

A ética da libertação de Enrique Dussel: entre as éticas europeias e o principialismo na bioética

The ethics of liberation Enrique Dussel: between the European ethical and principlism in bioethics

Cleide Bernardes*
Julio Cabrera**

RESUMO: O objetivo deste trabalho foi apresentar a Ética da Libertação de Enrique Dussel como um possível referencial teórico para a Bioética latino-americana. A Ética da Libertação é uma crítica radical às teorias éticas clássicas que deram origem ao pensamento ético no ocidente, fundamentalmente às éticas deontológicas e utilitaristas, baseadas em princípios. Entretanto, a despeito de seu teor crítico, a Ética da Libertação também apresenta princípios em sua formulação. É necessário discutir até que ponto essa semelhança (o uso de princípios) poderia comprometer o potencial crítico da teoria de Dussel? Conclui-se que a aproximação da proposta de Dussel com as éticas clássicas europeias é apenas aparente: as éticas europeias, principialistas ou não, apenas se ocupam em dar uma assistência mínima aos pobres que estão dentro dessa totalidade; essas teorias simplesmente tendem a destituir de humanidade aqueles que não são alcançados por seus mecanismos assistenciais.

PALAVRAS-CHAVE: Princípios. Principialismo. Ética. Teorias Éticas Europeias. Libertação.

ABSTRACT: The purpose of this paper is to present Enrique Dussel's Ethics of Liberation as a possible theoretical framework for Latin American Bioethics. Liberation Ethics is a radical critique of the classical ethical theories giving rise to ethical thought in the West, primarily deontological and utilitarian ethics, based on principles. However, despite its critical content, Ethics of Liberation also presents principles in its formulation. Our question is: to what extent this similarity (the use of principles) could compromise the critical potential of Dussel's theory? In our analysis, we concluded that the proximity of the Dussel's proposal with European classical ethics is only apparent: European ethics, be they principialist or not, just engage in giving a minimum assistance to the poor that are within that whole; these theories simply tend to deprive from humanity those who are not a target of their assistance mechanisms.

KEYWORDS: Principles. Principialism. Ethics. European Ethical Theories. Liberation Ethics.

INTRODUÇÃO

O objetivo deste trabalho foi apresentar a Ética da Libertação de Enrique Dussel como um possível referencial teórico para a Bioética latino-americana.

A Ética da Libertação é uma crítica radical às teorias éticas clássicas que deram origem ao pensamento ético no ocidente, fundamentalmente as éticas deontológicas e utilitaristas, baseadas em princípios. De maneira indireta, a Ética da Libertação também é uma crítica à proposta ética elaborada por Beauchamp e Childress conhecida como principialismo, adotada em grande parte pela bioética, por ser uma teoria formada por referências éticas deontológicas e utilitaristas. A Ética da

Libertação, a despeito de seu teor crítico, também apresenta princípios como categorias fundantes. Todavia, cabe o questionamento: até que ponto essa semelhança (o uso de princípios) poderia comprometer o potencial crítico da teoria de Dussel?

Inicialmente, há a apresentação de algumas significações para os termos princípio e principialismo, vindas da ética e da bioética, pela relevância dessas categorias na nossa investigação a respeito do caráter crítico da teoria de Dussel. Numa primeira aproximação, um princípio seria uma espécie de norma muito geral colocado na base de um sistema ético, como uma espécie de fundamento estável, que não se aplica diretamente a casos particulares, a não ser por meio de regras e normas

intermediárias. De modo geral, podemos denominar de “princípalistas” aquelas teorias éticas que assumem que alguns princípios norteadores desse tipo, mais ou menos inflexíveis, são indispensáveis para tomar decisões morais em qualquer vida humana, e que os dilemas morais devem ser resolvidos, em último caso, aplicando-se princípios em casos particulares. Isso significa que não é suficiente uma teoria apresentar e utilizar princípios para ser considerada princípalista, pois os princípios poderiam aparecer como parcialmente dependentes de outras instâncias decisivas em ações particulares.

No panorama ético europeu, somos tradicionalmente introduzidos a duas teorias éticas que se utilizam de princípios num viés princípalista: éticas deontológicas ou de deveres, como a de Immanuel Kant, e éticas consequencialistas, como as utilitaristas, na linha de John Stuart Mill. É possível, no entanto, formular teorias éticas não princípalistas. Já no contexto europeu, as chamadas “éticas de virtudes”, ligadas à tradição aristotélica e reivindicadas no século XX por filósofos como Alasdair MacIntyre e Bernard Williams, entre outros, são éticas em que as experiências humanas em contextos concretos de ação prevalecem como mais fortes que os princípios. Em éticas de virtudes, os princípios, que podem existir, mas não são decisivos; essas éticas são exemplo claro de como teorias éticas podem conter princípios sem serem princípalistas, no sentido antes aludido.

