

PARA ALÉM DO PRINCÍPIO DE PERMISSÃO DE TRISTRAM ENGELHARDT

Alexandre da COSTA*
(PUC-Minas)

RESUMO

Neste artigo discutiremos sobre um possível “alargamento” do *Princípio de Permissão* engelhardtiano, juntamente com um Princípio de “beneficência solidária”¹, no qual a condição necessária para se obter um acordo, assim como a autoridade moral, é a diminuição das desigualdades extensas e injustas, levando-se em consideração todos os interesses dos concernidos. Neste desenvolvimento, utilizaremos o utilitarismo de Peter Singer.

Palavras-chave: Bioética – Beneficência – Permissão – Consentimento.

INTRODUÇÃO

No pensamento de Engelhardt, o princípio da permissão é a condição necessária para se colaborar com autoridade moral e se obter

Mestre em Filosofia pela PUC-Campinas e professor de Filosofia na PUC-Minas Poços de Caldas.

Talvez o leitor considere estranha esta terminologia, no entanto, ela quer ser diferente daquilo que Engelhardt entende por beneficência.

o consenso de todos os “estranhos morais”². No entanto, esta sua asserção levanta a seguinte indagação: os “estranhos morais podem aceitar um acordo, como meio de resolução de disputas morais, não obstante as desigualdades na educação, na saúde, no nível de renda etc? Alguns estranhos morais não estariam em desvantagem, em uma possível negociação, a partir destas desigualdades? Ou os “estranhos morais” deveriam ter o compromisso prioritário de diminuir estas desigualdades, como meio necessário para se ter um acordo?

Para colaborar com autoridade moral, os “estranhos morais” devem também, além do princípio de permissão, admitir um princípio que prescreva o dever de ajudar os menos favorecidos da sociedade. Uma análise mais cuidadosa do que, para Engelhardt, significa colaborar com autoridade moral, revela que todos os “estranhos morais” devem ter um compromisso prioritário, a fim de garantir algum nível de bem-estar para todas as pessoas, levando em consideração todos os seus interesses. Tal compromisso é, juntamente com a permissão, a condição necessária para se praticar uma moral secular. De acordo com Engelhardt, colaborar com autoridade moral é assumir o princípio de permissão como suficiente:

“if one is collaborating with moral authority in face of moral disagreements without fundamental recourse to force, then one must accept agreement among members of controversy...as the means for resolving concrete moral controversies”³

Para Engelhardt, “colaborar com autoridade moral” significa aceitar um consentimento mútuo ou um acordo procedimental como alternativa para o estabelecimento de uma decisão sobre direitos e

⁽²⁾ Termo técnico utilizado por Engelhardt para distinguir aqueles indivíduos que não possuem as mesmas visões morais dos “amigos morais”, que têm as mesmas visões morais.

⁽³⁾ “Se estamos interessados em colaborar com autoridade moral em relação aos desentendimentos morais sem o recurso fundamental da força, então devemos aceitar o acordo entre os membros da controvérsia para resolver desacordos morais concretos”. *Ibidem*. p. 68.

obrigações que direcionarão a vida pública. Assim, colaborar é a permissão segura através do consentimento mútuo, como meio de resolver todas as controvérsias morais.

Quando os estranhos morais aceitam o consentimento mútuo como meio para a solução de desacordos morais, devem eles também aceitar a existência de condições de fundo relevantes? Ou seja, devem eles aceitar tais condições contextuais, que poderiam colocar alguns estranhos morais em desvantagens quanto a decisões firmadas sobre direitos e obrigações que guiarão suas vidas? Apesar de todas as desvantagens colocadas pelos diferentes níveis de poder aquisitivo, para Engelhardt, isto não colocaria em xeque o princípio de permissão. Ele assume que os estranhos morais podem colaborar com autoridade moral e aceitar o consentimento mútuo como fonte de todas as decisões morais subseqüentes, não obstante alguma relevante diferença de fundo:

“In summary, all persons can envisage the notion of the peaceable (moral) community. Insofar as they act in accord with this notion, despite inequalities in intelligence, power, and wealth, they participate with others in the peaceable (moral) community, defined by general secular pluralist morality”.⁴

Justamente por que sustenta que os estranhos morais podem aceitar o consentimento mútuo, não obstante as desigualdades de do, Engelhardt assume que somente o comprometimento com o princípio da permissão é prioritário para o acordo moral na sociedade seular atual. Este princípio é uma condição antecedente e necessária para a verdadeira possibilidade de consentimento mútuo. Antes de avaliarmos se tal pressuposição está correta, devemos considerar se todos os estranhos morais podem aceitar tal comprometimento como

m suma, todas as pessoas podem visualizar a noção da comunidade (moral) cífica. Uma vez que agem conforme esta noção, apesar das diferenças de elegância, poder e riqueza, elas participam com outras na comunidade (moral) cífica, isto é, definida por moralidade pluralista secular geral”. Ibidem, p. 137.

