

PLURALISMO E TOLERÂNCIA: VALORES PARA A BIOÉTICA

PLURALISM AND TOLERANCE: VALUES TO BIOETHICS

Leticia Ludwig Möller

RESUMO

Este artigo tem como objetivo refletir sobre a importância do reconhecimento e da prática dos valores do pluralismo cultural e da tolerância no âmbito da bioética e da assistência à saúde, valores que delineiam os contornos de um modo de pensar a bioética e de enfrentar os casos concretos. O que se entende quando se fala em pluralismo e tolerância, contudo, deve ser esclarecido, razão pela qual inicialmente se busca resgatar tais noções.

Unitermos: *Bioética, pluralismo, tolerância.*

ABSTRACT

The objective of this article is to reflect about the importance of the recognition and practice of pluralism and tolerance in bioethics and in health assistance. These values draw the lines of a way to think bioethics and to deal with particular cases. However, when we talk about pluralism and tolerance, it is important to recover these notions so that we can elucidate what we intend to say.

Keywords: *Bioethics, pluralism, tolerance.*

Rev HCPA 2008;28(2):101-9

Os impressionantes conhecimentos científicos e tecnológicos adquiridos, de modo especial, ao longo do último século, delinearam um cenário ao mesmo tempo fascinante e perturbador. Considerando particularmente sua aplicação à saúde humana, os novos conhecimentos proporcionaram benefícios admiráveis, com o desenvolvimento de novos fármacos, terapias, aparelhos e procedimentos médicos, da engenharia genética, de novas formas de reprodução humana. Vivenciamos, com isso, a velloza concretização de muitos anseios: a libertação de algumas doenças, o alívio da dor, a superação da infertilidade. Por outro lado, vemos a promessa de realização de muitos de nossos temores: a geração de clones, a manipulação genética indiscriminada (e possivelmente discriminatória), o uso de nossos dados genéticos para fins que desconhecemos.

Diante desse novo cenário, as reflexões em sede bioética buscaram e seguem buscando estabelecer princípios e parâmetros que pautem tanto a realização de pesquisas e experimentos e o uso dos seus resultados, como as políticas de assistência à saúde, as tomadas de decisão nos casos concretos que envolvam dilemas bioéticos (a exemplo de questões envolvendo o início ou o fim da vida) e a elaboração de normativas mais pontuais sobre esses temas. O que seja um bom uso da ciência e de seus produtos, contudo, nem sempre é claro. Particularmente em sociedades onde convivem indivíduos e grupos com diferentes culturas, crenças e concepções de bem, esta definição consensual será ainda

mais difícil, por serem diversos os entendimentos acerca do que seja moral e imoral, aceitável e inaceitável. Da mesma forma, levando-se em consideração a pluralidade de valores e visões morais cultivadas pelos indivíduos e comunidades culturais, não é simples ou unívoca a identificação do bem a ser perseguido e dos males a ser evitados em termos terapêuticos. A indagação acerca do que seja fazer o bem ao paciente, assim, não poderá ser respondida com base em conhecimentos técnicos tão-somente, sob pena de desconsiderar-se a existência de diferentes modos de compreender a saúde, a doença, a vida, a morte e a dor.

No presente texto, buscamos focar essas diferenças culturais e o modo como geram consequências no âmbito da assistência à saúde, refletindo acerca das contribuições que o reconhecimento e a aplicação dos valores do pluralismo e da tolerância trazem às reflexões bioéticas e ao enfrentamento dos casos concretos; todavia, cientes das dificuldades que permeiam o enfrentamento das questões bioéticas em um cenário marcado, simultaneamente, por tendências conflitantes de padronização no âmbito global, por um lado, e de fortalecimento desmedido da idéia de identidade cultural, por outro.

Com esse intento, no primeiro e no segundo pontos abordamos, respectivamente, as idéias de pluralismo e tolerância (alguns entendimentos iniciais e atuais em torno dessas idéias e sua conformação como valor); e no último ponto, dedicamo-nos a refletir acerca da importância do reconhecimento e

da aplicação de ambos os valores ao âmbito específico da Bioética e da assistência à saúde.

Convém esclarecer que a nossa pretensão, aqui, é tão-somente de proceder a algumas ponderações em torno do tema, buscando suscitar pontos que mereceriam maiores e mais aprofundadas reflexões, e de modo algum adotar a fácil afirmação de que o reconhecimento e a aplicação de tais valores no âmbito da Bioética possa ser algo simples de realizar e isento de dúvidas e dificuldades.

PLURALISMO: FATO E VALOR

O pluralismo cultural, a existência em um mesmo espaço de uma diversidade de doutrinas morais, tradições e concepções de bem particulares, é realidade de fácil constatação nas sociedades democráticas ocidentais. Ele apresenta-se como *fato*, elemento caracterizador da era moderna, podendo ser verificado não só na existência de diferentes comunidades e grupos culturais – étnicos, religiosos, ideológicos – no interior das sociedades nacionais, mas ainda na existência de uma variedade de projetos e estilos de vida individuais, de entendimentos individuais – mais ou menos fundamentados – acerca do que seja uma vida boa.

