇA PARA A BIOÉTICA PRINCIPIALISTA

No livro *Princípios de Ética Biomédica* (38), Beuchamp e Childress iniciam o capítulo sobre o princípio da justiça com dois questionamentos a respeito do que seria uma distribuição “justa” nos Estados Unidos em relação à saúde pública. “...seria a desigualdade no acesso um problema moral sério?” e “ Todos os grupos de idade, por exemplo, deveriam ter acesso igual aos recursos da assistência à saúde?” (38) (p.351).

Para responder a tais questões sobre o acesso à saúde e a sua distribuição de uma forma justa, os autores apontam as incertezas na escolha da “liberdade para escolher um plano de saúde, o acesso igual aos serviços de saúde, a promoção da saúde, uma economia de livre mercado, a eficiência social e o Estado beneficente”. Estas são algumas questões que levaram os autores a traçar no texto aquilo que eles consideram como o ideal de justiça na área da saúde. Ressaltam os autores:

Os termos equidade, merecimento (o que é merecido) e prerrogativa (aquilo a que alguém tem direito) foram empregados por vários filósofos na tentativa de explicar o que é justiça. Todas essas concepções interpretam a justiça como um tratamento justo, equitativo e apropriado, levando em consideração aquilo que é devido às pessoas. Temos uma situação de justiça sempre que caibam às pessoas benefícios ou encargos em razão de

suas propriedades ou circunstâncias particulares, como o fato de serem produtivas ou de haverem sido prejudicadas pelos atos de outras pessoas (38) (p.352).

Os autores apontam que para uma sociedade justa deve-se levar em consideração não apenas os benefícios, custos e riscos agregados, como também, a sua relação com a distribuição em sociedade. Assim não haveria um princípio único que fosse capaz de resolver todos os problemas. Alguns desses princípios seriam *formais* e os outros *materiais*.

Pelo princípio da justiça formal não são estabelecidos critérios de tratamento nem circunstâncias às quais os indivíduos devam ser tratados de modo igual. Para este princípio, em quaisquer circunstâncias, nenhuma pessoa pode ser tratada de modo não-igual. Para os autores, a sua ausência de conteúdo torna-se um problema na medida em que não define o que significa a igualdade.

Que iguais devam ser tratados de modo igual não suscita polêmica. Porém, como se definirá a igualdade, e quem é igual, quem não é igual? Que diferenças são relevantes ao compararmos indivíduos ou grupos? Presumivelmente, todos os cidadãos deveriam ter direitos políticos iguais, igual acesso aos serviços públicos e um tratamento igual perante a lei. Mas até que ponto vai a igualdade? Um problema típico é o seguinte. Praticamente todas as concepções de justiça na assistência à saúde sustentam que programas e serviços destinados à assistência de pessoas de uma certa classe, como os pobres ou os idosos, deveriam ser acessíveis a todos os membros de uma certa classe. Negar o acesso a alguns enquanto outros da mesma classe recebem os benefícios é injusto. Mas seria injusto negar o acesso a pessoas igualmente necessitadas fora da classe delineada? (38) (p.354).

Esses princípios têm a característica de identificar as propriedades substantivas para a distribuição. Assim pode-se considerar o princípio de necessidade, desde que sejam necessidades *fundamentais* ao indivíduo. Seria um princípio material de justiça válido. Os autores enumeram outros princípios materiais, propostos por diversos autores, que fariam parte do hall da justiça distributiva:

1. A todas as pessoas uma parte igual.
2. A cada um de acordo com sua necessidade.
3. A cada um de acordo com seu esforço.

4. A cada um de acordo com sua contribuição.
5. A cada um de acordo com seu merecimento.
6. A cada um de acordo com as trocas do livre mercado.

A regra da oportunidade equitativa é uma concepção de equidade pela qual se procura diminuir ou erradicar formas injustas de distribuição. Pessoas portadoras de deficiência, por exemplo, devem ser beneficiadas pelo fato de não estarem em igualdade de posição com as demais. Porém, os autores se questionam sobre até que ponto, esses direitos, advindos do leque de propriedades não merecidas, devem ir.

A fim de superar condições desvantajosas (provenientes da natureza ou da sociedade) que não são merecidas, a regra exige a compensação daqueles que possuem as desvantagens. O objetivo é reparar as distribuições desiguais criadas por propriedades imerecidas para conseguir uma igualdade maior. Nivelar desse modo as habilidades é, segundo Rawls, uma parte fundamental de nossa comum concepção de justiça (38) (p.370).

Os autores principialistas chamam atenção para o fato de que a sociedade permitiu a regra liberal que diz que o acesso se estabelece à medida que se tem capacidade para pagar. Eles discordam desta regra e destacam que não se deve permitir que ela seja o único princípio da justiça distributiva. Assim, os autores enumeram dois argumentos centrais que apoiam o direito à assistência médica: proteção social e coletiva e oportunidade equitativa. Em relação ao primeiro, evoca-se o que é similar em relação à saúde e os outros tipos de necessidades que o governo protege, ou seja, por que o governo pode determinar recursos para estas em detrimento das primeiras? A dificuldade reside em tratar bens privados (assistência médica) no mesmo patamar que bens sociais, que seriam, sim, obrigação do governo. Neste sentido, essa argumentação exigiria complementação. Isso, portanto, para os autores, demandará um mínimo básico digno.

O argumento a respeito da regra de oportunidade equitativa estabelece que a sociedade deve alocar, de maneira equitativa, seus recursos médicos, como também deve estabelecer prioridades na alocação desses recursos. Desse modo, os autores não optam por quaisquer das teorias retratadas por perceberem as limitações que elas terão na medida em que captam apenas uma parte da realidade.

Toda teoria geral da justiça importante é uma reconstrução filosófica de uma perspectiva válida referente à vida moral, mas uma reconstrução que só capta parcialmente a abrangência e a diversidade da vida moral... Na ausência de um consenso social a respeito dessas teorias divergentes, é de esperar que as políticas públicas mudem de posição, enfatizando ora uma teoria, ora outra (38) (p.423).

Sugerem uma saída a partir do direito obrigatório a um mínimo digno de assistência à saúde:

Sugerimos uma perspectiva geral a partir da qual esses problemas podem ser abordados – a saber, reconhecendo-se 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. Nessa concepção, a justiça das instituições sociais de assistência à saúde é medida por sua tendência a contrabalançar a falta de oportunidade causada pelas loterias naturais e sociais, sobre as quais os indivíduos não têm um controle substancial, e por seu compromisso com procedimentos eficientes e justos na alocação dos recursos de saúde (38) (p.422).

O mínimo de assistência à saúde, resultado da ineficiência das teorias sobre justiça, ora discutidas, se pauta na proposta de que todas as pessoas deveriam receber uma quantidade básica de assistência à saúde. Os autores dividem a assistência médica em dois níveis: o primeiro nível 1) asseguraria as necessidades médicas básicas dos indivíduos e em casos de situações de catástrofes; 2) no segundo nível haveria a possibilidade de um seguro privado para outros serviços desejados pelos indivíduos. Assim o primeiro nível deveria assegurar e satisfazer todas as necessidades médicas básicas, sendo esse acesso igual e universal. Seria uma assistência “mínima” em vez de “ótima”, apontada pelos autores e, o segundo nível, seria um serviço pago, para obtenção dos melhores serviços.