meio para disputas morais, já que, em circunstâncias de desigualdades, muitos estranhos (principalmente em nossa realidade latino-americana) vêem-se em desvantagens durante tal processo de deliberação moral. No caso de rejeição, então, Engelhardt não deveria assumir que somente através do Princípio de Permissão possa haver uma colaboração para a autoridade moral. Assim sendo, os estranhos morais devem admitir, como um primeiro comprometimento, a busca do abrandamento das desigualdades, ou seja, uma maximização do bem-estar de todos. Com efeito, sem tal procedimento, muitos estranhos morais poderiam não aceitar o Princípio da Permissão como procedimento neutro das decisões. Desta forma, um princípio de beneficência solidária é um compromisso relevante para se obter uma permissão que seja universal.

Alguns estranhos morais que possuem suficiente educação, riqueza e outros benefícios, podem tranquilamente aceitar, para a resolução de desacordos morais, o Princípio de Permissão como primeiro comprometimento, pois as desigualdades não comprometerão suas habilidades genuínas para o consentimento, em um procedimento de resolução de controvérsias. Assim, o Princípio de Permissão garante seus direitos e dá uma segurança universal, pois ninguém pode usar o outro ou dispor de seus bens sem um prévio consentimento.

Todavia, outros estranhos morais podem não aceitar o consentimento mútuo para a resolução de disputas morais, justamente por causa de algumas desigualdades de fundo. Os que não têm suficiente nível educacional, não possuem riquezas e não têm planos de saúde, são colocados em desvantagens nos acordos procedimentais. Estas desigualdades fazem com que seus consentimentos não sejam genuínos. Neste sentido, muitos exemplos podem ser citados, como o caso de um indivíduo que participa de uma pesquisa com seres humanos, enquanto “cobaia”, justamente porque não possui bem-estar algum, sendo que, através de sua participação na mesma, garantirá algum benefício para a própria sobrevivência, ou mesmo, no caso de alguém que é forçado a realizar um aborto porque não possui condições financeiras para sustentar uma criança. Embora o Princípio de Permissão

seja fundamental para eles, ele não é suficiente. Para estes estranhos morais, um primeiro comprometimento para a resolução de controvérsias morais e a aceitação de um consentimento mútuo é a minimização das desigualdades, sejam educacionais, econômicas, políticas ou sociais. Muitos estranhos morais requerem um nível de bem-estar que os ajude em suas habilidades para realizar um verdadeiro consentimento quando participam de uma negociação pacífica na qual são determinados os direitos e as obrigações morais que guiarão a vida pública.

Assim, se a intenção de Engelhardt é descobrir uma condição necessária para a moralidade secular entre todos os estranhos morais e não apenas para uma “elite” que possua todas as condições sociais básicas, então, ele não pode assumir que todos os estranhos morais devem aceitar o consentimento mútuo como único meio para a resolução de desacordos morais, apesar das relevantes desigualdades. Para que todos os estranhos morais, então, colaborem com autoridade moral, deverá existir, além do Princípio da Permissão, um outro princípio, que chamamos de princípio de beneficência solidária. Princípio este que requer de cada estranho moral um mínimo de consideração para com os interesses daqueles que não possuem uma vida digna de ser vivida. Não queremos aqui chamar este princípio de beneficência, ao modo de Engelhardt - para quem a beneficência está ligada a uma moralidade particular -, pois esta (a beneficência) só pode ser compreendida dentro daquilo que se entende por bem numa comunidade moral particular. E este bem poderá, através de um aprendizado, adquirir um conteúdo forte dentro de uma comunidade moral, mas não em uma sociedade. Contra tal posicionamento engelhardtiano, admitimos que ser solidário não necessita de um aprendizado ou de ter como base somente princípios comunitários, mas saber que existe um “outro” e, que ele possui uma dignidade intrínseca ao ser humano, que pode ser ampliada aos animais não-humanos.

Entretanto, a argumentação de Engerlhardt não admite nenhum requerimento moral básico ou constitutivo além da permissão.

ou consentimento, pois, para ele, agir desta maneira força o inocente a pagar algo que ele não causou. Este pensamento está baseado nos “acidentes” natural e social e, por isto, ao se forçar um arranjo nas desigualdades, pode-se correr o risco de punir alguém que não é culpado⁵. Se for possível, argumenta ele, encontrar os culpados pelas

desigualdades, neste caso, pode-se também forçar uma situação diferente. Os inocentes são todas as pessoas que têm seus direitos alienados sem a sua devida permissão. Corrigir igualdades pode, então, para Engelhardt, forçar uma situação em que muitos inocentes são considerados culpados. No entanto, como estas desigualdades são resultado de “loterias sociais e naturais” é errado forçar alguém a retificar tal situação.