O termo “princípalismo” foi expandido no terreno da bioética, sobretudo a partir da publicação do famoso livro de Beauchamp e Childress (doravante B&Ch), em 1979, “Princípios de Ética biomédica”, com várias edições posteriores. Eles apresentaram quatro princípios para serem aplicados aos problemas éticos envolvendo seres humanos em pesquisa científica e em outros procedimentos clínicos, sendo que três dessas diretrizes aparecem com a mesma nomenclatura usada no Relatório Belmont (autonomia, beneficência e justiça). B&Ch acrescentam a esses referenciais mais um princípio, a não maleficência, para diferenciar dois princípios que tradicionalmente se tratavam juntos. Ou seja, no Relatório Belmont, a beneficência já subsumia a não maleficência.

Na concepção dos autores, os quatro princípios precisavam de um suporte teórico e de uma reflexão filosófica que não podiam ser encontrados em modelos específicos para práticas biomédicas, como o Relatório Belmont. Segundo eles, era preciso proporcionar uma estratégia para os problemas do mundo real. Ouve o reconhecimento de que os princípios éticos abstratos têm de ser desenvolvidos conceitualmente e moldados normativamente, sendo esse o único meio de se vincular tais princípios abstratos às diretrizes de ação concreta e a julgamentos práticos.

Quando exploram os princípios específicos, B&Ch frisam a importância do reconhecimento do direito das pessoas de serem autônomas^{1,2}. Além de justificarem o princípio de respeito à autonomia afirmando que ele irá se restringir a procedimentos na área da saúde, reforçam essa restrição afirmando que o conceito de autonomia, como outros conceitos filosóficos, adquire sentido mais específico no contexto de uma teoria. Os autores apresentam o seguinte conceito de autonomia:

A palavra autonomia, derivada do grego *autos* (próprio) e *nomos* (regra, governo ou lei), foi primeiramente empregada como referência à autogestão ou ao autogoverno das cidades-estado independentes gregas. A partir de então, o termo autonomia estendeu-se aos indivíduos e adquiriu sentidos muito diversos, tais como os de autogoverno, direitos de liberdade, de privacidade, escolha individual, liberdade da vontade, ser o motor do próprio comportamento e pertencer a si mesmo (p. 138)^{1,2}.

Esse princípio deve garantir o direito da não interferência e, correlativamente, a obrigação de não coagir as ações humanas^{1,2}. Como todos os princípios morais, esse princípio somente tem validade *prima facie*.

No que se refere ao princípio de não maleficência, um grande número de controvérsias na ética biomédica tem origem nas questões envolvendo processos de tomada de decisão em casos de pacientes terminais e daqueles que estão gravemente doentes ou feridos; diante dessa realidade, faz-se necessário criar uma estrutura que oriente a decisão a respeito de procedimentos de suporte de vida e de assistência na morte^{1,2}. No modelo

elaborado por Frankena³, no livro *Ética*, existem quatro obrigações gerais: não infligir danos; impedir danos; eliminar males; fazer ou promover o bem. De acordo com esse esquema, sempre “teremos a obrigação *prima facie* de favorecer a preponderância do bem sobre o mal, se, e somente se, tivermos uma anterior obrigação *prima facie* de praticar o bem e evitar o mal”³.

Na formulação do princípio de beneficência, B&Ch têm a preocupação inicial de delimitar qual a abrangência e as áreas de ação que pretendem para a beneficência no caso específico da ética biomédica. A esse respeito escrevem que, “na linguagem comum, a palavra beneficência significa atos de compaixão, bondade e caridade. Algumas vezes, o altruísmo, o amor e a humanidade são também considerados formas de beneficência”^{1,2}. Os autores reconhecem que a aplicação dos princípios implica, muitas vezes, conflito. Questões relacionadas a conflitos do princípio de beneficência com o princípio de justiça podem ser identificadas, por exemplo, nos ambientes de trabalho, quando as condições a que se submetem os trabalhadores e suas famílias colocam em risco a saúde dos envolvidos^{1,2}.

Os argumentos de B&Ch para um princípio da justiça que possa ser aplicado nas questões de assistência à saúde recorrem à multiplicidade de teorias da justiça que procuram dar algum equilíbrio nos problemas das diferenças entre as pessoas, apresentadas na formulação do princípio, como, por exemplo, diferenças entre ricos e pobres; os autores se propõem a verificar se é possível garantir um mínimo de assistência à saúde para todos. O princípio da justiça aplicado à ética médica considera, em primeiro lugar, qual a maneira mais viável de determinar como seriam distribuídos os bens e serviços na área da saúde, ou seja, a quantidade de dinheiro envolvida em políticas que visam a algum tipo de justiça social^{1,2}.