A constatação do fato do pluralismo é importante elemento que compõe a teoria da justiça de John Rawls, na medida em que a concepção de justiça formulada pelo filósofo norte-americano ambiciona ser endossada pela pluralidade de doutrinas abrangentes (filosóficas, morais, religiosas) que possuem distintas concepções de bem. Estas doutrinas, contudo, embora conflitantes, deveriam ser razoáveis, não implicando a renúncia à cooperação com aqueles que aderem a doutrinas diversas, a partir do que Rawls distinguiu um “pluralismo simples” de “um pluralismo razoável” – este, seria um fato nas sociedades democráticas bem-ordenadas (1,2,3).

Uma vez que as sociedades concretas raramente são bem-ordenadas (no sentido dado por Rawls), e que um pluralismo adjetivado de razoável não é sempre constatado na realidade, entende-se que cumpre afirmar o pluralismo não apenas como fato mas como *valor*: o pluralismo entendido como algo desejável no âmbito das sociedades, a defesa da diferença como valor ético. Não o pluralismo por si só, contudo, a simples existência de uma diversidade de culturas, doutrinas morais, tradições. Ao entendermos que o pluralismo não se confunde com o relativismo cultural, devendo encontrar limites, procuramos por uma idéia de pluralismo normativo que permita a *coexistência* – harmoniosa e pacífica – de estilos de vida, concepções de bem e visões morais distintas entre si. A busca pela implementa-

ção deste ideal de pluralismo (um pluralismo razoável ou tolerante), por sua vez, caminhará na direção de *tornar fato* a coexistência plural harmoniosa e pacífica, para além da “diferença pela diferença” (pluralismo simples) ou do jugo das diferenças intolerantes (a) (4).

Em torno da idéia de conformação do pluralismo como fato e valor no sentido acima referido, gravitam tendências conflitantes às quais cabe dedicar algumas linhas.

O processo de globalização, intensificando-se fortemente ao longo do último século, vem traduzindo-se na crescente interdependência das Nações a nível global e firmando seu caráter multidimensional: não se resumindo a fenômeno meramente econômico, mas também social, político e cultural (5,6). Não apenas a economia, mas a comunicação, o trabalho, a imigração, as questões ambientais e as manifestações artísticas fazem com que as linhas que separam as sociedades e os indivíduos, “eles” e “nós”, Oriente e Ocidente, estejam constantemente sendo redefinidas. Todavia, apesar de promover um incremento da integração internacional em todos esses planos, a globalização acabou gerando e alimentando novos particularismos.

Nesse contexto, convivem tendências conflitantes: de um lado, a tendência à padronização cultural, à “homogeneidade de costumes e consumos” (7), à pretensão de predomínio de uma “cultura dominante” que apenas assimila as demais, sufocando e impossibilitando as diferenças (o que podemos chamar de “universalismo absolutista”); de outro lado, em grande parte como reação à primeira, a tendência a reforçar as diferenças, à autoafirmação, fortificação e mesmo isolamento das identidades culturais, acompanhada do discurso em prol do relativismo cultural e do caráter auto-referencial das culturas, segundo o qual não é possível proceder-se a julgamentos de valor acerca de culturas diversas das nossas pelo fato de que nenhuma cultura pode ser considerada superior à outra, não existindo, segundo esse entendimento, critérios e princípios éticos comuns de referência que permitam tal avaliação.

O discurso relativista é importante e positivo na medida em que está atento à tendência de imposição unilateral de uniformização e adequação a padrões culturais não partilhados, defendendo a ausência de legitimidade de tal imposição e a necessidade de preservação das identidades culturais. No entanto, mostra-se extremamente problemático e perigoso ao fornecer álibis para a perpetuação de práticas violentas no interior das próprias comunidades, deixando desprotegidas as suas minorias internas, entregues à tirania do grupo (8)(b).

No contexto de globalização e de reivindicações pela proteção e promoção dos direitos humanos (especialmente a partir do segundo pós-guerra), resulta insustentável (e inadequada) a manutenção da noção rígida de Estados nacionais como absolutos soberanos do espaço local delimitado por suas fronteiras, sendo defensável a relativização da soberania dos Estados e a flexibilização de certos conteúdos de seus ordenamentos nacionais quando estes resultarem insuficientes ou contrários à maior proteção dos seres humanos. Como já diagnosticava Immanuel Kant há mais de dois séculos, “a violação do direito num lugar da Terra se sente em todos os outros” (9).

Nesse cenário, resulta problemático que não só as sociedades nacionais, mas da mesma forma as comunidades culturais no seu interior, permaneçam completamente incomunicáveis e herméticas, abs-tendo-se do diálogo e da mútua troca de influências com as demais culturas. O conhecimento de outras culturas pode contribuir para a reflexão e a autocrítica por parte das comunidades particulares, acerca de suas próprias tradições, valores e crenças, levando-as a tornarem-se comunidades “reflexivas”. Tal atitude deve implicar que os membros de um grupo cultural possam ser, para além de meros participantes, observadores da sua própria tradição, vindo com olhar crítico sua ordem normativa (10)(c).