Segundo seus proponentes, esta proposta tem o mérito de abarcar um acordo entre os liberalistas, utilitaristas, comunitaristas e igualitaristas por incorporar as preocupações morais salientadas por todas estas teorias. Assim, eles ressaltam:

Ela (a proposta) garante assistência médica básica para todos com base numa premissa de acesso igual, permitindo ao mesmo tempo a aquisição não igual de serviços adicionais por meio da iniciativa e do contrato individuais. A proposta mescla formas de distribuição privadas e públicas, afirmando métodos de livre mercado e métodos coletivos de prestação de serviços de saúde. Os utilitaristas devem considerar a proposta interessante

uma vez que funcione de modo a minimizar a insatisfação pública e a maximizar a utilidade social, sem exigir uma tributação demasiadamente onerosa. Ela também permite decisões de alocação baseadas em parte em técnicas formais tais como a análise custo-eficácia. Os igualitaristas encontram uma oportunidade de usar um princípio de acesso igualitário e de ver um sistema de distribuição em que está presente a oportunidade equitativa. A perspectiva comunitarista também não é negligenciada. Para que o sistema seja praticável, é necessário um consenso social acerca dos valores, ainda que tosco e incompleto. O bem comum é um ponto de referência básico para a deliberação pública a respeito de como estabelecer o mínimo digno. Por fim, o liberal vê uma oportunidade para a produção e a distribuição de livre mercado. O sistema em dois níveis oferece aos indigentes oportunidades de assistência médica que de outro modo não estariam disponíveis para eles. Além disso, poderiam ser usadas várias formas de competição e vários incentivos para aumentar a produtividade do sistema e a qualidade da assistência (38) (p.423).

Embora a proposta do “mínimo digno” seja defendida pelos autores principialistas, eles mesmos apontam para a dificuldade em se estabelecer em quais bases a sociedade definiria seus mínimos dignos. Outra questão apontada se insere na responsabilidade individual sobre o direito a gozar o mínimo digno. Os autores questionam se esse direito possa ser perdido, caso o indivíduo não aja de modo responsável. Eles se perguntam se é obrigação da sociedade tratar o câncer de pulmão de um indivíduo fumante, pacientes com HIV positivo que não se cuidaram em suas relações sexuais, por exemplo, pelo fato deles mesmos terem provocado a própria doença. A questão da responsabilidade do sujeito, portanto, torna-se, nesta perspectiva, um fator a ser considerado.

#### *5.4 - INSUFICIÊNCIAS DAS TEORIAS DE JUSTIÇA ABORDADAS PARA OS CONTEXTOS DA BIOÉTICA DE INTERVENÇÃO*

Embora importantes para a conceituação sobre justiça social, faz-se necessário apontar que as teorias abordadas são insuficientes para os aportes que a Bioética de Intervenção se propõe em relação a uma sociedade justa e igualitária.

Tanto o igualitarismo quanto o utilitarismo percebem que as escolhas feitas pelos sujeitos implicam uma concepção homogênea e racional dos mesmos, pressupondo *à priori* como eles se portarão diante de determinadas escolhas. Essa concepção implica em pensar que esses sujeitos são/estão destituídos dos seus próprios interesses, diferentemente do que ocorre em situações concretas do mundo da vida. Assim, por não abarcarem a complexidade dos arranjos sociais, a teoria tende a mascarar a própria realidade, já que esta é sim atravessada por relações de poder e interesses. Assim, aponta Nascimento:

A tese da racionalidade como fundamento do utilitarismo foi duramente criticada por John Rawls, sobretudo por impedir, segundo o autor, a discussão sobre o que distingue as pessoas, o que impediria um bom critério para a definição do que seria “justo”. Entretanto, em sua teoria da justiça como equidade, ele ainda conserva vários dos problemas do utilitarismo que ele acaba intencionalmente adotando, como a ideia de que a maximização do bem como um ato racional (e sem ver problemas maiores na racionalidade, apenas em sua não total aplicação) e também ao propor que os agentes no estado do véu da ignorância fossem todos desinteressados (2) (p.70).

Essas concepções entram em dissonância com a Bioética de Intervenção, porque ela chama a atenção justamente para o fato de que as tomadas de decisão, sejam elas éticas ou políticas, partem de visões e lugares vindos de quem detêm e exerce o poder e, portanto, não há um lugar neutro no mundo da vida. Deste modo, para que este sujeito, concebido nos moldes do utilitarismo, se adéque aos intentos da Bioética de Intervenção, ele deveria ser necessariamente comprometido com a equidade social e, especialmente, com os mais vulneráveis. A fragilidade desta compreensão reside exatamente na dependência da idiosincrasia do sujeito, fator que o utilitarismo passa ao largo. Sobre esta questão, Nascimento ressalta:

O cálculo utilitário é o procedimento que leva à avaliação da possibilidade de trazer os maiores benefícios para o maior número possível de pessoas pelo maior tempo possível. Tal procedimento supõe uma racionalidade que sustente o cálculo e alguém que o realize (esse cálculo, nas teorias utilitaristas, nunca é realizado pelo coletivo ou por todas as pessoas a quem interesse os benefícios advindos do cálculo). Deste modo, o utilitarismo supõe (e, de certa maneira, performa) um sujeito calculante que, no caso da BI, um sujeito que esteja ocupado de promover a equidade e que seja solidário com a alteridade mais vulnerável (2) (p.67).

Outra crítica que pode ser facultada ao utilitarismo é devido a ele não se atentar para os direitos individuais ao priorizar o maior número de pessoas ou o coletivo em benefício das melhores consequências. Esta fragilidade é evidente, por exemplo, em relação àquelas pessoas que não estão necessariamente em maior número na sociedade, mas que, por algumas características, são igualmente frágeis em outros aspectos que não propriamente nos problemas mais estruturais como os sociais, por exemplo (44). Nesta perspectiva, aponta Sandel:

A vulnerabilidade mais flagrante do utilitarismo, muitos argumentam, é que ele não consegue respeitar os direitos individuais. Ao considerar apenas a soma das satisfações, pode ser muito cruel com o indivíduo isolado. Para o utilitarista, os indivíduos têm importância, mas apenas enquanto as preferências de cada um forem consideradas em conjunto com as de todos os demais. E isso significa que a lógica utilitarista, se aplicada de forma consistente, poderia sancionar a violação do que consideramos normas fundamentais da decência e do respeito no trato humano (37) (p.72).

Isso é aparente em relação às pessoas com deficiência física ou mental ou quando falamos dos portadores de doenças graves ou mesmo alguns pacientes que precisam dos medicamentos, sem os quais, eles não sobreviveriam. Assinalar que a vulnerabilidade também pode se estabelecer de diferentes modos e não apenas em relação às condições sociais e econômicas é importante porque redimensiona o conceito em toda a sua amplitude. Por esses fatores, o utilitarismo se torna uma teoria de justiça fragilizada porque não insere os direitos individuais dentro do seu escopo e exclui aqueles que não fazem parte da maioria. Sobre esta questão, ressalta Rojas:

Ao elencar como relevante o conceito de equidade, a Bioética de Intervenção assume o compromisso de dispensar especial atenção ao indivíduo vulnerável e desempoderado, especificamente, porque como indivíduo (minorias absolutas), não dispõe de força de convencimento suficiente. Assim sendo, falta-lhe a existência ou convivência de um grupo relativamente organizado que dê voz às suas necessidades. Esta é a causa da fragilidade das minorias. Ao expressar como necessárias a priorização de políticas e tomadas de decisões que privilegiem o maior número de pessoas, a Bioética de Intervenção aproxima-se da corrente utilitarista, incorrendo em sério risco de contradição. Nem sempre o interesse da maioria será compatível com o genuíno exercício da equidade. Isso é verdadeiro para as mais diversas situações em que são encontrados os conflitos morais, tanto no âmbito de uma instituição hospitalar de uma pequena cidade do interior, como de uma instituição gestora em nível federal. De certa forma, essa dificuldade se manifesta na organização

central dicotômica da proposta que “para o campo público e coletivo, considera-se deste modo” e “para o campo privado e individual, considera-se deste outro modo”. O ato de orientar e conciliar tais conflitos demanda uma lapidação da idéia central apresentada pela Bioética de Intervenção, fruto de reflexões e posicionamentos que ainda estão por vir (45) (p.483).

Apontamos também que a Bioética de Intervenção institui os Direitos Humanos como um dos marcos da teoria. No entanto, tal junção (Utilitarismo e Direitos Humanos) torna-se ambígua na medida em que não aponta de forma clara para qual direção a teoria se pauta sobre as questões éticas de cunho individual.

Há, para a Bioética de Intervenção, uma clara oposição entre os direitos individuais e os coletivos, do que se apreende que a corrente estabelece pesos distintos para os direitos coletivos e para os direitos individuais. O indivíduo parece estar subsumido às questões coletivas, colocadas em posição privilegiada no alcance desses direitos. O fato da Bioética de Intervenção fazer esta escolha pelo coletivo em detrimento do individual entra em dissonância com os direitos humanos, que são *per ser* direcionados a todos os indivíduos sem nenhum tipo de distinção.