Quais são os conceitos de princípio (e, portanto, de principialismo) utilizados por B&Ch em seu famoso livro *Princípios de Ética Biomédica*? São eles principialistas deontológicos, utilitaristas, uma mistura de ambos? Ou eles deixaram de ser estritamente principialistas? Responder essas questões fornecerá um arcabouço teórico

para julgar o caráter principialista ou não das éticas da libertação, que, como veremos, entram no contexto das discussões éticas na forma de uma crítica radical contra as éticas europeias.

Noção kantiana de princípio: os quatro princípios em ética deontológica

Na ética deontológica de Kant, a estratégia consiste em determinar uma lei moral que seja válida universalmente sem precisar recorrer a qualquer elemento que seja externo ao agente moral e a seu poder de se autodeterminar racionalmente. Kant considera que a ação guiada por princípios morais antecede qualquer noção de bem. A ética se apresenta aqui como algo independente de impulsos e tendências naturais. É por isso que a busca da felicidade não faz parte da fundamentação deontológica da moral. Essa exigência de moralidade se concretiza no que Kant chama de imperativo categórico, assim descrito na obra *Metafísica dos Costumes*:

Um imperativo categórico (incondicional) é aquele que representa uma ação como objetivamente necessária e a torna necessária não indiretamente através da representação de algum fim que possa ser atingido pela ação, mas através da mera representação da própria ação (sua forma) e, por conseguinte, diretamente (p. 65)⁴.

O imperativo categórico é, portanto, um procedimento de decisão a ser usado para verificar se uma máxima subjetiva pode ser querida por um agente não somente para sua vontade, mas para a vontade de todo ser racional. Os imperativos morais devem ser categóricos e não meramente hipotéticos; ou seja, devem seguir-se incondicionalmente. As ações genuinamente morais devem ser realizadas por dever e não apenas em conformidade (externa) com o dever.

A autonomia na ética deontológica principialista kantiana é uma autonomia da vontade, considerada como um princípio supremo da moralidade⁵. O principialismo deontológico kantiano não admite nenhum cálculo de consequências ou de utilidade das ações morais: o que é determinante para essa ação é uma vontade autolegisladora, que pressupõe a capacidade do agente

de usar plenamente sua racionalidade. Quando a vontade busca alguma lei fora das máximas universalizáveis (fora do imperativo categórico), ela se submete a leis externas, à heteronomia da vontade⁵.

Na teoria moral formulada por Kant, centrada no dever, a beneficência como dever de ajudar os necessitados faz parte de uma categoria denominada deveres imperfeitos, cujo cumprimento é um mérito, mas cujo descumprimento não implica demérito. A atitude de não ajudar os outros não pode ser considerada moralmente errada na moral kantiana, visto que nenhuma pessoa será lesada por essa atitude de egoísmo ou indiferença. Além disso, por essa característica de não gerar culpa no agente, o descumprimento desse tipo de dever não pode ser repreendido com nenhuma sanção legal^{4,5}.

A respeito da justiça, ele a entende de maneira transcendental: quando um princípio é reconhecido como verdadeiro, ele não deve em nenhuma circunstância ser abandonado, mesmo que exista o perigo de se cometer uma injustiça empírica imediata. Um exemplo disso está no princípio kantiano que diz que se deve ser verídico (dizer a verdade) em todas as declarações, sem exceção, não podendo esse dever estar restrito a nenhuma conveniência, seja ela qual for. Para Kant, a mentira é considerada como a maior violação do dever de um ser humano para consigo mesmo⁴. Kant também retoma essa ideia no artigo *Sobre um pretensão direito de mentir por amor aos homens*⁶ e na obra *Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*⁷.

Noção utilitarista de princípio: os quatro princípios em uma ética utilitarista

O utilitarismo é um sistema ético teleológico elaborado desde um princípio básico em que se fundamentam todas as suas teses. O nome “teleológico” (de *télos* = fim e *logos* = discurso) sugere que, nesse modelo de teoria ética, as ações morais são avaliadas pelo seu resultado, ou seja, serão consideradas boas se os seus resultados forem bons. Isso significa que não se considera uma ação como boa em si mesma nem se avaliam as intenções das quais ela deriva; a ação se torna justa pelos resultados concretos que produz, pelo bem que acarreta⁸. É importante

esclarecer que o sentido de bem possível não se refere ao resultado que essa ação irá produzir no agente, seja de forma direta ou indireta. O que está sendo considerado é a maior quantidade de bem para o maior número de pessoas. Também é possível pressupor que, para o utilitarismo, se algo é considerado bom, deve-se produzir tal coisa na maior quantidade possível, por exemplo, se o prazer é bom, quanto mais atividades prazerosas praticarmos maior será a maximização da utilidade geral dessas atividades⁹.