Entre as posições extremas de um relativismo e um universalismo radicais, parece-nos necessária a busca de uma “terceira via” que saiba conjugar, de um lado, o reconhecimento do valor da diferença e da preservação das culturas, e, de outro, a preocupação com a proteção e a promoção de certos direitos básicos em nível global. Em outras palavras, a busca de um caminho de conciliação das diferenças e de aproximação cultural que não implique homogeneidade forçada e imposição de valores cujos conteúdos não podem ser partilhados por todos. Podemos chamar esta posição de um “universalismo pluralista” (em contraposição ao “universalismo absolutista” descrito), que irá traduzir-se na busca de um *mínimo ético comum* às diferentes sociedades e comunidades. Retoma-se a idéia kantiana de um “direito cosmopolita” para assegurar a paz perpétua entre os povos, a formulação de uma ordem jurídica fundada em valores universais. O reconhecimento da nossa humanidade comum torna necessária a busca de valores e direitos mínimos, compartilháveis universalmente.

O pluralismo, a “coexistência de diferentes concepções de bem e identidades culturais em um ambiente compartilhado”, opõe dificuldades à identificação de “fins e valores que possam ser almeja-dos por todos os seres humanos” e, dessa forma, ao reconhecimento da composição normativa da cate-

goria dos direitos humanos. Tais dificuldades são agravadas quando se adota o entendimento que restringe esta categoria de direitos tão-somente àquilo que se encontra positivado em declarações e tratados internacionais, em uma redução epistemológica que despreza a importância da busca de fundamentação filosófica e do reconhecimento intercultural dos direitos humanos. Por outro lado, a possibilidade de coexistência pacífica e harmoniosa das diferentes culturas e concepções de bem dependerá do esforço por convergência e harmonização culturais que portem a um mínimo ético partilhado universalmente. Na construção deste caminho que concilia a preservação das particularidades culturais, de um lado, e a busca de um mínimo de harmonização cultural, de outro, os valores do pluralismo e da tolerância possuem papel fundamental (3).

TOLERÂNCIA: TORNANDO POSSÍVEL O PLURALISMO

A idéia de tolerância cultural encontra-se intimamente vinculada àquela de pluralismo, sendo difícil e mesmo artificial tratá-las separadamente. Michael Walzer expressa bem o entrelaçamento de ambos os conceitos, ao afirmar que “a tolerância torna a diferença possível; a diferença torna a tolerância necessária” (11). A prática da tolerância torna possível o pluralismo como fato e como valor, ao dar espaço e criar condições para a coexistência das diferenças em um mesmo ambiente.

A defesa da tolerância cultural conformou-se inicialmente como defesa da tolerância religiosa, impulsionando-se com a Reforma Protestante no século XVI – que possibilitou o florescer do pluralismo religioso mediante a ruptura hegemônica da Igreja Católica em alguns países, e a sua teorização, especialmente no século que se seguiu, com os escritos de John Locke, Bayle e Spinoza. Estes e outros filósofos, seguidos por Voltaire no século XVI-II, apesar de apresentarem diferenças em suas teses, buscaram igualmente estabelecer linhas divisórias de atuação entre as esferas religiosa e política, em defesa da liberdade, da tolerância e da possibilidade da diferença (12)(d).

John Locke, na sua *Epistola de Tolerantia* publicada em 1688, afirmava a separação entre Igreja e Estado e a distinção existente entre interesses da sociedade civil e interesses da religião. Ao caracterizar a Igreja como associação à qual os homens se reúnem de forma livre e voluntária, e a fé religiosa como questão de consciência individual, Locke defendia a não-imposição de adesão à determinada Igreja, dogma ou crença, entendendo que deveriam ser toleradas todas as crenças e ações que não fos-

sem nocivas ou não constituíssem um perigo à sociedade. Para Locke, contudo, católicos e ateus – em modos diversos – eram politicamente perigosos, restando por isso excluídos da esfera da tolerância (13). Não deixando de reconhecer a imensa contribuição dada por Locke à fortificação da liberdade e da tolerância religiosas, pode-se perceber aqui os limites da idéia de neutralidade do Estado do filósofo inglês – o que, por um lado, poderia ser justificado pela consciência da importância da religião como instrumento de governo na sociedade de seu tempo (14).

Anterior a Locke e no contexto de significativa liberdade religiosa da Holanda do século XVII (onde Bayle e o próprio Locke depois buscaram refúgio), Spinoza escreveu seu *Tractatus theologico-politicus*, publicado em 1670 (15). Afirmava a liberdade de pensamento como virtude e direito natural do homem, não podendo ser suprimida mas devendo ser tolerada – desde que não causasse dano a si e aos demais e não perturbasse a paz do Estado; e asseverava que o verdadeiro fim do Estado era a garantia da liberdade. Com relação à fé religiosa, o filósofo holandês defendia a possibilidade de uma pluralidade de opiniões e interpretações acerca dos dogmas. Todavia, reconhecia a existência de uma religião pública, com seus ritos e sua organização eclesiástica, como instrumento necessário para garantir a unidade política e a obediência dos membros da comunidade. Bayle, diversamente, em sua obra *Pensées diverses sur la comète*, de 1682, colocava em dúvida que a religião fosse um elemento essencial da sociedade humana e que os ateus não pudessem ter um convívio social igualmente bom, e via na política o meio para a defesa contra o fanatismo religioso (14).