Pode-se dizer, portanto, que a Bioética de Intervenção estabelece, dentro da teoria, uma posição ambígua ao colocar numa mesma fundamentação teórica de cunho utilitarista, os Direitos Humanos como referenciais norteadores, sendo que estes são também profundamente comprometidos com a perspectiva dos indivíduos enquanto sujeito de direitos.

Nesse sentido, para a consolidação da Bioética de Intervenção, deve-se procurar reformular as tensões ainda existentes dentro da teoria. Sua formulação teórica deve ser capaz de abarcar tanto a dimensão social quanto a individual, na medida em que os Direitos Humanos estão presentes como marco referencial dentro da teoria e são ferramentas éticas importantes para qualquer disciplina no mundo contemporâneo (46).

Sobre as insuficiências do princípio de justiça contido no princípalismo para pensar o caso brasileiro, concordamos com a ideia de que a questão de justiça no país é antes política do que ética. A própria Constituição Federal destaca que todos os brasileiros tem o legítimo direito à saúde sem qualquer discriminação, fundamentado nos princípios da universalidade, equidade e integralidade.

Nessa esteira, Serodio destaca que não existe conflito ético sobre o direito dos brasileiros em recebê-los, mas sim na sua implementação. Devido a isso, a reflexão sobre a justiça no Brasil, se pauta na desigualdade em relação ao acesso a certos bens sociais como educação, saúde, trabalho, moradia (independente de raça, gênero, classe social) em lugar de quem deva ou não recebê-los, como o faz o princípio da justiça no principalismo. Assim, “o esforço no sentido de garantir direitos considerados justos é muito mais de mobilização política que de reflexão ética...precisamos construir instituições públicas que garantam e promovam aquilo que a sociedade julga moralmente correto” (47) (p.69)

Devido à Bioética de Intervenção estar em plena construção, este texto se propõe, num exercício de reflexão, pensar outros aportes sobre justiça social que possam contribuir com seus marcos teóricos. Assim, devido à sua posição política, que parte *dos* e *pelos* mais frágeis, vislumbrou-se a grande importância em ter como ponto de partida justamente essas vozes que, pelas suas condições históricas, culturais e sociais sempre foram silenciadas ao longo da história.

## **6 - PARTINDO DE VISÕES AUTÓCTONES DO SUL PARA SE PENSAR A JUSTIÇA SOCIAL**

As ideias advindas da modernidade são o ponto de partida para os filósofos de vertente mais crítica da América Latina cujo objetivo é pensar outro fazer filosófico. Além de terem uma postura de “suspeição” e crítica em relação às narrativas da modernidade, esses filósofos reivindicam por uma filosofia latino-americana própria. Nesse sentido, eles partem da práxis do mundo vivido, da cultura e do povo para formular uma nova filosofia que aporta um pensar livre das categorias de pensamento moderno. Ela aponta para o caráter, até então, inautêntico e imitativo das filosofias latino-americanas, apelando para um novo fazer filosófico calcado na autenticidade e na originalidade a partir da práxis, isto é, uma filosofia que assume os problemas suscitados pela e (a partir) da realidade dos países latino-americanos.

Indo ao encontro desse lugar filosófico, pressupomos que, partindo dos próprios arranjos sociais das comunidades do Sul, vislumbraremos como estão sendo delineadas as suas próprias concepções sobre justiça social, como determinados grupos subalternizados, seja pelo seu lugar geográfico, social ou religioso, concebem um ideal de sociedade justa.

Pode-se citar como as principais características desta vertente crítica, a busca por uma filosofia autêntica, o protagonismo do sujeito oprimido (o “Outro”) e a crítica às teorias eurocêntricas advindas da modernidade (48).

O objetivo deste capítulo, portanto, é apresentar como algumas perspectivas, advindas do Sul, propõem, a partir de suas realidades, algumas “soluções” autóctones que evidenciam a procura por uma sociedade mais justa e articulá-las aos ideais propostos pela Bioética de Intervenção.

No contexto da elaboração das chamadas bioéticas sociais, que se vinculam a outros aspectos que não aos apenas biomédicos, na avaliação de tensões relativas às moralidades no que concerne a fenômenos relacionados com a vida, a

BI se estrutura como uma proposta de re-politização de conflitos morais, que tem como base e orientação posicionar-se do lado dos mais vulneráveis nas múltiplas esferas de poder do âmbito social (30).

O local de discussão da Bioética de Inteenção é o Sul, ou seja, o conjunto de regiões geopolíticas vulneradas pela economia de mercado (13, 48,2). É desde o Sul que a Bioética de Intervenção instancia sua reflexão sobre a vulnerabilidade social e o papel da intervenção para a resolução dos conflitos bioéticos numa perspectiva pluricultural (49). Devido a esta característica seria interessante saber como algumas sociedades, que partem deste lugar, vivenciam suas próprias formas de busca pela justiça social. O objetivo, portanto, é perceber que além daquelas clássicas concepções de justiça, pensadas à partir do Norte, discutidas em outro capítulo, existem outras possibilidades de vivências e de busca de uma sociedade igualitária que podem ser inseridas no contexto da Bioética de Intervenção.

A discussão bioética estabelecida nesse cenário evoca uma reflexão sobre o contexto da justiça. Que noção de justiça está afirmada na Bioética de Intervenção? Dada a sua proposta de pensar desde o Sul, que contribuições as reflexões latino-americanas e africanas poderiam fornecer ao escopo teórico da Bioética de Intervenção, uma vez que estas são eminentemente desde o Sul? Por reconhecermos a importância política da Bioética de Intervenção, no cenário hegemônico de corte liberal e asséptico na avaliação de conflitos morais, por parte da perspectiva hegemônica em bioética, nos propomos a dialogar com a Bioética de Intervenção com o propósito de buscar colaborações para o fortalecimento de suas bases teóricas no que diz respeito ao conceito de justiça e seus usos.

### *6.1 - A JUSTIÇA NO CONTEXTO DA BIOÉTICA DE INTERVENÇÃO*

Embora não haja uma teorização sistemática nas bases conceituais da Bioética de Intervenção sobre a noção de justiça, há diversos elementos de articulação teórica que nos permitem entrever a maneira como a Bioética de Intervenção compreende a justiça. O texto fundante da Bioética de Intervenção se

chama “Bioética, poder e injustiça: por uma ética de intervenção” e fora apresentado no VI Congresso Mundial de Bioética, em Brasília, Brasil, em 2002, congresso este que tinha as relações entre bioética, poder e injustiça como tema. O título do texto/conferência, assim como o tema do congresso, já evoca um tipo específico de relação como tema da justiça: uma abordagem dialética com relação a seu aparecimento concreto na forma da injustiça.

Este modo de aparição marca a posição ética e política da Bioética de Intervenção com relação ao tema da justiça: é o radical e inegociável enfrentamento da injustiça causada pelos mais diversos modos de atuação dos poderes globais no âmbito da economia de mercado, que privilegia o capital e o individual em detrimento do coletivo. A justiça, então, está completamente vinculada ao combate às iniquidades sociais que impactam o mundo da vida e da saúde (50). Inserindo-se no contexto histórico da vasta discussão sobre o conceito de justiça, a Bioética de Intervenção se vincula com a justiça social, orientada à igualdade e à equidade, como também como a justiça sanitária (51, 1).

Influenciada pelas perspectivas de Amartya Sen (43), a Bioética de Intervenção pensará a justiça social como o combate à iniquidade na busca de uma prática interventiva socialmente comprometida (52) com os segmentos sociais mais fragilizados pelas forças políticas, econômicas e morais que partem das regiões centrais do mundo (53).

Esta abordagem difere das hegemônicas perspectivas sobre a justiça e, sobretudo, das apropriações da bioética principialista que assume, desde um corte liberal, a primazia da autonomia sobre a justiça, ao operar com princípios para avaliar um conflito moral sobre a vida e a saúde. As leituras padrões tendem a afirmar a superioridade dos direitos e liberdades individuais sobre os coletivos e a utilizar a perspectiva utilitarista em conformidade com a lógica do mercado (54).