John Stuart Mill¹⁰ reformula o modelo utilitarista de Bentham¹¹ exposto em sua obra *Princípios da Moral e da Legislação*. Na obra *Utilitarismo*¹⁰, o autor apresenta sua proposta de um princípio utilitarista e o define como um princípio que “sustenta que as ações estão certas na medida em que tendem a promover a felicidade e erradas quando tendem a produzir o oposto de felicidade”¹⁰. De acordo com o princípio milliano, as ações corretas são as que produzem o maior equilíbrio possível de felicidade e infelicidade, sendo a felicidade de cada pessoa contabilizada como igualmente importante¹⁰. Ainda que sua concepção de utilitarismo seja hedonista como a de Bentham¹¹, Mill¹⁰ apresenta uma distinção clara entre prazeres inferiores e prazeres superiores. Os inferiores são ligados às necessidades físicas, de ordem sensorial; são, possivelmente, mais intensos e episódicos e comumente associados ao excesso, enquanto que os superiores são ligados à ordem intelectual, estética e social e são, portanto, mais duradouros e seguros.

Para um utilitarismo de atos, o cálculo é um elemento primordial na avaliação moral da ação; a questão principal será saber qual a utilidade de cada alternativa em circunstâncias particulares. Um utilitarismo de regras recorre ao princípio de utilidade não em cada caso específico, mas de forma generalizada. São as regras e não os atos que devem ser escolhidas, mantidas, revistas e substituídas, com base em sua utilidade e não com qualquer outro fundamento³.

Em uma primeira visão, poderia parecer que o princípio de utilidade do utilitarismo lesa a autonomia, porque, se o que importa é o benefício da maioria, a pessoa individual pode ter de abrir mão de algum bem

importante para ela. Porém, em um segundo pensamento, a autonomia em Mill¹⁰, como em Kant⁴, não significa poder fazer o que quiser. Em seu livro *Ensaio sobre a Liberdade*, escreve que: “A única parte da conduta de qualquer pessoa, pela qual ela está submissa à sociedade, é aquela que concerne aos outros. Na parte que meramente concerne a si próprio, sua independência é, de direito, absoluta. Sobre si mesmo, sobre seu corpo e mente, o indivíduo é soberano”¹².

A autonomia não é o princípio norteador do utilitarismo; ela está limitada pelo princípio de utilidade que pensa fundamentalmente na utilidade pública, ou seja, um tipo de utilidade que visa ao bem de todos.

Parece evidente que, dos quatro princípios, o da beneficência é aquele que a teoria de Mill¹² mais parece acentuar. O princípio de utilidade trata do que deve ser feito pelas pessoas distributivamente. Quando aparecem situações de conflito nas quais não é possível reconhecer facilmente qual a melhor escolha (a que produza maior bem e menor mal), é preciso recorrer ao princípio da justiça. Na teoria utilitarista de Mill¹⁰, a justiça não possui um estatuto axiológico próprio e independente de sua contribuição para a aplicação do princípio de maior felicidade para o maior número de pessoas. No capítulo 5 do *Utilitarismo*, intitulado *Da Relação entre Justiça e Utilidade*, Mill¹⁰ defende a ideia de que a justiça é uma exigência do princípio de utilidade. A ideia de justiça está sempre ligada à ideia de bem comum e ao benefício de todos.

No contexto bioético, se poderia indagar qual é o específico tipo de principialismo assumido por B&Ch^{1,2} em seu famoso livro: se deontológico, utilitarista ou misto. Os autores declaram que nenhuma teoria é plenamente satisfatória e cada uma delas acentua aspectos irrenunciáveis em que uma teoria pode funcionar melhor do que outra, numa espécie de complementação mútua. Por exemplo, no que se refere ao utilitarismo, ele é elogiado por ser apropriado na formação de políticas públicas, para a formulação do princípio de beneficência e por frisar os interesses coletivos por cima de direitos meramente individuais que pretensamente inalienáveis. Para os autores, a beneficência não é moralmente

obrigatória, ao contrário da não maleficência, que tem um papel importante nos casos de tomada de decisão em ética biomédica. Também na aplicação da beneficência nessa área é importante definir quais são os seus limites: a beneficência deve ser opcional e não obrigatória, como no caso do utilitarismo.