Para ele, a restituição dos bens é uma obrigação daquele que causou tal dano; e não, da sociedade ou de outros. Deste modo, não é dever da sociedade corrigir os erros que as pessoas cometeram, cabendo ao Estado o dever de encontrar os culpados e puni-los:

“...there will be outcome of the social lottery that are on the one hand blame worthy in the sense of resulting from the culpable actions of others, though on the hand a society has no obligation to rectify them...”⁶

Desde modo, de acordo com o pensamento de Engelhardt, é difícil, se não impossível, identificar o culpado pelas desigualdades das pessoas. Podemos indagar se devemos aceitar tal posicionamento frente ao que ele chama de loteria social e natural. Os estranhos morais em situação de desigualdades aceitarão tal concepção? Será necessário fugir deste argumento e ver o enorme desafio subjacente a ele. Certamente, muitas pessoas que vivem em nossa sociedade contemporânea hoje são culpadas por todas estas desigualdades; apesar da dificuldade em se obter informações históricas precisas. Muitas pessoas e seus descendentes colaboram para marginalizar e

⁽⁵⁾ *Op.cit.*, p. 382.

⁽⁶⁾ “Encontraremos resultados na loteria social que, por um lado podem ser considerados dignos de culpa, no sentido de que resultam da ação culpada de outros, apesar de que, por outro lado, a sociedade não tem obrigação de corrigi-los”. *Idem.* 382.

empobrecer as populações. O que foi a corrida imperialista, no final do século XIX e começo do século XX, senão um empobrecimento de muitas nações, principalmente das africanas? O que resta destes países atualmente? Ou mesmo o grande extermínio da população indígena da América pelos “conquistadores”? Será que não existem culpados? Foi apenas má sorte destas populações? Considere as maiores possibilidades de poder econômico e político que as mulheres teriam hoje, se não fossem, por longo tempo, reprimidas e forçadas a desempenharem um tipo de função. Quem é o responsável por tal situação? Quem é o culpado? Quem são os inocentes de Engelhardt? Será que devemos deixar a cargo dos governantes a responsabilidade de diminuir as desigualdades? Muitos assumem a posição de que se fizermos doações ou algum tipo de ação solidária tiramos a responsabilidade governamental de ação. No entanto, adverte Peter Singer:

“ ... parece mais plausível a visão oposta, a de que se não houver doações voluntárias, o governo, supondo os cidadãos desinteressados nos programas de auxílio aos famintos, não irá querer ser forçado a prestar ajuda...infelizmente, para muitos, a idéia de que algo ‘é responsabilidade do governo’ constitui uma razão para não doar, o que também, pelo visto, não acarreta qualquer ação política.”⁷

Apoiados no pensamento de Peter Singer, queremos fazer algumas objeções a Engelhardt. Obviamente, não esgotaremos o pensamento de Singer, enfocando somente algumas importantes reflexões para o agir ético e a bioética na sociedade secular contemporânea.

I. Igual consideração de interesses

De acordo com Peter Singer, fazer um juízo ético é ir além de um ponto de vista exclusivamente pessoal ou grupal, é levar em

INGER, P. *Vida Ética*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2000.

consideração os interesses de todos os concernidos pelos atos afetados. Deste modo, os interesses é que contam, e não simplesmente alguns interesses:

“A essência do princípio da igual consideração significa que, em nossas deliberações morais, atribuímos o mesmo peso aos interesses semelhantes de todos os que são atingidos por nossos atos. Isso significa que, se apenas X e Y viessem a ser atingidos por um possível ato, e que, se X estiver mais sujeito a perdas e Y, mais sujeito a vantagens, melhor será deixar de praticar o ato. Se aceitarmos o princípio da igual consideração de interesses, não poderemos dizer que é melhor praticar o ato, a despeito dos fatos descritos, porque estamos mais preocupados com Y do que com X. Eis a que o princípio realmente equivale: um interesse é um interesse, seja lá de quem for esse interesse.”⁸

Este princípio parece não fazer exigências arbitrárias aos interesses a serem considerados, porquanto todos os interesses são levados em consideração. Mas, o que ele tem a ver com os “estranhos morais” de Engelhardt? No pensamento engelhardtiano, a única autoridade moral, em nossa sociedade secular, está baseada no princípio que ele chama de Permissão ou Consentimento. De acordo com este princípio, nenhuma ação deverá ser realizada sem o devido consentimento do afetado. Este princípio é absoluto e prioritário. No entanto, a nossa argumentação não vai de encontro a ele, mas, ao somar-se com tal princípio, complementa-o. E este complemento está relacionado com o abrandamento das desigualdades entre os estranhos morais. Não se consegue chegar a um acordo entre vários pontos de vista, quando há uma enorme desigualdade no nível educacional, social e econômico. A alternativa que encontramos, para um melhoramento destas desigualdades, encontra-se em um posicionamento ético de igual consideração de interesses. Este posicionamento supõe que ao