A Bioética de Intervenção também tem como um de seus fundamentos teóricos a presença do utilitarismo solidário orientado para a equidade (18). O comprometimento com uma noção crítica de solidariedade e a orientação para a equidade marcam a diferença da abordagem do utilitarismo pela Bioética de Intervenção. A equidade tem como objetivo atingir a igualdade, que ao redistribuir os bens escassos, busca superar as desigualdades e garantir a justiça (55).

A Bioética de Intervenção vai além do voluntariado clássico e insere dentro da sua abordagem o utilitarismo solidário. Esta interpretação “implica em comprometimento transformador com a alteridade, com Outro, além de requerer também, uma resposta objetiva por parte deste outro, o que o diferencia sobremaneira do assistencialismo, clássico, vertical e inorgânico” (18).

A solidariedade crítica aqui terá o valor de orientar as condutas com o objetivo de obter a transformação social. Ao articular os conceitos de voluntariado orgânico com o de intelectual orgânico gramsciano (120), esta proposta busca subverter o papel clássico do agente assistencialista para um agente crítico e comprometido com a transformação social. Assim, a ação do voluntariado crítico não se pauta exclusivamente numa solidariedade de indivíduo para indivíduo, mas pela transformação da realidade que cerca o sujeito que é auxiliado. Ao colocá-lo numa posição crítica diante da realidade social, o seu próprio trabalho, enquanto voluntário, passa, portanto, da esfera pessoal para a esfera do coletivo, do social.

O voluntariado orgânico pauta-se numa relação igualitária entre os sujeitos, numa ação recíproca. A solidariedade pensada a partir desta perspectiva subverte as práticas históricas de cunho assistencial onde estas relações são classicamente pautadas por um polo ativo (a ação do voluntário) e um polo passivo (o receptor da ação).

O interesse pela proposta da solidariedade crítica, como instrumento a orientar o serviço do voluntariado orgânico e como agenda da bioética, tem, entre outras justificativas, motivações provenientes da realidade social. Solidariedade crítica e voluntariado orgânico são dois polos que se implicam e se interceptam. Para dar clareza à discussão é necessário estabelecer a compreensão desses conceitos. A adjetivação crítica diz respeito à capacidade do agente discernir, ou seja, de possuir critérios capazes de ajuda-lo a discriminar a dimensão social e política que estão indissociavelmente presentes na relação solidária. Assim, a solidariedade não se esgota enquanto relação típica da sociedade civil. Ao contrário, possui um elemento político que tem como referência o Estado. A capacidade de entender essa dimensão política, que se refere à cidadania e à possibilidade de intervir de forma ativa na definição de políticas públicas, também caracteriza essa dimensão crítica. O conceito de voluntariado orgânico, por sua vez, foi construído por analogia ao intelectual orgânico desenvolvido por Gramsci e é entendido como participação politizada, comprometida, ativa e beneficente das pessoas que desenvolvem o serviço voluntário na construção das condições necessárias à democratização efetiva do Estado, em todas as suas dimensões, no caso específico, na área da saúde (18) (p.250).

A solidariedade, então, passaria de um assistencialismo individual e acrítico para um voluntariado comprometido com a diminuição das disparidades sociais, podendo ser um complemento às políticas públicas desenvolvidas pelo Estado. É importante ressaltar que o Estado, nesta perspectiva, continua tendo o papel principal de promotor das políticas públicas. As ações voluntárias têm a capilaridade e capacidade de responder em curto prazo, algumas demandas das camadas excluídas, porém, sem substituir o papel do Estado.

Mais uma vez o traço dialético aparece na definição de justiça, que se ancora na necessidade de enfrentar a desigualdade e a iniquidade. Uma vez que a desigualdade e a iniquidade são fenômenos sociais, ao colocar-se em uma proposta radical de intervenção para a modificação desses fenômenos, a Bioética de Intervenção se converte em uma potente ferramenta para a busca da *justiça social*, que atue no auxílio da construção de sociedades democráticas comprometidas com práticas e valores de cidadania e com os direitos humanos (57, 3).

A utilização desta categoria na Bioética de Intervenção pretende apontar em que direção se deve conduzir a luta política para garantir tal liberdade. Sua adoção visibiliza a luta das cidadãs e cidadãos que logram sua inclusão social, seja no contexto da saúde ou em contextos mais amplos, a partir da tomada de consciência sobre as forças que os oprimem e pela ação concreta em oposição a elas. Paulo Freire é particularmente contundente ao criticar o preciosismo acadêmico e sua malvada consequência, a assepsia moral, que constituem obstáculos à libertação (3) (p.130).

### 6.1.1 - Libertação, Empoderamento, Emancipação

A Bioética de Intervenção, em sua abordagem sobre a justiça social, articula três importantes categorias para a compreensão das atividades humanas ligadas com a ética e a política: A *libertação*, noção apropriada da produção de Paulo Freire, *empoderamento* (58, 59), conceito trazido das reflexões de Amartya Sen e *emancipação*, ideia motriz tanto do Iluminismo quanto de todo o pensamento crítico

latino-americano. A articulação dessas três categorias amplia o espectro de análise da Bioética de Intervenção e possibilita uma série de proposições interventivas que almejam a inclusão social.

A Bioética de Intervenção, como uma das potentes vertentes da bioética latino-americana, ao assumir a tarefa de re-politizar as questões morais ligadas com a vida e a saúde, por meio da afirmação da inclusão social, da responsabilidade e da justiça social, tornou-se uma das protagonistas da conquista da politização da agenda bioética mundial, que culminou na presença central de elementos sociais na Declaração Universal de Bioética e Direitos Humanos da Unesco, que se consolida como uma importante proposta para a construção de um mundo mais justo (60,61).

A justiça no âmbito da Bioética de Intervenção situa-se também em articulação com outros conceitos, que são: a vulnerabilidade social, a equidade e a igualdade. A equidade dentro desta perspectiva é o ponto de partida para a justiça social. Abaixo, uma síntese desta ideia:

A igualdade é a consequência desejada da equidade, sendo esta somente o ponto de partida para aquela. Ou seja, é somente através do reconhecimento das diferenças e das necessidades diversas dos sujeitos sociais que se pode alcançar a igualdade. A igualdade não é mais um ponto de partida ideológico que tendia a anular as diferenças. A igualdade é o ponto de chegada da justiça social, referencial dos direitos humanos e onde o próximo passo é o reconhecimento da cidadania. A equidade é, então, a base ética que deve guiar o processo decisório da alocação de recursos. é somente através deste princípio, associado aos princípios da responsabilidade (individual e pública) e da justiça, que conseguiremos fazer valer o valor do direito a saúde. A equidade, ou seja, o reconhecimento das necessidades diferentes, de sujeitos também diferentes, para atingir direitos iguais, é o caminho da ética prática em face da realização dos direitos humanos universais, entre eles o direito à vida representado, neste debate, pela possibilidade de acesso à saúde. A equidade é o princípio que permite resolver parte razoável das distorções na distribuição da saúde, ao aumentar as possibilidades de vida de importantes parcelas da população. (62) (p.165).

Uma das críticas mais contundentes da Bioética de Intervenção será a respeito sobre como as sociedades de mercado vem produzindo desigualdades econômicas e sociais entre os indivíduos. Esta desigualdade se revela de diversas formas: nas macro relações políticas e nas relações pessoais, as quais são

perceptíveis na hierarquização dos indivíduos a partir de suas possibilidades ou não na aquisição de bens (27).

Uma das principais críticas que a Bioética de Intervenção faz em relação à corrente principialista é que esta secundarizou o princípio da justiça em relação aos outros três, principalmente ao destacar o princípio da autonomia, fazendo uma escolha deliberada pelo indivíduo em detrimento do coletivo.