A teoria deontológica de tipo kantiano, no entanto, também é adotada em parte, por exemplo, na sustentação do princípio de consistência no tratamento igualitário de situações semelhantes. Para justificar a formulação específica que pretendem para o princípio de respeito à autonomia, os autores se apropriam também de alguns elementos deontológicos e argumentam que essas duas teorias não são forçosamente opostas. Os autores pensam que se pode tomar de cada teoria o que melhor convenha. B&Ch^{1,2} declaram, pois, que rejeitam um único tipo de teoria, em benefício de uma mistura de recursos a princípios, regras, direitos, virtudes, paixões, analogias, paradigmas, parábolas e interpretações. Essa atitude, como foi visto, está acentuada nas últimas edições do livro.

As críticas que B&Ch^{1,2} dirigem contra os principialismos éticos são internas ao contexto europeu. Vejamos o que acontece quando essas críticas são dirigidas a partir de teorias de origem periférica e, mais especificamente, latino-americanas. A teoria ética latino-americana mais relevante, tanto pela solidez da sua construção teórica quanto pela sua influência e impacto internacional, tem sido a chamada “ética da libertação”, surgida na Argentina, na década de 70 do século XX, em torno dos trabalhos de Enrique Dussel, Juan Carlos Scannonne, Horacio Cerutti Gulberg, entre outros.

Em obras como *Introducción a la filosofía de la liberación*¹³ e *Ética da Libertação na Idade da Globalização e da Exclusão*¹⁴, Dussel sustenta que o europeu universalizou a sua posição de dominador, conseguindo, mediante uma pedagogia inconsciente, mas praticamente infalível, que as elites ilustradas de cada país dominado sejam nas colônias espécies de “subopressores”, que procuram manter os oprimidos em uma cultura de silêncio, em que eles, sem saber dizer sua palavra, apenas escutem na fala de suas elites ilustradas e seus filósofos europeizados

uma palavra que os aliena e os transforma em “outros” não escutados. A proposta da ética da libertação não parte da filosofia para interpretar o cotidiano, mas, pelo contrário, parte da cotidianidade em direção à filosofia. Essa cotidianidade é o mundo da vida, o mundo concreto do aqui e agora, que deve ser o ponto de partida do pensar filosófico¹³.

Apresentado o ponto de partida no mundo da vida, Dussel passa para uma interpretação crítica do conceito de “totalidade”. Para ele, a totalidade é entendida, em geral, como o mundo dentro do qual está limitado certo horizonte: o mundo do bairro, o mundo da classe social, o mundo da cidade. É do horizonte desse mundo que as coisas se acercam de nós e também é esse horizonte que permite englobar a totalidade da experiência. A noção de totalidade pode ser compreendida sempre como uma “totalidade de sentido”, como uma compreensão do que nos rodeia¹³. Ora, num sentido mais específico, o autor define a compreensão da totalidade desde América Latina na mediação de um projeto colonizador, e nós, latino-americanos, como estando no interior desse projeto.

Portanto, a compreensão de estar internalizado em um projeto conquistador e explorador se torna essencial para uma possibilidade de libertação, e, no modelo ético dusseliano, a libertação é um caminho de exterioridade de uma totalidade sobreimposta¹³, mas não se trata de uma mera “liberdade” abstrata; trata-se de libertação no sentido de escolher um caminho de emancipação que sempre se dá em escolhas dentro de uma *práxis*¹³. A *práxis* é a mediação para que se complete algo que falta realizar e, ao mesmo tempo, sempre está presente e atual. *Práxis* é a ação exigida pela “falta de algo” (pão, educação, saúde, dignidade) no projeto futuro¹³.

O objetivo dessa ética é pensar criticamente a exterioridade da vítima a respeito da totalidade dominante, não como algo que não pode ser modificado, mas como uma *práxis* a partir de uma alteridade irreduzível e excluída. Essa visão da exterioridade como uma alteridade pode ser entendida como uma constante luta para realizar um projeto humano, articulado por uma *práxis* que pretende tornar possível uma nova ordem. Trata-se de uma *práxis* libertadora, fundada em uma eticidade

que é antes um processo de criação do conhecimento da alteridade, o que exige uma superação da ética dominadora por uma ética liberadora¹³.