⁽⁸⁾ SINGER, P. *Ética Prática*. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 30.

aceitar a universalidade dos juízos éticos, estamos aceitando que nossos próprios interesses não podem contar mais que os interesses das outras pessoas e que a ação ética consiste justamente em considerar, juntamente com os meus, os interesses dos outros. Tomemos o exemplo de Singer: imagine que temos que escolher entre dois tipos de ação, uma que é a decisão de comermos todas as frutas que colhemos, a fim de satisfazer as nossas necessidades, ou uma outra que é a de compartilharmos os frutos para que as necessidades dos demais sejam também satisfeitas. Qual, então, seria a decisão tomada? Em um estágio pré-ético, a decisão poderia ser somente por atender nossos próprios interesses e, neste sentido, comeremos todos os frutos. Todavia, num estágio que podemos chamar de ético os nossos interesses não foram contados somente como nossos interesses, mas houve uma ampliação deles e, conseqüentemente, compartilhamos os frutos:

“Em lugar de meus próprios interesses, eu agora preciso levar em consideração os interesses de todos os que são atingidos por minha decisão. Isso exige que eu pese todos os interesses e adote um curso de ação mais propenso a maximizar os interesses dos atingidos. Assim, pelo menos em algum nível de meu raciocínio moral, devo escolher o curso de ação que, no cômputo geral, tenha as melhores consequências para todos os atingidos”.⁹

Seguindo este raciocínio, podemos intuir que, se os níveis básicos necessários para se ter uma vida digna, tais como moradia, emprego, educação, acesso a um atendimento à saúde e outros, não são atendidos como prioridades, para um melhoramento das relevantes desigualdades em nosso país, ou em outros com as mesmas realidades, o Princípio da permissão não será prioritário, mas sim, um princípio que se pauta pela solidariedade para com os menos favorecidos da sociedade. E a forma de superação dos obstáculos das desigualdades consiste,

justamente, em se dar um tratamento preferencial aos mais sofridos da sociedade, para que eles possam chegar a um nível em que não haja desvantagens em um possível acordo.

Obviamente, Engelhardt rejeitaria esta posição. Para ele, não existe uma posição ética que seja universal. Toda tentativa de fazê-la constitui-se num engodo, numa imposição ideológica de uma moralidade particular; ele não assume que os juízos morais são 'prescritivos e normativos fora de um contexto particular. Consideramos que tal posição não seria suficiente para enfrentar interesses pessoais não universalizáveis.

2. Moralidade Secular e solidariedade

Os indivíduos, observa Engelhardt, não tem obrigação nenhuma de corrigir as doenças e as enfermidades que eles não causaram. Todavia, consideramos que eles são requisitados a corrigir relevantes desigualdades, uma correção necessária para se alcançar a colaboração entre todos os estranhos morais, e que inclui as desigualdades associadas às doenças e às enfermidades. Um compromisso prioritário para com algum tipo de solidariedade, adicionado ao de permissão, é requerido para uma verdadeira possibilidade de moralidade secular, que é a negociação pacífica entre os estranhos morais.

Percebemos, em Singer, que um requerimento, para agir de modo beneficente para com os menos favorecidos da sociedade, não deriva de raça, de gênero ou de inteligência, mas uma boa concepção que leva em conta a consideração de interesse de todos. Deste modo, podem-se reduzir os efeitos adversos das desigualdades e se obter uma permissão universal para o uso do consentimento mútuo como um procedimento que determine a estrutura de direitos e liberdades que poderão, subseqüentemente, guiar as vidas dos indivíduos.

Todavia, Engerlhardt argumenta, embora de uma maneira reducionista, que a moralidade secular não contém nenhum princípio de

beneficência como prioritário e básico, ou seja, que este não é necessário para colaborar com autoridade moral. Ele assume que a beneficência não é básica e nem constitutiva.¹⁰ Para ele, estabelecê-la implicaria na necessidade de alguns conteúdos:

“(1) which will depend on a particular view of the good life, and (2) their authority to require one, rather than another, view of beneficence, including the significance of the circumstances under which inconveniences or contrary inclinations properly excuse one from discharging a duty of beneficence”.¹¹

Assumir tal posicionamento seria relegar a beneficência a algo secundário e simplório e, deste modo, ele assume que

“because of the divergent understanding of what should count as actually doing the good, one cannot understand in secular morality the principle of beneficence as the Golden Rule...to avoid such tyranny, one will need to phrase the principle of beneficence in this positive form: Do to others their good”.¹²

Este postulado de Engelhardt enfraquece o princípio da beneficência, tornando-o também contratualista. Engelhardt se insere no contratualismo que, segundo ele, não designa absolutamente uma moral. Assim, a nosso ver, não se pode incluir o posicionamento de Engelhardt na classe dos conceitos morais, já que, para estes, uma das características fundamentais é ter um conceito de bem:

⁽¹⁰⁾ Ver nota 121.