A Bioética de Intervenção, pelo contrário, trará o protagonismo da justiça social como um dos objetivos a serem alcançados pela bioética. Assim, ao levantar esta questão, esta vertente faz um contraponto ao dizer que o coletivo deve prevalecer sobre o indivíduo. Há, portanto, nesta passagem, um claro posicionamento da Bioética de Intervenção em defender, em primeira instância, a coletividade, tendo em vista as melhores consequências para ela. A Bioética de Intervenção também faz uma escolha deliberada em seus termos à partir da perspectiva utilitarista “para um maior número de pessoas, por uma maior quantidade de tempo e pelas maiores consequências”. A igualdade seria o ponto de chegada para a justiça social:

A igualdade, tal como proposta pela Revolução Francesa e incorporada às estruturas simbólicas do Ocidente há mais de 200 anos, não pode continuar sendo o ponto de partida ideológico para a construção das relações éticas. Vista de forma exclusivamente horizontalizada, que tende a anular as diferenças, ela ignora as desigualdades concretas e aviltantes que marcam hoje a maior parte das populações do mundo. A igualdade é o ponto de chegada da justiça social, referencial dos direitos humanos mais elementares, cujo objetivo futuro é o reconhecimento da cidadania. (27) (p.131).

O papel do Estado tem, dentro desta abordagem, um caráter fundamental na medida em que ele deve ser o promotor da inclusão para a cidadania.

## 6.2 - ALGUNS OLHARES DESDE O SUL SOBRE A JUSTIÇA

A perspectiva trazida neste capítulo é pautada no entendimento de que a justiça social também deve ser apreendida a partir da diversidade das pluralidades culturais e morais. Esta abordagem ultrapassa a lógica capitalista, na medida em que esta classifica as sociedades, numa escala evolutiva a partir do nível de “desenvolvimento” tecnológico. Para tal lógica, as sociedades desenvolvidas tecnologicamente são também aquelas desenvolvidas em todos os campos da dimensão social, política, moral, cultural e econômica.

Essa lógica, que vem sendo questionada pelos estudos da colonialidade, alude o caráter imperialista e colonizador de tais concepções na medida em que propõem que as sociedades que não pactuem os mesmos valores culturais e morais “centrais” devam se englobadas por uma cultura superior. Para que tais sociedades continuem existindo e se resignificando em sua própria cultura, é necessário que suas próprias concepções morais, sociais, políticas e econômicas, ou seja, todo o seu arcabouço cultural, não seja subsumido pela cultura dominante.

Nesse sentido, buscar vozes desde o Sul, perspectivas teóricas que se originem de regiões nas quais a vulnerabilidade social não é apenas um objeto de investigação acadêmico, mas o modo regular da vida da maior parte da população pode trazer elementos importantes para a proposta epistemológica e política da Bioética de Intervenção na medida em que a aliança com os mais vulneráveis se dê também no plano da escolha das teorias.

Este contexto de colaboração se enfrenta com o fato duro de que as ideias hegemônicas de justiça emergem em um campo social dividido, no qual se cria um conjunto de sujeitos desprovidos de direitos plenos, pela força da colonialidade. Isso implica que existem sujeitos dotados de direitos e para quem a noção de justiça é válida como um mecanismo protetivo e outros que não pertencem a essa classe de indivíduos (63). Tentar operar com perspectivas teóricas atentas e enraizadas com essa divisão e que se posicionem ao lado dos sujeitos historicamente destituídos de justiça, pode ser uma interessante contribuição para a Bioética de Intervenção.

Nesta busca de colaboração, este trabalho trará duas perspectivas do Sul sobre a justiça. Uma advinda da América Latina, de suas populações originárias

andinas tradicionais e outra advinda do velho continente negro, das originárias populações de origem banta; vozes subalternizadas, silenciadas, vulnerabilizadas, que contam, porém, com um vasto e potente conjunto de ideias que, se analisadas com atenção, podem oferecer ferramentas interessantes para pensar o mundo dos valores morais e políticos.

### 6.2.1 - Os Aymaras e o *Buen Vivir*

Para a perspectiva andina das comunidades aymaras da Bolívia e Equador, a justiça se estrutura como o núcleo de significação que organiza as relações sociais e a interação na sociedade, sendo assim um elemento articulador entre a ética e a política. Está vinculada com a distribuição dos bens comuns, entendidos como um produto das práticas culturais e políticas das sociedades na interação com a natureza (64).

A concepção de mundo das comunidades aymaras pressupõe uma interligação entre as comunidades humanas, a natureza e a espiritualidade, para a qual o conjunto de valores humanos deve passar pela compreensão e avaliação dos impactos da ação para a totalidade do mundo assim interligada, na busca da preservação da vida do todo e na ponderada distribuição dos recursos materiais e culturais por todas as pessoas das atuais comunidades – sem esquecer-se da comunidade que virá – a partir das experiências e do modo como se resolveram os conflitos em nossas comunidades presentes e nas configurações passadas da comunidade (65). Este fato conclama a aprender os marcos valorativos das experiências históricas que nos constituíram.

É nesse cenário que a noção de *buen vivir* emerge como o princípio que estrutura a produção material da vida, a regulação das relações sociais, a partir de uma percepção moral e política que atua ao mesmo tempo como critério de

redistribuição da riqueza socialmente produzida e a reprodução do sentido de pertença das pessoas à comunidade (65).

Nas múltiplas e complexas relações estabelecidas nas comunidades tradicionais aymaras temos, como princípio básico das relações materiais entre os membros da comunidade, a ideia de *reciprocidade* que é um dos fundamentos principais da noção de justiça (que, para estas percepções de mundo, é sempre social). Esta reciprocidade, para além de apontar para uma visão essencializada de uma "boa natureza" dos membros da comunidade aymara, indica um conjunto de relações sociais que possibilitem a construção de um horizonte de significação das relações entre o indivíduo e sua coletividade e natureza, a construção de uma noção de bem comum e delimitações restritivas que ofereça normas para o que é permitido ou proibido nas comunidades (65).

A partir desta centralidade do eixo comunitário, vemos também que é a própria comunidade a responsável pela observação e avaliação da conduta de seus membros, responsabilizando-se pela efetivação da justiça. O objetivo fundamental da justiça na comunidade é reconduzir as condutas ao socialmente aceitável, com um viés nitidamente restaurador de administração coletiva (65).

A noção de reciprocidade sustentada como base da noção aymara de justiça articula-se não com a ideia de igualdade, fundamental para a noção de justiça ocidental, mas com a perspectiva da prestação de serviços à comunidade. Não é um estatuto ontológico que determina o modo como as pessoas devam ser tratadas, mas sua interação com a comunidade. Este marco configura a solidariedade e responsabilidade coletiva como eixo fundamental da noção de justiça para essas comunidades. Tal fato, antes de impedir a existência de conflitos, nos oferece uma maneira coletiva de abordá-los, tendo a coletividade como marco fundamental a partir do qual se avalia, julga e decide sobre os conflitos no mundo social. Há uma dimensão corretiva/restaurativa na percepção de justiça aqui afirmada, que sempre toma a solidariedade e a reciprocidade como balizadores, tendo o imperativo da preservação da vida do todo, da comunidade, como estruturante (65).

Na proposta de afirmação dessa noção de justiça, não devemos esquecer que essas comunidades vivem em contextos interculturais, ou seja, vivem seus valores e práticas tradicionais e interagem com o Estado-Nação boliviano. As

perspectivas de articulação entre os dois olhares constitui, em si, um desafio tanto para o olhar do ocidente quanto para os olhares tradicionais.

O contexto da justiça aqui apresentado se relaciona com uma radical crítica dos modelos econômicos globalizados, na medida em que ele é determinante de todas as outras relações sociais que envolvam as comunidades (66,67). A justiça praticada pelos aymaras, como pelo restante das comunidades indígenas andinas, historicamente foi relacionada com múltiplas relações sociais e econômicas completamente diferentes da lógica individualista, que sustenta a primazia da propriedade individual, a acumulação ilimitada e a mercantilização da vida que o ocidente liberal afirma.

E mesmo nas diversas relações que estabeleceu com o ocidente colonial, manteve, ao mesmo tempo em que se modificava através das dinâmicas históricas, os fundamentos mais importantes da justiça solidária, recíproca, restauradora, afirmadora da vida humana e não humana, que atravessou a dinâmica da colonização. Sem ingenuidades, as comunidades indígenas se relacionaram com o ocidente colonizador, com seu capitalismo voraz, interagindo com o que fosse necessário sem abrir mão de suas bases ancestrais, historicamente afirmadas (61).