Voltaire, em seu *Traité sur la tolérance à l'occasion de la mort de Jean Calas* de 1763, partiu de um caso concreto para fazer uma apaixonada defesa da tolerância – tolerância não apenas entre os cristãos, mas para com todas as pessoas. A intolerância, para o filósofo francês, seria admitida apenas quando defronte ao fanatismo (16)(e).

A defesa da liberdade individual no que diz com a esfera mais privada da vida, bem como a preocupação com a proteção da diversidade de opiniões, sentimentos e concepções de vida, são contribuições significativas de John Stuart Mill. Seu ensaio *On Liberty*, publicado em 1859, constitui-se em forte defesa da tolerância. “A humanidade ganha mais tolerando que cada um viva conforme o que lhe parece bom do que compelindo cada um a viver conforme pareça bom ao restante”, afirmava o filósofo inglês, defendendo a limitação da interferência do público no âmbito estritamente pessoal. O limite

à liberdade individual está no causar prejuízo a outros indivíduos ou à sociedade (17).

O pluralismo religioso e sua defesa mediante a idéia de tolerância, juntamente ao processo de globalização, possibilitou o florescimento de novas formas de pluralismo cultural no interior das sociedades ocidentais, requerendo a retomada da questão da tolerância – não mais restrita ao tolerar, em maior ou menor grau, a diversidade no âmbito religioso, mas abrangendo a pluralidade em todos os âmbitos da vida: a moral, a política, os costumes, a organização familiar, a orientação sexual, a estética.

Somos tolerantes quando aceitamos conviver com a alteridade, quando suportamos a existência e a manifestação daquilo que consideramos, a partir de nossas concepções individuais ou comunitárias, como sendo estranho, de mau gosto, inadequado ou imoral. A tolerância pressupõe a reciprocidade, o mútuo reconhecimento do direito do outro a possuir, crer e manifestar sua doutrina moral, concepção de bem ou estilo de vida particular.

O tema da tolerância, no entanto, longe de ser simples, suscita uma série de questões às quais podem ser fornecidas diferentes respostas, e que dizem respeito à sua fundamentação, às condições para a sua realização e ao estabelecimento de limites aquilo que pode ou deve ser tolerado. Mendus (18) identifica três tipos de entendimento possíveis acerca da idéia de tolerância: a tolerância como norma prudencial (preponderando razões de ordem pública), como imperativo da racionalidade (de que Popper seria um exemplo)(19) e como imperativo ético. Estes entendimentos não seriam necessariamente auto-excludentes, mas poderiam mesmo reforçar-se mutuamente. Walzer, entendendo a tolerância como virtude, identifica um *continuum* entre diferentes possibilidades de atitudes tolerantes, que parte da resignada aceitação, passando pela indiferença, pela aceitação estoica, e tendo como ponto mais avançado o endosso entusiástico da diferença (11). Para o autor, o sucesso de um regime de tolerância não depende da adoção de uma destas atitudes tolerantes em particular, nem requer que todos os participantes se situem no mesmo ponto do *continuum*, entendendo que qualquer uma dessas atitudes, firmemente estabelecida, contribui para a maior estabilidade da tolerância. Zarka, sem desconsiderar a noção moral acerca da tolerância (a tolerância como virtude, cujo conteúdo formal é a reciprocidade), propõe o seu entendimento como conceito principalmente político, de modo a retirar-se a discussão do plano moral e não esperar por uma improvável transformação moral espontânea da humanidade (12). Para tanto, concebe o conceito de *structure-tolérance* que, mediante princípios e dispositivos político-jurídicos,

defina as condições para a coexistência e a viabilize (f).

Outra questão complexa se põe com relação à prática da tolerância: para de fato viabilizar-se a existência e a manifestação da diferença, podem ser necessárias ações positivas por parte do Estado, como o reconhecimento de direitos que digam respeito particularmente à determinada comunidade cultural ou minoria étnica (os chamados “direitos culturais”). Minorias culturais no interior de uma sociedade nacional podem, ainda, vir a reivindicar submeter-se a leis outras que não as do Estado democrático onde vivem e que a estas se opõem frontalmente (podemos pensar em comunidades muçulmanas que, situadas em países europeus democráticos, reivindicam viver apenas segundo a *Shari'a*), o que torna a questão ainda mais problemática. Diversos serão os posicionamentos acerca desse tema (12,20)(g).

Limitamo-nos aqui a referir essas questões sem adentrar as suas particularidades, por entendermos que seria ultrapassar os objetivos e o espaço deste texto. Afirmamos, não obstante, nossa compreensão da tolerância como um valor, ideal de conduta perante as diferenças culturais a ser almejado e buscado pelas sociedades hodiernas (e que, em alguns casos, pode eventualmente exigir algum tipo de ação positiva por parte do Estado). É pela garantia de ser tolerado em seu modo de ser, em suas crenças e convicções, que o indivíduo pode exercer de forma plena seu direito à liberdade e à autonomia. É a tolerância, retomamos, que torna possível o pluralismo.