⁽¹¹⁾ “ (1) essência, que dependerá de uma visão particular da vida boa; e (2) e sua autoridade para exigir uma visão de beneficência, mais verdadeira do que uma outra, incluindo a importância das circunstâncias sob as quais as inconveniências ou inclinações contrárias justamente dispensam uma pessoa de desempenhar a responsabilidade da beneficência.” ENGELHARDT, H. T. *Foundations of Bioethics*. p. 112.

“por causa dos divergentes entendimentos do que deveria ser considerado fazer o bem, não podemos perceber em moralidade secular o princípio da beneficência como a Regra de Ouro...para evitar tal tirania, precisamos enunciar o princípio da beneficência de forma positiva: Faça aos outros o bem deles”. Idem. pp. 112-113.

“...quem quer, pode naturalmente seguir falando de uma moral contratualista; a palavra, como sempre, não tem importância alguma; precisa-se porém dar-se conta de que este que se posiciona conseqüentemente sobre o terreno desta “moralidade” não pode mais empregar as palavras ‘bom’ e ‘mau’ em seu significado gramatical absoluto e que não pode ter nenhuma emoção moral. Por isso eu quero designar o contratualismo como “quase-moral”.”¹³

Diferentemente de Engelhardt, acreditamos que a moralidade secular necessita de algum nível de beneficência, juntamente com o Princípio de Permissão, uma vez que os estranhos morais podem não aceitar uma negociação pacífica, sem um comprometimento com os dois princípios. Visto que ele – o princípio da beneficência – é tão básico como o da Permissão, pode-se usar o poder coercitivo para assegurar a sua vigência. Entretanto, um princípio de solidariedade ou beneficência que requeira dos indivíduos a ajuda para o melhoramento das condições dos menos favorecidos, necessita de uma força coletiva para o seu sucesso. Assim, cada estranho moral, que colabora com autoridade moral, deve aceitar, como compromisso prioritário, o dever de cooperar, na força coletiva, a fim de beneficiar os desfavorecidos da sociedade.

3. Princípio de “beneficência solidária”

A partir do que foi exposto, observa-se que a moralidade secular deverá incluir um princípio de beneficência solidária que prescreva um dever básico de ajuda. Tal princípio deveria prescrever algum tipo de ação de solidariedade obrigatória, isto é, uma ação que socorra os menos favorecidos da sociedade: por exemplo, que cada um de nós desempenhe um papel, dentro da força coletiva, que garanta o acesso universal de todos aos cuidados médicos no Brasil. Tal princípio deverá requerer, e não somente permitir, um sistema de saúde que garanta

(13) TUNGENDHAT, E. Lições sobre Ética. Vozes. Petrópolis. p. 81.

acesso a todos, inclusive a uma faixa de beneficiários que não possa despendar dinheiro em um plano de saúde, respeitando-se aqueles que podem pagar por um acesso à saúde.

Diferentemente do princípio de permissão, beneficiar os menos favorecidos requer a força de muitas pessoas. Um indivíduo ou mesmo um pequeno grupo não pode, significativamente, ajudar a aliviar as relevantes desigualdades que afetam milhões de pessoas, sem um adequado projeto de saúde. Aliviar as desvantagens requer, então, uma cooperação de milhões de pessoas. E, neste projeto, deverá ser levado em conta aquilo que os economistas chamam de princípio da diminuição da utilidade marginal. Um de seus idealizadores foi o economista e filósofo Amartya Sen¹⁴, que considera que certa quantidade de alguma coisa é mais útil para quem a possui em pequena quantidade, do que para quem a possui em demasia. Por exemplo, se alguém está lutando para sobreviver com duzentos gramas de arroz, por dia, e uma outra pessoa lhe fornece mais cinqüenta gramas, por dia, terá melhorado, e muito, a situação deste alguém. Todavia, se este já contar com um quilo de arroz por dia, não farão tanta diferença estas cinqüenta gramas adicionais. De acordo com esteraciócinio, não resolverá muito o esforço de uma pessoa ou de um pequeno grupo, sendo mesmo necessário, para a realização de tal intento, um projeto amplo de igualdade de interesse que faça com que nos inclinemos a uma distribuição de renda mais igualitária¹⁵. Assim, um princípio de beneficência solidária requererá que cada pessoa realize uma ação beneficente juntamente com outras pessoas, enquanto força de uma ação coletiva, mas também requererá instituir políticas públicas e coletivas para a realização deste ideal.