Para realizar essa superação, é necessário (i) negar, com uma crítica ética radical, a exclusão e tudo o que ela envolve, por ser anti-humana; (ii) propor um tipo de globalização alternativa, em oposição ao modelo neoliberal, tendo como principal característica o respeito pelas diferenças; e (iii) institucionalizar a participação da sociedade civil articulada com a sociedade *política*, estabelecendo como objetivo o bem comum. Esses desafios são tratados por Dussel no livro LGE¹⁴. Ele critica ali as éticas europeias que geram vítimas e acentuam a dependência; é contra essa exclusão que a ética da libertação se dirige. A filosofia da libertação é uma filosofia periférica que se forma a partir da afirmação de uma exterioridade excluída. O próprio Dussel a define assim:

Um contradiscurso, uma filosofia crítica que nasce na periferia, a partir das vítimas, dos excluídos, com pretensão de mundialidade. Tem consciência expressa de sua perifericidade e exclusão, mas ao mesmo tempo tem uma pretensão de mundialidade. Enfrenta conscientemente as filosofias europeias ou norte-americanas (tanto pós-moderna como moderna, procedimental como comunitarista, etc.) que confundem e até identificam sua europeidade concreta com sua desconhecida função de filosofia durante cinco séculos (p. 73)¹⁴.

Dessa forma, a Ética da Libertação se define a partir das vítimas da história presente, constatando, infelizmente, que a miséria está aumentando entre bilhões de seres humanos e, portanto existem realmente os destinatários dessa ética: eles são a maioria da humanidade¹⁴.

As éticas da libertação diante dos princípalismos éticos europeus

Na defesa da necessidade de um reconhecimento da existência de um pensamento ético próprio das culturas em posição assimétrica e excluídas (como é o caso dos países da América Latina), Enrique Dussel faz algumas críticas pontuais contra os modelos de ética clássica europeia. No que se refere à ética deontológica kantiana,

mesmo quando Kant procura demonstrar uma possível unidade entre o material e o formal, ele não consegue superar o caráter abstrato de sua ética¹⁴. Em segundo lugar, segundo Dussel, Kant pretendeu desenvolver uma ética a partir exclusivamente de um princípio moral único – o imperativo categórico. Isso é ilusório, pois “não se pode construir uma ética com um só princípio, já que pode ser necessário, nunca, porém, suficiente. Só é suficiente um conjunto arquitetonicamente bem travado de princípios, cada um deles necessário, não, porém, único”¹⁴.

Quanto às críticas pontuais dusselianas contra o utilitarismo clássico, não se limitam ao princípio de utilidade na conhecida formulação de Mill. Dussel faz uma revisão das origens desse modelo de teoria ética e destaca:

(...) é Bentham quem primeiro vislumbra de maneira tangencial que a economia determina que só podem ser felizes os dominadores, sendo que é sempre às vítimas, aos dominados e excluídos, aos excluídos, aos sujeitos da dor que deveriam caber a distribuição da felicidade ou prazer, como consumo de mercadorias que satisfazem necessidades, numa situação de justiça material referida à corporalidade (p. 175)¹⁴.

Em seguida, aponta para algumas dificuldades desse modelo: primeiro, o conceito de felicidade é ambíguo – não se esclarece qual o seu conteúdo, se é corporal ou mental; segundo, empiricamente é impossível fazer o cálculo da maior felicidade para o maior número de pessoas com parâmetros objetivos precisos; terceiro, existem dificuldades na aplicação do princípio utilitarista na sua passagem da ordem individual para a coletiva. “Poderia haver uma sociedade sumamente desenvolvida (feliz) em regime militar, ou sob um regime estalinista de socialismos reais, onde se pretenderia haver alcançado um alto estado de bem-estar, sem respeito à livre participação dos afetados e sem reconhecer-lhes a cada um a dignidade como seres humanos?”¹⁴. O ponto positivo do utilitarismo clássico de Mill é que se percebe uma consciência de que a distribuição de bens é uma questão fundamentalmente relacionada à felicidade, mas a

proposta ética milliana tem uma particular cegueira quanto à lógica (e ética) da produção desses bens¹⁴.

Mas, apesar das críticas pontuais contra os principialismos europeus, se manteria ainda principialista a ética da libertação? De fato, Dussel¹⁴ utiliza um complicado emaranhado de princípios de diversos níveis em sua ética, desde princípios ultra-abstratos, princípios formais discursivos, princípios materiais, princípios intermediários, até chegar ao princípio-libertação, que concentra todos os anteriores, mas vimos no início deste artigo que o mero uso de princípios não torna principialista uma teoria.