Todavia, há limites para a tolerância, os quais estão intimamente vinculados aos limites que referimos com relação ao fato do pluralismo. No ponto precedente, afirmamos que o reconhecimento da diferença cultural não se confunde com e não deve levar a um discurso relativista radical. Entendemos que o posicionamento relativista extremo mostra-se problemático e perigoso, na medida em que desconsidera a possibilidade de julgamento ético das culturas e de busca por referenciais normativos comuns, podendo contribuir a perpetuar opressão e violência no interior das próprias comunidades e na atitude destas para com a sociedade nacional e os demais grupos culturais. Uma vez que todos os pontos de vista, para tal perspectiva de relativismo, são igualmente válidos, a questão da tolerância não seria nem colocada como problema (21). A questão da tolerância coloca-se, justamente, quando o convívio de diferentes culturas em um mesmo espaço requer, em alguma medida, limitação da liberdade de cada indivíduo ou grupo, mediante a identificação de valores partilhados e o estabelecimento de regras mínimas de reciprocidade (3).

A tolerância somente pode existir com base na reciprocidade. É a partir desta idéia que podemos pensar nos limites da tolerância. Não deve haver, assim, a exigência de tolerar-se os intolerantes, aqueles que negam a tolerância aos demais, mediante o cometimento de ações e manifestações que não admitem a existência do outro – a existência da diversidade, de concepções de bem e estilos de vida que difiram dos seus –, ou que são frontalmente contrárias aos valores e princípios mais fundamentais da sociedade democrática na qual se inserem.

A prática concreta da tolerância e da intolerância, contudo, nos âmbitos mais variados da vida social, não é isenta de dificuldades. Identificar quando os limites do tolerável foram ultrapassados dependerá, em grande medida, de cada caso concreto. No ponto seguinte, buscamos refletir acerca do que deveria ser tolerado na esfera das questões bioéticas, mediante o reconhecimento da importância dos valores do pluralismo e da tolerância em sociedades onde convive uma diversidade de doutrinas morais, concepções de bem e convicções particulares.

REFLEXÕES ACERCA DO RECONHECIMENTO E DA APLICAÇÃO DOS VALORES DO PLURALISMO E DA TOLERÂNCIA AO ÂMBITO DA BIOÉTICA

Em uma sociedade pluralista e tolerante, a assistência à saúde, o ambiente hospitalar e os profissionais devem pautar-se pela consideração e pelo respeito à diversidade de culturas, crenças, valores e convicções individuais e coletivas. A busca dos profissionais da saúde por uma conduta que não agrida as diferentes concepções morais coloca-se como um grande desafio. Como bem percebe Engelhardt, esses profissionais vivenciam duas dimensões ou dois mundos morais distintos: o primeiro é o da comunidade moral particular da qual fazem parte, dentro da qual “aprendem sobre as virtudes e os vícios concretos e são instruídos na formação de um bom caráter” (entendemos aqui que essa comunidade pode ser a própria comunidade médica, com seus valores comuns acerca dos objetivos da medicina; e ainda outra comunidade da qual o profissional faça parte, a exemplo de uma comunidade religiosa); o segundo “mundo moral” é o do contexto hospitalar, que deve se caracterizar por um ambiente pluralista, por unir indivíduos pertencentes a distintas comunidades morais particulares (ou mesmo, entendemos, indivíduos que não pertencem a qualquer comunidade particular, mas que possuem seus próprios valores e convicções) (22)(h).

Uma Bioética que não se queira (artificialmente) unívoca, reprodutora de uma única visão

moral ou concepção de bem, deveria reconhecer a importância dos valores do pluralismo cultural e da tolerância para a sua prática e para os dilemas que enfrenta. Importantes, nesse sentido, as idéias de uma “Bioética secular” ou “Bioética plural” de Engelhardt (22) e de uma “Bioética laica” de Scarpelli (23). Longe de pretender desconsiderar a validade de determinadas crenças (religiosas, em especial, como se poderia pensar) em prol de entendimentos puramente (ou pretensamente) científicos, tais idéias, muito pelo contrário, desejam garantir a igualdade de consideração das mais diversas crenças religiosas, doutrinas morais e culturas no âmbito da Bioética, mediante o reconhecimento de que as questões nesta sede não encontram um único modo moralmente correto de compreensão, dependendo tal valoração, justamente, dos valores cultivados pelos indivíduos ou pelos grupos culturais dos quais estes façam parte.

Não obstante entendamos que um “espaço de universalismo” em Bioética e em sua regulação jurídica é não somente possível como fortemente desejável e necessário (24), consideramos que a abordagem pluralista e tolerante deve incidir em inúmeras questões, tais como: o entendimento acerca dos chamados princípios bioéticos, em especial do princípio da beneficência; a relação médico-paciente e a obtenção do consentimento informado; as políticas de assistência à saúde; o reconhecimento da existência de múltiplos modos de compreender a doença, a saúde, a dor, a vida e a morte, percepções individuais ou culturais que influirão no sentir do paciente com relação a tratamentos, intervenções e procedimentos médicos.

Uma compreensão acerca do princípio bioético da beneficência que leve em consideração o fato do pluralismo de valores, crenças e concepções de bem não poderia impor uma ordenação particular dos bens válida para todos os casos ou para todos os pacientes, mediante uma postura demasiadamente paternalista e arbitrária, mas questionar: o que é fazer o bem neste caso concreto? Ou ainda, o que é o bem para este paciente? São múltiplos os possíveis entendimentos acerca dos bens a ser alcançados, dos males a ser evitados e de que bem deve ter prioridade sobre outros, tal avaliação dependendo do mundo cultural, moral e filosófico do paciente em questão, de seus desejos e convicções pessoais. O princípio da beneficência, assim, deve ser compreendido em estreita vinculação ao princípio da autonomia, reconhecendo-se a importância do respeito aos valores e crenças do paciente, e evitando-se a ocorrência de atitudes arbitrárias por quem detém o conhecimento técnico acerca da cura ou tratamento (22)(i).