No entanto, Engelhardt recusa tal força coletiva, pois, de acordo com ele, tal força é demasiada para os participantes individuais, que solapam suas obrigações morais para além de todas as comunidades morais. Em seu entender, o indivíduo somente pode agir dentro de sua comunidade moral. Entretanto, no nosso entender, os indivíduos podem fazer mais a fim de reduzir as desigualdades, e mesmo as diferentes

(14) SEN, A. K. *On Ethics & Economics*. Oxford, Blackwell. Cambridge. 198

(15) SINGER, P. *Ética Prática*. São Paulo: Martins Fontes, p. 34.

comunidades podem possuir diferentes estruturas para realizar seus projetos de ação. Neste sentido, em um nível pessoal, Peter Singer oferece sugestões para se ajudar os menos favorecidos da sociedade: doar algum tempo em uma instituição não governamental, gastar algum dinheiro a mais em projetos sociais, entre outras coisas¹⁶. Mas é interessante notar que “ajudar não é, como se costuma pensar, um ato caridoso, digno de ser praticado, mas do qual não é errado eximir-se; é uma coisa que deve ser feita por todos”¹⁷. Todavia, Engelhardt censura tal ação, pois requerer isto dos estranhos morais, mesmo coletivamente, para aliviar as desigualdades, embora louvável, não pode ser uma obrigação moral, uma vez que tal esforço requer uma ação sempre contínua, cujos resultados são imprevisíveis, pois não sabemos o quanto de desigualdade podemos eliminar. Um procedimento que seria demasiado para muitas comunidades morais.

Frente a esta censura, duas respostas são possíveis. A primeira é que não se segue que não podemos determinar, especificamente, o quanto de desigualdade podemos eliminar, e o que devemos fazer para ajudar os menos favorecidos. Neste sentido, para Engelhardt, a beneficência não pode ser determinada para prescrever uma obrigatoriedade, enquanto que ele não permite indeterminações para o princípio da permissão, que minem a sua obrigatoriedade:

“...Since the web of explicit and implicit consent is usually very intricate, it will often be difficult to chart exactly when consent has occurred. It will frequently not be at all clear what one ought to do, or where and when secular moral obligations exist. However, one should do the best that one can under prevailing circumstances...”¹⁸

⁽¹⁶⁾ *Op.cit.*, pp. 254-59.

⁽¹⁷⁾ *Op.cit.*, p. 242.

⁽¹⁸⁾ “uma vez que a teia dos consentimentos explícitos e implícitos é usualmente muito intrincada, será, com freqüência, difícil delinear exatamente, quando o consentimento ocorreu. De qualquer maneira, não estará sempre muito claro o que se deve fazer, ou onde e quando existem obrigações morais seculares. Entretanto, deve-se fazer o melhor que se pode, de acordo com as circunstâncias...” ENGELHARDT, T. *Op. cit.* pg. 74.

Engelhardt defende que do fato de não se poder conhecer, de forma exata, quando uma outra pessoa dá a sua permissão ou consentimento, não se segue que se deva ignorar o consentimento ou a permissão como requerimento moral. Entretanto, assim como ele não permite uma indeterminação, por enfraquecer o princípio de permissão ou consentimento, ele também não deveria permitir um enfraquecimento das obrigações para com o princípio da beneficência.

A segunda posição é que podemos iniciar uma superação da grande demanda, se estipularmos que o dever de alguém, para cooperar ou solidarizar, inclui um desempenho bem definido, obviamente, por uma função eqüitativa. Cada dever pessoal de colaborar na força beneficente coletiva, para amenizar as grandes desigualdades, pode ser limitado, em parte, por outros deveres que uma comunidade moral particular requer para os seus membros. Neste ponto, seria conveniente lembrar que o dever que um princípio prescreve (no caso o de ajudar os menos favorecidos) pertence a um todo composto dos muitos deveres morais que uma comunidade particular possui e, portanto, ele merece um lugar proeminente entre o conjunto de deveres da comunidade. Se está ao nosso alcance, sem para tanto precisar sacrificar algo moralmente relevante, evitar que aconteça algo muito pior, nós devemos fazê-lo. Ele não precisa, necessariamente, sobrepujar os demais deveres do conjunto, mas atuar de maneira *ceteris paribus*. Assim, um dever de colaboração beneficente na força coletiva, para diminuir as desigualdades, requer uma contínua atuação de cada indivíduo, de modo eqüitativo, dentro da coletividade. Uma função bem definida ou bem dirigida é aquela que a pessoa pode facilmente entender e cumprir completamente, existindo, quanto a isto, muitos exemplos tais como o programa governamental atual contra a fome, o chamado *Fome Zero*, do qual todos podemos participar, sem que haja uma perda substancial por parte da pessoa que coopera. As comunidades morais podem discordar, quanto ao que venha a ser eqüitativo, mas isto não solapará o requerimento básico que o princípio prescreve, que é o de ajudar a combater a desigualdade social e econômica. Além do mais, um

princípio de solidariedade não sobrepuja o da permissão, mas quer, conjuntamente, preservar a liberdade e o consentimento.