A noção relacional de justiça asseverada entre os indígenas andinos, fundada na reciprocidade, difere radicalmente da noção ocidental - ao propor um tratamento indiscriminado das pessoas, de acordo com seu valor idêntico e sua dignidade intrínseca e irrestrita. No contexto andino, em função da reciprocidade e do fato de uma inter-relação dos seres humanos com o restante do universo, cada ato é julgado em função do lugar peculiar que cada sujeito ocupa na ordem da comunidade, o que faz com que as pessoas sejam julgadas de maneiras diferenciadas, mesmo quando a ação é supostamente idêntica. Deste modo, o parâmetro fundamental para a avaliação ética - da qual a justiça é uma categoria fundamental - é a ação em função do equilíbrio social, nos níveis familiar e comunitário, que pode ser lido nos termos da justiça social (68).

### 6.2.2 - Ubuntu e o Reconhecimento da Dignidade Humana

Outra contribuição interessante para a BI pode advir de outra importante voz do Sul, a filosofia africana. Aqui dialogaremos com a noção banta de *ubuntu*, conceito importante para o pensamento ético e político africano. Diversos autores tem defendido a possibilidade de pensar a justiça a partir desta noção (69,70,71). A palavra *ubuntu* é derivada da palavra *ntu* em uma das muitas línguas bantas. *Ntu* significa o princípio dinâmico de toda a existência no mundo e *ubuntu* representaria o caráter relacional, intrinsecamente coletivo, da humanidade (71). Pensar a humanidade desde a perspectiva *ubuntu* significa não poder ter um indivíduo isolado, mas ontologicamente vinculado a todas as pessoas da coletividade.

Segundo o filósofo moçambicano Severino Ngoenha, a mais importante reivindicação feita pelo pensamento africano é o do reconhecimento da dignidade humana dos africanos (70). Podemos pensar que essa reivindicação possa ser estendida a todos os povos do Sul que tem suas presenças no mundo sub-humanizadas pela colonialidade da vida (2). E, nesse cenário, a discussão sobre *ubuntu* assume um lugar central para a discussão sobre justiça social, pois pensa a necessidade de considerar a alteridade, os outros como humanos e não apenas por uma questão de reconhecimento político, mas por uma necessidade ético-ontológica de pensar a humanidade como um todo.

Se há alguma pessoa que seja desconsiderada como humana ou sub-humanizada, a humanidade sofre como um todo. Isso significaria inverter a lógica colonial da falácia desenvolvimentista que implicava em considerar algumas pessoas menos humanas para poder educá-las, tutelá-las e conduzi-las a um estágio de desenvolvimento próximo ao do ocidente, para com isso o mundo inteiro se beneficiar do progresso moderno-ocidental (2). É preciso considerar que todos são igualmente humanos para que a humanidade não continue indo em direção à bancarrota, mesmo que alguns grupos econômica e socialmente privilegiados (do Norte) sintam isso de maneira atenuada.

É assim que a perspectiva ubuntu apareceria como um marco de justiça restaurativa e distributiva, com um direcionamento para a justiça social. A preocupação do pensamento africano com as diversas formas de exploração e com a pobreza absoluta fez com que ele hoje ocupe um espaço menos invisibilizado nas discussões acadêmicas internacionais e possa oferecer contribuições substantivas a um diálogo com o ocidente.

O ubuntu pode ser visto como um princípio de justiça restaurativa exatamente na medida em que visualiza o fato de que parte do mundo, tal como o experimentamos cotidianamente, é atravessada pela injustiça, pela exploração, pelo menosprezo da maior parte da população mundial pelo esquema pernicioso de expropriação do ocidente. O pensamento desde a perspectiva ubuntu percebe que os esquemas de exploração que empobrecem e violam a maior parte da população mundial causa um dano coletivo e total à humanidade e é preciso reparar a isso, restaurando a dignidade de todas as pessoas, da coletividade, buscando a harmonia da força vital que habita em cada uma das pessoas do planeta (71).

É por isso que a ética ubuntu é fundamentalmente solidária: é necessário comover-se com uma situação precária para que alguém passe e posicionar-se sobre isso (71). E longe de ser um gesto meramente altruísta, é uma postura de amor à totalidade da humanidade que habita em cada um dos existentes humanos; é um reconhecimento de que se há algo que precariza a vida de uma só pessoa, pode precarizar também a totalidade da humanidade, e normalmente o faz. É a busca da harmonia humana, radicalmente coletiva, que torna o ubuntu um princípio de justiça social.

Se não formos iguais na distribuição dos recursos, na justiça, inevitavelmente o seremos na disposição à precariedade, embora alguns saibam se aproveitar melhor disto do que outros: o que mantém o mundo invariavelmente numa situação global de injustiça. Por isso, ubuntu aparece como um princípio que sustenta que ajamos humanamente e com respeito aos outros humanos como modo de demandar a mesma conduta para nós - e para todas as pessoas (69).

## 7 - CONSIDERAÇÕES FINAIS: APORTES PARA A BIOÉTICA DE INTERVENÇÃO

Na tarefa de contribuir para o fortalecimento das bases conceituais da Bioética de Intervenção, que reivindica um enraizamento e um comprometimento com os lugares vulnerados do Sul, apresentamos algumas perspectivas sobre justiça que possam se aliar às já apresentadas pela Bioética de Intervenção, com o objetivo de oferecer vozes para o diálogo que esta própria perspectiva bioética nos apresenta como estratégia importante de sua atuação (2).

A Bioética de Intervenção, em sua crítica ao principialismo bioético pelo fato deste assinalar a primazia da autonomia, primordialmente individual, sobre o princípio de justiça, eminentemente coletivo (30,13) afirma uma postura coletivista sobre os conflitos morais que envolvam a vida e a saúde. Entretanto, sabemos que não há garantias de um uso não individualista do princípio de justiça, quando o contexto de aplicação da mesma é a sociedade liberal (63,70).

Nesse sentido, a apresentação das duas perspectivas sobre justiça apresentadas desde as miradas do Sul podem ser profícuas para o contexto de justiça que a Bioética de Intervenção busca - a justiça social: elas se assentam sobre um coletivismo radical ético, político e ontológico. A preocupação com a alteridade e o todo da humanidade é fundamental para essas perspectivas e isso se coaduna de modo interessante aos propósitos da Bioética de Intervenção.

A percepção da injustiça, para seu enfrentamento, que é marca da afirmação dialética da justiça social pouco tematizada, mas constantemente afirmada pela Bioética de Intervenção encontra amparo nas duas percepções apresentadas. Tanto o contexto intercultural no qual se forjou a noção andina de justiça que nos chega, como o caráter restaurativo da noção de justiça afirmada pela perspectiva ubuntu.

Essas perspectivas partem do concreto fato da vulneração das comunidades nos sistemas de exploração. Não são a utopia de um mundo que parte de um marco zero no qual as desigualdades inexistam, mas se apresentam como uma proposta de ação para um mundo desigual que busque a igualdade por meio da equidade, o

que é também afirmado pela Bioética de Intervenção, de modo que um diálogo interessante possa se dar em torno desse aspecto.

Em que pese as possíveis contribuições das teorias advindas do mundo andino tradicional e do mundo banto, algumas questões ficam em aberto para a discussão e a possibilidade do diálogo. Frisamos aqui duas delas, que giram em torno da reciprocidade e do caráter comunitário da justiça.

Em virtude da assimetria de poder entre os grupos explorados e os grupos detentores de poderes políticos e econômicos, é bastante difícil pensar na proposta da reciprocidade, pois ela implicaria que os grupos privilegiados política e economicamente estivessem dispostos a assumir sua participação na atividade recíproca. O abandono da zona de conforto para atuar em favor do coletivo pode parecer uma proposta inócua. Suspeitamos que aqui deve haver uma atuação do Estado na mediação dessa dificuldade. A redistribuição de recursos e serviços não pode ser responsabilidade dos grupos privilegiados. E aqui a proposta é por um Estado que seja capaz de articular essa redistribuição e se responsabilizar pelas condições da justiça.