O respeito à autonomia pressupõe uma relação médico-paciente de diálogo e interesse, buscando-se conhecer a concepção de bem e os valores cultivados pelo paciente e seu posicionamento ou sentir com relação à determinada terapia ou intervenção. Para que o paciente possa tomar uma decisão substancialmente autônoma, contudo, é indispensável que o profissional da saúde forneça-lhe as informações precisas acerca de seu diagnóstico ou prognóstico e da análise dos possíveis riscos e benefícios envolvidos.

Essa dinâmica, em muitos casos, traduz-se no processo de obtenção do consentimento informado. Um consentimento realmente informado será a expressão da aproximação e interação culturais de pessoas com diferentes valores e concepções de bem, que buscam, mediante o diálogo, compreender-se mutuamente e convergir para a construção do melhor caminho terapêutico (25,26,27). A construção desse caminho deve dar-se em conjunto; todavia, chegando-se ao final do processo, restará ao profissional da saúde *tolerar* uma decisão do paciente com a qual não concorde, em respeito à autonomia deste e a seus valores, crenças e convicções particulares. O tolerar a decisão autônoma do paciente, contudo, dá-se dentro de limites, os quais podem vir a justificar a não-obrigatoriedade de determinada conduta por parte do profissional. De qualquer modo, entende-se que sempre deverá ser tolerada a decisão do paciente no sentido de não se submeter a uma terapia ou procedimento médico, visto não se estar exigindo uma ação positiva do profissional da saúde mas apenas a sua omissão (j).

As diferentes percepções acerca da saúde, da doença, da vida, da morte e da dor geram relevantes consequências no âmbito da Bioética. Como notou Scarpelli, “se no cotidiano elas parecem desaparecer ou nivelar-se sob o fluir dos gestos comuns, sobre os problemas de fundo da bioética reaforam com toda a sua força (...)” (28). Em muitos casos, são as doutrinas morais e religiosas e as tradições culturais cultivadas pelo paciente a ter um peso decisivo na sua aceitação ou rejeição a submeter-se a determinado tratamento ou intervenção médica, na sua disposição a suportar a dor ou a receber todo o alívio possível, no seu desejo de ter prolongado ao máximo seu final de vida ou, ao contrário, de ter abreviado seu sofrimento mediante a interrupção da terapia ou a sua não-oferta (29)(k).

Nesse cenário, mostra-se extremamente necessário o reconhecimento e a aplicação prática dos valores do pluralismo e da tolerância, o que é expresso essencialmente pelo respeito às decisões autônomas dos pacientes. Tal posicionamento parece encontrar consonância com o conceito de saúde desenvolvido pela Organização Mundial da Saúde

(OMS): a saúde entendida como bem-estar global (físico, mental, espiritual, social, cultural), dependente, dessa forma, da valoração realizada pelo próprio paciente. Assim, os conhecimentos técnicos dos médicos e demais profissionais da saúde devem ser concebidos não como fins em si mesmos, mas como *possibilidades*, a utilizar contextualmente conforme as exigências que emergem da biografia, da cultura e dos valores do paciente (20).

No entanto, conforme vínhamos afirmando, o reconhecimento das diferenças culturais não deve significar ausência de limites, uma postura de *laissez-faire* em prol da liberdade individual absoluta ou ainda a aceitação ilimitada dos valores e tradições das comunidades culturais. Indispensável pensar-se e estabelecer-se parâmetros normativos que pautem a identificação de um conteúdo mínimo a ser protegido, gerando limites à liberdade (individual, cultural ou científica). Contudo, é certamente na análise de cada questão específica e de cada caso concreto, na consideração de suas nuances e particularidades, que se torna possível a aproximação, em esforço conjunto, do entendimento acerca de qual seja a melhor solução ou a mais adequada conduta – levando sempre em máxima consideração os valores, as crenças, as convicções e o direito à autonomia das pessoas envolvidas.

O valor da tolerância, e o mesmo vale para o pluralismo, “não é a fórmula universal para a solução dos problemas bioéticos. Ele exprime um comportamento, fornece um critério orientador, desenha uma moldura, dentro da qual cada dificuldade deve ser representada e corajosamente, pacientemente, prudentemente enfrentada” (28).