A reflexão de Engelhardt sobre os princípios que deveriam nortear a bioética oferece, ao contrário de outros modelos, como, por exemplo, o Princípio da Autonomia, da Beneficência, da não Maleficência e da Justiça, um ordenamento aos princípios. Tal ordenação possui como núcleo central o princípio da permissão, estando os demais princípios subjugados ao primeiro. Consideramos que ao tentar sair de uma absolutização de princípios, Engelhardt cai em sua própria armadilha ao dar uma primazia ao princípio da permissão, considerando esta orientada deontologicamente e, por isto mesmo, colocando tal princípio como uma regra absoluta para a tomada de decisão pessoal: a permissão é tida como a única fonte de autoridade moral. Segue-se então, que as pessoas são livres para tomarem as suas próprias decisões, sejam elas boas ou más ações. Neste sentido, a autoridade governamental não dispõe de “autoridade moral” para coibir certas ações, tais como a venda de órgãos, o aborto, a eutanásia, o tráfico de drogas e outras práticas pessoais. No entanto, não é explicitado como se deve entender esta liberdade e não leva em consideração todos os afetados por tais ações, o que conta é somente o indivíduo que está negociando.

No pensamento engelhardtiano o mercado é o modelo de negociação, nele os indivíduos são livres para negociar e dar ou não o seu consentimento. Mas Engelhardt não esclarece as circunstâncias do consentimento, ou até mesmo do acordo. Será que os indivíduos, ao fazerem suas escolhas em tais práticas mencionadas anteriormente, têm consciência de suas ações e, por isto mesmo, as fazem pensando na liberdade de permissão ou não? Este modelo mercadológico engelhardtiano se insere dentro do que os críticos chamam de neoliberalismo, e que tem, por prerrogativa básica, a não inserção do Estado em assuntos econômicos e nas negociações privadas. É claro que isto necessita de uma discussão maior, mas o que queremos deixar claro é que as posições de Engelhardt colocam o Estado somente como

árbitro entre os cidadãos, mas sem “roubar-lhes” a permissão. Assim sendo, em seu pensamento, por exemplo, não encontraremos um apoio a um sistema único de saúde, que, a seu ver, é uma tirania que não permite aos mais ricos comprarem o tipo de saúde que quiserem, ou mesmo decidir por qual tratamento gostariam se ser submetidos. Por isto, a sua crítica ao sistema de saúde do Canadá é tão contundente. Para ele, não podemos nos iludir que as desigualdades estão aí e que os recursos provenientes para a área da saúde serão sempre escassos por causa da grande demanda. Quanto a isto, talvez falte para Engelhardt uma teoria da justiça mais consistente, ou mesmo inserida nos moldes rawlsianos, que defende uma justiça ancorada na equidade e que se transformou em modelo para projetos sociais-democratas:

“trata-se de uma teoria que teve grande repercussão na sociedade ocidental contemporânea; sua influência alcança também a medicina. Um autor que tem forte influência rawlsiana é Charles Fried, que atribui ao Estado o dever de prestar assistência aos mais necessitados para garantir um mínimo decente”¹⁹

No entanto, Engelhardt nega uma teoria de justiça que seja válida universalmente, o que para ele seria uma teoria particular que não valeria para uma sociedade como um todo. Como se sabe, no que se refere à justiça, não se pode afirmar qualquer unanimidade, pois o que há de se entender por justiça variará conforme a posição filosófico-política adotada. Mas nem por isto devemos cair em um relativismo, como faz Engelhardt, conservando os critérios de justiça ou mesmo de beneficência, como já aludimos anteriormente, somente para as comunidades morais. Assim sendo, a moralidade de Engelhardt se insere dentro de um relativismo cultural. Para ele, a única instância de julgamento sobre crenças morais está na base cultural. Destemodo, ele nos obriga a enfrentar uma absoluta falta de julgamentos morais para além das culturas. Será que é adequado referir-se à cultura como a

⁽¹⁹⁾ CARVALHO, M.C.M. de. Op. cit. p. 137.

instância final de julgamento sobre os juízos morais, como quer Engelhardt? E ter, assim, o princípio de permissão como único critério de acordo moral? Parece que estamos no meio de uma “falácia culturalista”.²⁰ No entanto, este seria um assunto para um próximo capítulo sobre Engelhardt.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: PLURALISMO BIOÉTICO

A bioética surgiu, nestes últimos anos, justamente para ser uma resposta da ética às questões inusitadas trazidas pelo avanço tecnológico, tendo se originado em um contexto altamente dominado pela ciência. Por ter como característica principal a interdisciplinaridade, ela é um modo de se refletir eticamente sobre as constantes ameaças à vida, levantadas pelo progresso científico no que tange à vida humana, do animal e do planeta. A bioética é um campo de confronto de saberes sobre os problemas surgidos nas últimas décadas, pois sua reflexão questiona os valores morais tradicionais acerca do nascer, viver, adoecer e morrer.