Dussel¹⁴ procura mostrar a coerência de uma ética determinada pela vida como valor supremo, o modo de realidade do sujeito ético, que dá o conteúdo de todas as ações. A vida humana determina a ordem racional e também o nível das necessidades, pulsões e desejos; constitui o marco dentro do qual se fixam os fins. A vida humana sobrenada em sua vulnerabilidade; fundamenta normativamente uma ordem; impõe conteúdos: há necessidade de alimentos, casa, segurança, liberdade e soberania, valores e identidade cultural, plenitude espiritual¹⁴. É por isso que tem que ser formulado um princípio material da vida: acerca da fundamentação do princípio ético, escreve Dussel: “Necessitamos de um princípio material estritamente ético, de obrigação ou de dever ser, que sirva como mediação entre o critério descritivo e sua aplicação crítica. É todo o problema da possibilidade de fundamentar a partir do critério material (da produção, reprodução e desenvolvimento da vida humana), uma obrigação ou um dever-ser propriamente ético (...)”¹⁴.

O princípio que Dussel chama de *princípio libertação* é o dever de intervir criativamente no progresso qualitativo da história¹⁴. É um princípio obrigatório para todos e deverá, portanto, possibilitar a todo ser humano se transformar a partir dos instrumentos do próprio colonizador, como por exemplo, a partir de teorias éticas clássicas construir um novo pensamento ético próprio, uma vez que ter sido colonizado é um fato que se reflete em todas as manifestações morais e éticas. Dussel explica esse processo crítico da seguinte maneira: aquele que opera ético-criticamente deve estar obrigado a: libertar

a vítima como participante da própria comunidade a que pertence à vítima; construir novas normas, através de mediações com factibilidade estratégica instrumental crítica¹⁴. A questão central é aqui a seguinte: a utilização de todos esses princípios torna a ética da libertação principialista no mesmo sentido que está sendo criticada?

Numa primeira aproximação, poderia parecer que sim. Não fica tão claro, de início, que a proposta de Dussel¹⁴ não tenha pretensões de universalidade ao estilo principialista, ou que não esteja vinculada a fortes elementos deontológicos. Também se pode questionar até que ponto o fato de uma teoria ética ser de intenção emancipatória a impediria de ser principialista. Confrontemos a ética da libertação, em primeiro lugar, com o principialismo bioético de B&Ch^{1,2}. É claro que os contextos são bem diferentes – um biomédico, outro político. Entretanto, de fato, pareceria haver muitas coincidências entre ambos; Dussel¹⁴ não se oporia, por exemplo, à ideia de que princípios têm que ser aplicados, que devem ser flexíveis e ponderados, que deve acentuar-se a autonomia em termos de não coação, assim como promover a beneficência, atender os interesses dos trabalhadores e praticar a justiça em função do bem-estar da maioria. Todos esses elementos parecem também presentes em éticas da libertação.

Se tentarmos agora um confronto com os principialismos éticos europeus, é claro que as éticas da libertação parecem coincidir com as éticas deontológicas na importância da questão da autonomia, do respeito de imperativos concernentes à condição humana como tal, e com o acento no aspecto criativo da beneficência, fora da esfera do puro dever. Por outro lado, as éticas da libertação parecem concordar com as teorias utilitaristas na temática do bem-estar da maioria, na necessidade de regras intermediárias na aplicação de princípios, de uma noção de liberdade somente limitada pela liberdade dos outros, de uma beneficência justa e de uma justiça controlada pelo princípio do bem-estar da maioria. Nesse viés, pareceria, pois, que as éticas da libertação poderiam considerar-se como um tipo de principialismo misto, assimilando elementos deontológicos e utilitaristas, um pouco no estilo seletivo da teoria de B&Ch^{1,2}.

Numa segunda visão, no entanto, isso poderia ser visto como um enorme erro, na medida em que as éticas da libertação se constituem a partir da análise de situações de exclusão radical e de possibilidades de emancipação muito peculiares, constituindo uma *irrupção* (e não uma continuidade) em relação aos modelos europeus dominantes, deontológicos ou utilitaristas. Todas as éticas europeias, seja qual for a sua tendência e por mais conflitos que tenham entre si, são éticas da totalidade dominadora e excludora, incapazes de desenvolver uma sensibilidade a respeito da exclusão radical do outro como outro¹⁴.

As éticas clássicas e as propostas contemporâneas derivadas delas não reconhecem a responsabilidade pelo outro, pela vítima como vítima, como pessoa originariamente destituída de todas as garantias¹⁴. A justificativa mais forte para as mudanças está, segundo Dussel, na perversidade da mera existência de vítimas em uma comunidade: é eticamente mau que haja vítimas. Portanto, existe uma obrigação ética de transformar a realidade¹⁴. Nesse sentido, as “coincidências” ou aproximações entre as éticas da libertação e os principialismos bioético e ético são apenas aparentes, porque toda a reflexão europeia e norte-americana acerca de autonomia, aplicação de princípios, direito dos trabalhadores, justiça, bem-estar da maioria, liberdade, beneficência, etc. são apresentados num viés meramente assistencial, distributivo e compensador, sempre interno à totalidade excludora, sem uma visão de todos aqueles que são excluídos precisamente para que a totalidade funcione a contento e se desenvolva os excluídos radicais.