REFERÊNCIAS

1. Rawls J. O liberalismo político. São Paulo: Ática, 2000:25-28;
2. Möller JE. A justiça como equidade em John Rawls. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 2006:17-18.
3. Möller JE. A fundamentação ético-política dos direitos humanos. Curitiba: Juruá, 2006:22-80, 153-157.
4. Rosenfeld M. Interpretazioni: il diritto fra etica e politica. Bologna: Il Mulino, 2000:323-349.
5. Robertson R. Interpreting globality. In: Robertson R, White K (orgs). Globalization: critical concepts in sociology. Vol. I: Analytical perspectives. London-New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2003:88, 93.
6. Robertson R. Values and globalization: communitarianism and globality. In: Robertson R, White K (orgs). Globalization: critical concepts in sociology. Vol. IV: Culture and identity. London-New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2003:70.
7. La Torre MA. Il multiculturalismo come problema etico-filosofico. In: Medicina e multiculturalismo: dilemmi epistemologici ed etici nelle politiche sanitarie. Bologna: Apèiron, 2000:111.
8. Ferretti, M.P. Tre modi di intendere le differenze culturali. In: Ricciardi M, Del Bò C (orgs). Pluralismo e libertà fondamentali. Milano: Giuffrè, 2004:10.
9. Kant I. A paz perpétua e outros opúsculos. Lisboa: Edições 70, 2002:140.
10. Benhabib S. Cultural complexity, moral interdependence and the global dialogical community. In: Robertson R, White K (orgs). Globalization: critical concepts in sociology. Vol. IV: Culture and identity. London-New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2003:49-56.
11. Walzer M. Da tolerância. São Paulo: Martins Fontes, 1999:XII, 16-18.
12. Zarka YC. *Difficile tolerance*, Paris: PUF, 2004: 1, 2, 5-6, 15-17, 30-32, 131-150.
13. Locke J. Lettera sulla tolleranza. Roma-Bari: Laterza, 2003.
14. Viano CA. Introduzione. In: Locke J. Lettera sulla tolleranza. Roma-Bari: Laterza, 2003:V-XIII.
15. Spinoza B. Trattato teologico-politico. Milano: Fabbri, 2001.
16. Voltaire. Trattato sulla tolleranza: la trincea della ragione contro ogni fanatismo. Colonia ai Colli: Demetra, 2000.
17. Mill JS. A liberdade. Utilitarismo. São Paulo: Martins Fontes, 2000:17-25, 115-130.
18. Mendus S. Introduzione. In: Mendus S, Edwards D (orgs). Saggi sulla tolleranza. Milano: Il Saggiatore, 1990:3-23.
19. Popper K. Tolleranza e responsabilità intellettuale. In: Mendus S, Edwards D (orgs). Saggi sulla tolleranza. Milano: Il Saggiatore, 1990:25-47.
20. Manti F. Le relazioni terapeutiche nella società pluralista. Aspetti bioetici e biopolitici per una medicina transculturale. In: Medicina e multiculturalismo: dilemmi epistemologici ed etici nelle politiche sanitarie. Bologna: Apèiron, 2000:136, 137-139, 148.
21. Warnock M. I limiti alla tolleranza. In: Mendus, S.; Edwards, D. (orgs). Saggi sulla tolleranza. Milano: Il Saggiatore, 1990:181-182.
22. Engelhardt Jr HT. Fundamentos da bioética. São Paulo: Loyola, 1998: 21-50, 126-129, 144-147, 164.
23. Scarpelli U. Bioética laica. Milano: Baldini & Castoldi, 1998:5-8, 24, 211-214.
24. Möller, L.L. Bioética e direitos humanos: delineando um biodireito mínimo universal. *Filosofazer*, 2007;16(30):91-109.

25. Clotet J, Goldim JR, Francisconi CF. Consentimento informado e a sua prática na assistência e pesquisa no Brasil. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000:18-24.
26. Clotet J. Bioética: uma aproximação. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003:93-97.
27. Neves MCP. Contexto cultural e consentimento: uma perspectiva antropológica. In: Garrafa V, Pessini L (orgs). Bioética: poder e injustiça. São Paulo: Centro Universitário São Camilo: Loyola: SBB, 2003:496.
28. Scarpelli U. La bioetica: alla ricerca dei principi. In: Studi in memoria di Giovanni Ambrosetti. Vol. I. Contributi di filosofia del diritto. Milano, 1989:353.
29. Möller LL. Direito à morte com dignidade e autonomia. Curitiba: Juruá, 2007.