Uma importante tarefa para a intervenção do Estado, que deve ser todo repensado em função de que, nas condições atuais, ele é composto de modo substantivo pelas elites privilegiadas. Aqui, a educação política e moral são fundamentais para que as comunidades possam estar cientes de seu papel na constituição dos Estados, assim como o fortalecimento dos vínculos do Estado com os movimentos sociais desempenha um papel absolutamente relevante. Entretanto, os caminhos dessa discussão seguem abertos.

E é essa relação com o Estado que nos leva à segunda questão que anunciamos. Tanto nas proposições andinas quanto no contexto da proposta ubuntuísta, as comunidades ocupam um lugar privilegiado na instância das articulações em torno da justiça social. Entretanto, na atual configuração de nossas sociedades, sobretudo a partir das perspectivas contratualistas liberais, ora o Estado, ora o mercado são responsáveis pela condução do processo da justiça social. A questão imperante é: como lidar com as relações de interesses nem sempre coincidentes entre as comunidades e o Estado? Esse é um problema bastante complexo e que demanda uma série de outras reflexões que possam se

articular com a necessidade da resposta. Entretanto, as experiências interculturais que ocorrem nesse exato momento em Países como a Bolívia, o Equador e a África do Sul podem servir de exemplos para pensar essa questão, embora esse problema ainda não tenha sido plenamente resolvido nesses países. O conceito de *buen vivir* foi inserido nas Constituições bolivianas e equatorianas e se tornou uma ideia central na vida política desses países tornando-se parte dos planos nacionais de planejamento de políticas públicas e invocando os aportes culturais ancestrais das sociedades indígenas.

De toda maneira, a possibilidade de pensar em ferramentas teóricas desde o Sul, que contribuam para as bases conceituais da Bioética de Intervenção parece interessantemente fortalecidas em sua coerência política ao ouvir as vozes andinas e africanas. O trabalho é longo e difícil, mas devemos nos impor a tarefa de iniciá-lo, se apostamos na pertinência e importância das propostas da Bioética de intervenção.

É importante ressaltar que a Bioética de Intervenção já reconhece a contribuição que o *buen vivir* pode trazer para pensar outras formas de vivências possíveis. Ao expressar uma vida digna para todos, o *buen vivir* vai ao encontro de uma sociedade mais justa tal como preconiza essa vertente da Bioética. Segundo Garrafa, o conceito de *buen vivir* subverte a ideia de riqueza, concebida no Ocidente apenas como algo material, para uma concepção mais ampliada, na medida em que ele abarca os códigos de conduta, os valores éticos e humanos, a relação com a natureza, entre outros (11). Sobre o *buen vivir*, sintetiza Garrafa:

Neste contexto, a economia deve se pautar para uma convivência solidária, sem misérias, sem discriminações, garantindo um mínimo de coisas necessárias para a sobrevivência digna de todos. O *buen vivir* expressa a afirmação dos direitos e garantias sociais, econômicas e ambientais. Todas as pessoas tem igualmente o direito a uma vida decente, que lhes assegure saúde, alimentação, água limpa, oxigênio puro, moradia adequada, saneamento ambiental, educação, trabalho, emprego, descanso e ócio, cultura física, vestuário, jubilação etc (159) (p.24).

Este trabalho, portanto, se propôs a pensar como a Bioética de Intervenção debate a questão da justiça social sob a perspectiva que a marca como bioética crítica e politizada, pensada a partir do Sul. Também se propôs a contribuir com exemplos de sociedades, que inscritas em lugares de fala subalternizados, buscam a justiça social, resistindo à partir de um local social, econômico e cultural não totalmente subsumido pela cultura ocidental.

## REFERÊNCIAS

1. Porto D, Garrafa V. A influência da reforma sanitária na construção das bioéticas brasileiras. *Ciência e Saúde coletiva*. 2001.
2. Nascimento WF. Por uma vida descolonizada: Diálogos entre a Bioética de Intervenção e os estudos da colonialidade. Tese de doutorado, 2010.
3. Garrafa V. Inclusão social no contexto político da Bioética. *Revista Brasileira de Bioética*. 2005; 1(2):122-132.
4. Potter VR. *Bioethics – bridge to the future*. Prentice Hall Inc., Englewood Cliffs, New Jersey, USA: Prentice Hall Inc.1971.
5. Albuquerque A. Bioética de intervenção e macroalocação de recursos sanitários. *Universitas. História (UNICEUB)*. 2006;2(3): 27-39.
6. Garrafa V. Apresentando a Bioética. *Universitas. História (UNICEUB)*. 2006;(2):3, 7-17.
7. Kottow M. Bioética prescritiva. A falácia naturalista. O conceito de princípios na bioética. In Garrafa V. Kottow M. & Saada A. *Bases conceituais da bioética – enfoque latino-americano*. São Paulo: Editora Gaia/Unesco, 2006, p.43.
8. Garrafa V. De una bioética de principios a una bioética interventiva crítica y socialmente comprometida. *Revista Argentina de Cirugía Cardiovascular, Argentina*. 2005; 3(1):99-103.
9. Tealdi JC. Os princípios de Georgetown: análise crítica. In Garrafa V. Kottow M. & Saada A. *Bases conceituais da bioética – enfoque latino-americano*. São Paulo: Editora Gaia/Unesco, 2006, p.51.

10. Cruz M R, Oliveira SLT, Portillo JAC. A Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos - contribuições ao Estado brasileiro. *Revista Bioética (Impresso)*. 2010;(18):93-107.
11. Unesco. Declaração Universal de Bioética e Direitos Humanos. Brasília: Cátedra Unesco de Bioética da Universidade de Brasília/SBB. 2005. Disponível em [http://bvsmms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/declaracao\\_univ\\_bioetica\\_dir\\_hum.pdf](http://bvsmms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/declaracao_univ_bioetica_dir_hum.pdf).
12. Porto D. Bioética de Intervenção: uma retrospectiva de uma utopia. In: Porto D, Garrafa V, Martins GZ, Barbosa SN. Organizadores. *Bioéticas, poderes e injustiças: 10 anos depois*. Brasília CFM/Cátedra Unesco de Bioética/SBB. Brasília. 2012; 109-126.
13. Porto D, Garrafa V. Bioética de intervenção: considerações sobre a economia de mercado. *Bioética*. 2005; 13(1):111-123.
14. Garrafa V, Lorenzo C. Helsinki 2008: Redução de Proteção e Maximização de Interesses Privados. *Revista da Associação Médica Brasileira*, 2009 (55):514-518.
15. Garrafa, V. ; Lorenzo, C. . Helsinki 2008. Una visión crítica latinoamericana. *Bioetica&Debat (Ed. Castellana)*, 2009; (15)15-18.
16. Garrafa V. ; Lorenzo, C. . Moral imperialism and multi-centric clinical trials in periferal countries. *Cadernos de Saúde Pública (ENSP. Impreso)*. 2008;(24):2219-2226.
17. RedBioética. Declaração de Córdoba sobre Ética nas Pesquisas com Seres Humanos. 2008.
18. Selli L, Garrafa V. Solidariedade crítica e voluntariado orgânico: outra possibilidade de intervenção societária. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*. 2006;13(2):239-251.
19. Schramm F R. A saúde é um direito ou um dever? *Revista Brasileira de Bioética*. 2006; 2 (2):187-200.