Nas teorias éticas e bioéticas principialistas, a autonomia é concebida apenas em termos de não interferência, autogestão e escolha não coagida, ou em termos abstratos de “autonomia da vontade”; a beneficência como caridade, assistência, dever imperfeito e opcional ou “bem da maioria”; e a justiça apenas num viés distributivo, funcional e técnico, sem dimensão social emancipadora. A ética da libertação utiliza princípios, mas não é principialista, pelo menos não no mesmo nível em que o são as teorias internas à totalidade excludora. Se ela for ainda principialista, o será em outro nível muito

diferente, em que os princípios são reformulados, diversificados e colocados num registro emancipador, dirigindo crítica radical contra principialismos deontológicos ou utilitaristas, não por essa ou aquela crítica pontual, mas pelo fato básico de esses principialismos contribuírem a manter a situação de dependência. Por isso mesmo, as éticas da libertação não podem ser consideradas como meras “éticas não principialistas”, no sentido em que, por exemplo, “éticas de virtudes” são não principialistas; essas éticas se constituem como críticas europeias internas aos principialismos deontológicos e utilitaristas. Numa ética da libertação, os princípios são mantidos, mas no âmbito da crítica radical do próprio nível ético e bioético em que os principialismos dominadores e excludores foram constituídos ao longo do tempo.

CONCLUSÃO

Teorias éticas clássicas tiveram o mérito de manter acesa a atenção para os princípios norteadores da ação humana. No campo bioético, B&Ch^{1,2} inseriram com grande maestria e de maneira inovadora referenciais teóricos das éticas clássicas europeias no discurso das éticas biomédicas, superando a proposta do Relatório Belmont. Entretanto, ao longo dos seus mais de trinta anos de existência, apesar das reformulações e ajustes a cada nova edição (atualmente na sétima), os quatro princípios de B&Ch^{1,2} permanecem ancorados em afirmações eurocêntricas e numa pretensa “moralidade comum”, colocando as questões morais em um bloco homogêneo que desconsidera abertamente as diferenças. Nesse sentido, as propostas de teorias éticas e bioéticas contrárias ao principialismo hegemônico poderão encontrar elementos para a construção de novas categorias nas teorias éticas originárias do Sul, como, por exemplo, a ética de libertação de Enrique Dussel¹⁴, que, por refletirem num nível ultra-crítico, escapam das malhas dos principialismos tradicionais.

Como já indicamos, a Ética da Libertação se constitui a partir da análise de situações de exclusão e de

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

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

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

REFERÊNCIAS

1. Beauchamp FC, Childress JF. Princípios de Ética Biomédica. São Paulo: Edições Loyola; 2002.
 2. Beauchamp FC, Childress JF. Principles of biomedical ethics. 7th ed. New York: Oxford University Press; 2013.
 3. Frankena WK. Ética. Trad Leonidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. 3a ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores; 1981.
 4. Kant I. A Metafísica dos Costumes. Trad Edson Bini. 2a ed. São Paulo: Edipro; 2008.
 5. Kant I. Fundamentação da Metafísica dos Costumes. Trad Tânia Maria Bernkopf. São Paulo: Ed. Victor Civita; 1980.
 6. Kant I. Sobre um pretensão direito de mentir por amor aos homens. In: Puente FR, organizador. Os filósofos e a mentira. Belo Horizonte: Ed. UFMG; 2002.
 7. Kant I. Ideia de uma história universal em sentido cosmopolita. São Paulo: Brasiliense; 1986.
 8. Neri D. Filosofia Moral: manual introdutivo. São Paulo: Edições Loyola; 2004.
 9. Dall'Agnol D, et al. Ética. Rio de Janeiro: Ed. DP&A; 2003.
 10. Mill JS. Utilitarismo. São Paulo: Ed Escala; 2007.
 11. Bentham J. Uma introdução aos princípios da moral e da legislação. São Paulo: Abril Cultural; 1974.
 12. Mill JS. Ensaio sobre a Liberdade. São Paulo: Ed. Escala; 2007.
 13. Dussel E. Introducción a la filosofía de la liberación. [acesso 12 Jan 2014]. Disponible en: <http://www.ifil.org/dussel/>.
 14. Dussel E. Ética da Libertação na Idade da Globalização e da Exclusão. São Paulo: Vozes; 2002.
-