NOTAS EXPLICATIVAS

- a. Interessante a idéia de pluralismo normativo de M. Rosenfeld, um “pluralismo compreensivo” que abraça o maior número possível de concepções antagônicas acerca do bem e promova a sua pacífica coexistência; que esteja disposto, assim, a aceitar as normas produzidas por outras concepções de bem, mas apenas na medida em que estas não inviabilizem o projeto de integração e unificação (4).
- b. “(...) conceder aos grupos culturais a possibilidade de perpetuar as próprias tradições pode resultar desvantajoso para muitos, isto é, para os mais fracos no interior da comunidade” (8).
- c. Para Benhabib, em contraposição a Rorty, identidades étnicas e grupos lingüísticos *puros* não passam de “comunidades imaginadas”, inexistentes, dada a realidade de influências, interações e interdependência recíprocas entre as culturas. A autora defende a existência de uma comunicação transcultural, de múltiplas identidades e de interdependência planetária na atual “civilização global”. Quanto à capacidade de refletir-se criticamente sobre a própria tradição, a autora refere o estudo de Marta Chen (*A matter of survival: women's right to employment in India and Bangladesh*), sobre a situação das mulheres em Bangladesh e no norte rural da Índia que, defrontando-se com a extrema dificuldade de sustento de suas famílias, viam-se impossibilitadas de trabalhar em virtude da proibição ao trabalho feminino por parte da tradição de suas comunidades. Algumas mulheres, contudo, iniciaram a violar aquela norma de conduta, passando de participantes a observadoras críticas e reformadoras da tradição (10).
- d. Zarka identifica a descoberta da tolerância no Ocidente em dois eventos intelectuais, morais e políticos: a separação entre política e religião; e a descoberta da alteridade interna, resultante da divisão religiosa, e da alteridade externa, com a descoberta das Américas. A separação entre as esferas religiosa e política e o reconhecimento da alteridade constituem, para o autor, os pilares da tolerância (12).
- e. A história e o julgamento de Jean Calas, protestante de Toulouse que vem acusado da morte de seu filho (o qual desejava se converter ao catolicismo) e condenado à morte injustamente em 1762, são narrados por Voltaire no Capítulo I do Tratado (16).
- f. Em síntese, o conceito de *structure-tolérance* de Zarka compõe-se dos conceitos de “mundo dilacerado” (*monde déchiré*, o fato da diversidade e oposição de grupos, etnias, comunidades, povos, nações) e de “reconhecimento sem reconciliação” (*reconnaissance sans réconciliation*), aos quais se seguiriam dispositivos político-jurídicos que viabilizariam a efetivação do “reconhecimento sem reconciliação”: a neutralidade do Estado, os valores e direitos fundamentais e o direito à diferença (12).
- g. A defesa do reconhecimento de direitos culturais coletivos parece mais próxima de um posicionamento comunitarista, a exemplo da posição de Taylor. Contudo, pode-se proceder a essa defesa também a partir de uma perspectiva que se quer liberal, fundando-a nos princípios da igualdade e da autonomia, como o faz Kymlicka partindo do conceito de “cidadania multicultural” (20). Zarka critica a concepção de Kymlicka, entendendo que a idéia de uma cidadania diferenciada e de reconhecimento de direitos culturais coletivos coloca em xeque o ideal democrático de uma cidadania não-diferenciada e não-discriminatória; e que o modo de assegurar a legitimidade das diferenças culturais dentro de uma democracia liberal é fundá-la sobre direitos individuais, e não coletivos. O que se trata de garantir, segundo Zarka, não são os conteúdos culturais determinados mas a possibilidade, para os indivíduos, de a eles aderir livremente, de desenvolver livremente formas culturais, valores e modos de existência (12).
- h. Os profissionais da saúde, nesse cenário, assumiriam o papel de “burocratas” e de “geógrafos de valores”. Burocratas, porque precisam lembrar os pacientes de seus direitos, considerar as circunstâncias segundo as quais suas reivindicações podem ser limitadas, procurar obter a permissão do paciente para a realização de procedimentos e intervenções médicas. Essas regras burocráticas fazem-se necessárias num contexto onde as inúmeras pessoas que ali transitam não compartilham a mesma visão moral. Elas proporcionam a orientação formal onde o acordo informal não pode ser presumido, ou seja: o princípio do consentimento (da permissão ou autorização) converte-se na *lingua moral comum* a profissionais da saúde e pacientes com as mais diferentes visões morais. Os profissionais da saúde também agem como “geógrafos de valores”: com a experiência adquirida na sua formação e na prática da assistência à saúde, passam a conhecer as conseqüências de diferentes tipos de tratamento, e os possíveis resultados de certas doenças ou mesmo da adoção de determinado estilo de morrer. No entanto, além desses conhecimentos, eles também precisam saber que trabalham em um con-

texto de pluralismo moral, devendo buscar conhecer as concepções morais e as convicções dos pacientes com os quais se envolvem, bem como as características particulares de certas comunidades morais (22).

- i. Conforme Engelhardt, o princípio da beneficência deveria ser compreendido da seguinte forma: “faça aos outros os bens deles”. Contudo, o profissional da saúde não teria o dever de acatar uma manifestação de vontade do paciente com a qual veementemente não concorde; caso contrário, estaria desrespeitando suas próprias convicções e valores. Ao mesmo tempo em que não pode desconsiderar a autonomia do paciente, o profissional não pode ser obrigado a agir de forma que agrida sua visão moral particular. Seguindo esse raciocínio, o filósofo acrescenta: “faça aos outros o bem deles, a menos que você reconheça o suposto bem como prejuízo, ou que a provisão desse bem está errada, em algum sentido” (22).
- j. Como bem observa Neves, “(...) enquanto o ‘consentimento’ for expressão de aproximação, comunicação e interação, vivência humana universal que cada sociedade ritualiza diferentemente, promoverá o encontro entre as pessoas” (27). E ainda, para Manti, “as nossas histórias deveriam constituir as primeiras chaves de acesso para a determinação de estratégias terapêuticas no sentido mais amplo do termo, e a referência para uma efetiva prática do consentimento informado e do pluralismo terapêutico” (20).
- k. Defendemos o reconhecimento ao paciente terminal do direito a uma morte com dignidade e autonomia: o direito a definir para si próprio em que consiste morrer com dignidade. Este direito deve ser compreendido como integrante tanto da categoria dos direitos fundamentais, conforme expressa pela Constituição brasileira de 1988, como da categoria dos direitos humanos, entendida para além do meramente positivado em documentos internacionais mas como expressão de um mínimo ético possível de ser partilhado universalmente (29).

Recebido: 29/06/2008

Aceito: 04/09/2008