20. Schramm F R. É pertinente e justificado falar em bioética de proteção. In. Bioéticas, poderes e injustiças: 10 anos depois/Coordenação de Dora Porto, Volnei Garrafa, Gerson Zafalon Martins e Swenderberger do Nascimento Barbosa. Brasília:CFM/Cátedra Unesco de Bioética/SBB. 2012.
21. Schramm F R. Proteger os vulnerados e não intervir aonde não se deve. Revista Brasileira de Bioética. 2006; (2)2:377-389.
22. Anjos MF dos. Bioética: Abrangência e dinamismo. O mundo da saúde. 1997; 21(1):04-12, p.06.
23. Diniz D. Bioética e Gênero. Série Anis. 51, Brasília, Letras Livres, 1-8, dezembro, 2007, p.4.
24. Oliveira F. Por uma bioética Não-sexista, Anti-Racista e Libertária. Revista Estudos Feministas. Número 2, 1995.
25. Oliveira F. Feminismo, Luta Anti-Racista e Bioética. Cadernos Pagu (5) 1995: 73-107.
26. Garrafa V. Radiografia bioética de um país – Brasil. Acta Bioethica (OPS/OMS), Santiago, Chile. 2001; 6(1): 165-181.
27. Garrafa V. Verbetes: Bioética de Intervención; Imperialismo moral; Bioética y política. In: Tealdi, JC (org). Diccionario Latino-Americano de Bioética. Buenos Aires, 2006, *in press*.
28. Feitosa S. Pluralismo moral e direito à vida. Apontamentos bioéticos sobre a prática de infanticídio em comunidades indígenas no Brasil. Dissertação de Mestrado, 2010, Unb, Brasília.
29. Garrafa V, Lorenzo, C. Helsinki 2008. Una visión crítica latinoamericana. Bioetica&Debat (Ed. Castellana), 2009; (15):15-18.
30. Garrafa V, Porto D. Intervention Bioethics: a proposal for peripheral countries in a context of power and injustice. Bioethics (Oxford). 2003; 17(5-6):399-416.

31. Nascimento WF. Diferença, poder e vida: perspectivas descoloniais para a bioética. In: Bioéticas, poderes e injustiças: 10 anos depois. Porto D, Garrafa V, Martins GZ, Barbosa SN (Coord.). Brasília:CFM/Cátedra Unesco de Bioética/SBB;2012, p.164.
32. Garrafa V, Porto D. Bioética de Intervención. In: Tealdi JC, director. Diccionario latinoamericano de bioética/SBB. Bioéticas, poderes e injustiças: 10 anos depois. Brasília,2012, p.119.
33. Grosfoguel R. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. In: Santos BS, Meneses, MP, organizadores. Epistemologias do Sul. São Paulo: Cortez, 2010, p.460.
34. Dussel E. 1492: O encobrimento do outro. A origem do Mito da Modernidade. Petrópolis: Vozes, 1993.
35. Fleischacker S. Uma breve história da justiça distributiva. Editora Fontes, 2006.
36. Platão. A República. Editora Nova Cultural Lda.,1997.
37. Sandel M. Justiça. O que é fazer a coisa certa. Civilização Brasileira, 2012.
38. Beauchamp T. L.; Childress, J. F. Princípios da ética biomédica. São Paulo: Loyola, 2002.
39. Bentham J. Uma introdução aos princípios da moral e da legislação. Tradução de Luiz João Baraúna. Sistema de lógica dedutiva e indutiva e outros textos/ John Stuart Mill; traduções de João Marcos Coelho, Pablo Rubén Mariconda. – 3. Ed. – São Paulo: Abril Cultural, 1984.
40. Mill, J S. A liberdade: utilitarismo. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
41. Singer P. Ética prática: Tradução Jefferson Luiz Camargo J. Terceira edição – São Paulo: Martins Fontes, 2002.
42. Rawls J. Uma teoria da justiça. 2 ed, Martins Fontes.2002.

43. Amartya S. Desenvolvimento como liberdade. São Paulo, Companhia das Letras, 2000.
44. Bernardes LCG. Bioética, deficiência e políticas públicas: percepção de gestores públicos e defensores de direitos. Dissertação de Mestrado, 2011.
45. Rojas M, Trindade SE. Bioética de Intervenção – uma proposta epistemológica e uma necessidade para sociedades com grupos sociais vulneráveis. 2006;2(4):483-500.
46. Albuquerque A. Interface entre Bioética e Direitos Humanos: perspectiva teórica, institucional e normativa. Tese de doutorado, 2010.
47. Serodio A. Revisitando o Princípio do Bem: aplicações e insuficiências na abordagem dos problemas bioéticos nacionais. 2008;4(1):69-79.
48. Dussel E. Ética da Libertação. Na idade da globalização e da exclusão. Petrópolis: Vozes, 1998.
48. Gonçalves ER, Ramos FR, Garrafa V. O olhar da bioética de intervenção no trabalho do cirurgião-dentista do Programa Saúde da Família (PSF). Revista Bioética 2010;18(1):225-239.
49. Garrafa V, Azambuja. Epistemologia de la Bioética – enfoque latino americano. Revista Brasileira de Bioética. 2007; 3(3): 344-359.
50. Semplici S. Um direito fundamental: o mais elevado padrão de saúde. In: Porto D, Garrafa V, Martins GZ, Barbosa SN. Organizadores. Bioéticas, poderes e injustiças: 10 anos depois. Brasília CFM/Cátedra Unesco de Bioética/SBB. Brasília. 2012; 323-340.
51. Porto D. O diálogo da bioética: minorias étnicas. Revista Brasileira de Bioética. 2008;4(8):24-34.
52. Sen A. Desenvolvimento como liberdade. São Paulo, Companhia das Letras, 2000.

53. Silva LES, Drummond A, Garrafa V. Bioética de intervenção: uma prática politizada na responsabilidade social. *Universitas: Ciências da Saúde*. 2011;9(2):111-119.
54. Siqueira JE. O princípio de justiça. In: Costa SIF, Oselka G, Garrafa V. Organizadores. *Iniciação à bioética*. Brasília, CFM. 1988, p. 71-80.
55. Garrafa V, Porto D. Bioética, poder e injustiça: por uma ética de intervenção. *O mundo da saúde*, São Paulo. 2002;26(1):06-15.
56. Gramsci A. *Os intelectuais e a organização da cultura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982.
58. Freire P. *Pedagogia da autonomia*. São Paulo: Paz e Terra, 1996
59. Freire P. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
60. Garrafa V. Ampliação e politização do conceito internacional de bioética. *Revista Bioética*.2012;20(1):9-20.
61. Santos IL, Garrafa V. Análise da Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos da Unesco à luz da ética de Paulo Freire. *Revista Redbioética/UNESCO*. 2011;1(3):130-135.
62. Garrafa V, Oselka G, Diniz D. Saúde pública, bioética e equidade. In: V Congresso Brasileiro de Saúde Coletiva e V Congresso Paulista de Saúde Pública, 1997, Águas de Lindóia. ABRASCO. Águas de Lindóia: ABRASCO, 1997. p. 59-67.
63. Segato R. El color de la cárcel en América Latina: apuntes sobre la colonialidad de la justicia en un continente en desconstrucción. *Nueva sociedad*. 2007;208:142-161.
64. Plan Nacional para el Buen vivir. 2009-2013. Gobierno Nacional de La Republica del Ecuador.
65. Alarcon S. La justicia comunitaria como sustento de la ética aymara. *Revista Integra Educativa*. 2009;2(3):253-278.

66. Lang M. Presentación. In: Santos BS, Jiménez AG. organizadores. Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador. Quito: AbyaYala, 2012, p. 9-12.
67. Santos BS. Cuando los excluidos tienen Derecho: justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad. In: Santos BS, Jiménez AG. organizadores. Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador. Quito: AbyaYala, 2012, p. 13-50, p.17.
68. Estermann J. Filosofía andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo. La Paz: ISEAT, 2006.
69. Ramose MB. Una perspectiva africana sobre la justicia y la raza. Poylog. Foro para filosofía intercultural. 2001;3. Disponible em: <http://them.polylog.org/3/frm-es.htm>. Acceso em: 24/04/2013.
70. Ngoenha SE. Ubuntu: New model of glocal justice? Indilinga African Journal of Indigenous Knowledge Systems.2006;5(2):125-134.
71. Kashindi JBK. "Ubuntu" como modelo de justicia restaurativa. Un aporte africano al debate sobre la igualdad y la dignidad humana. Actas del XIII Congreso Internacional del Asociación Latinoamericana de Estudios de Asia y África. La ética delsur. Bogota: ALADAA, 2011. Disponible em: [http://ceaa.colmex.mx/aladaa/memoria\\_xiii\\_congreso\\_internacional/images/kakozi.pdf](http://ceaa.colmex.mx/aladaa/memoria_xiii_congreso_internacional/images/kakozi.pdf). Acceso em 24/04/2013.