O termo “bioética”, sem dúvida, não se refere a uma nova disciplina tecnocientífica, pois sua vocação filosófica e interdisciplinar não permite vê-la assim, nem tampouco se refere a uma nova ética da vida humana: constitui-se em uma nova reflexão em face de novos problemas. Ademais, a presença maciça de um contingente de médicos e biólogos também não a identifica com a deontologia tradicional destas profissões. A bioética constitui, sim, capítulo e variante muito importante de uma problemática global que envolve outros assuntos correspondentes a um vastíssimo campo de aspectos conflitantes entre, o que pode-

⁽²⁰⁾ “linha argumentativa muito comum aos antropólogos culturais, que é de uma fragilidade enorme quando transposta para os limites de uma dada cultura, já que a referência à cultura como entidade legítima de julgamento também se converte em uma instância cruel de manutenção de certos padrões estabelecidos de dominação e opressão”²⁰ DINIZ, D. *Conflitos Morais e Bioética*. Brasília: Letras Livres, 2001, p. 163.

ríamos incluir, questões relativas à experiência com seres humanos e não-humanos, à manipulação genética, à preservação de espécies não-humanas, vegetais e animais, bem como, ainda, as questões relativas, de maneira mais geral, à gestão ambiental em sua totalidade.

Por isto mesmo, a significação do termo “bioética” tem apresentado, até o momento, um caráter confuso e polissêmico; por uma parte, os profissionais sanitários vêem nela uma nova possibilidade para a configuração de uma deontologia profissional, enquanto que por outra, os ecólogos a compreendem como a melhor alternativa para o surgimento de uma nova consciência social referente ao futuro da existência humana, que se encontra ameaçada por uma atitude irresponsável do ser humano. No entanto, o que a bioética deixa claro é o seu estatuto epistemológico de interdisciplinaridade. Sua complexidade envolve: filósofos, biólogos, médicos, juristas, sociólogos, geneticistas, ecologistas, teólogos, entre outros, capazes de dialogarem entre si.

A bioética está no plural, e isto constitui sua enorme tarefa: conciliar as várias concepções e entendimentos. Para Engelhardt, esta diversidade de posições, no mundo contemporâneo, ainda não foi assimilada. Partindo da tese de que o moderno projeto filosófico fracassou em conceber uma moralidade que fosse canônica e universal, ele propõe não uma fundamentação da bioética que seja comum, mas uma prática comum que gira em torno do *Princípio de Permissão ou Consentimento*. No seu entender, este princípio indica o reconhecimento de que a autoridade moral secular deriva do consentimento dos envolvidos em um empreendimento comum²¹, de forma que este princípio seria a única maneira razoável e imparcial de se tomar decisões morais em um contexto no qual não se admite princípios de autoridade dados previamente e nem outra forma qualquer de objetividade pré-estabelecida. Isto que dizer que o que Engelhardt entende por algo objetivo ocorre em uma comunidade moral particular e não na sociedade

⁽²¹⁾ ENGELHARDT, H. T. Jr.. *Fundamentos da Bioética*, 2. ed., São Paulo: Loyola, p. 17.

como um todo. Pois são várias as interpretações da bondade, da justiça e assim por diante. Qual seria então o padrão moral a ser compartilhado pelos que convivem em sociedade, sendo esta entendida como conseqüência de forças históricas que separaram a maioria das instituições democráticas de qualquer credo religioso? O padrão comum, que não remonta a qualquer moralidade particular e que pode ser compartilhado por pessoas de moralidades diferentes, será, então, o Princípio da Permissão, com muita mais força, dentro do contexto secular, do que o Princípio da Beneficência.

A partir, então, do Princípio do Consentimento, outros princípios podem ser plasmados, Engelhardt elenca mais quatro, a saber: o da Beneficência, o da Propriedade Privada, o da Autoridade Política e o da Alocação de recursos à saúde. Todos estes giram em torno da Permissão.

A “moralidade essencial” (*content-full morality*), entendida por Engelhardt, possui uma essência ou conteúdo que oferece uma orientação substancial do que é ‘certo’ ou ‘errado’, ‘bom’ ou ‘mau’, além de uma exigência mínima de reprovação ao fato de se usar as pessoas sem a sua devida autorização. Esta moralidade pode ser encontrada e aprendida dentro das tradições religiosas; a Beneficência, por exemplo, dentro destas tradições, tem um valor enorme, pois a comunidade tem um entendimento claro e preciso do que vem a ser a moralidade. Dentro destas comunidades as pessoas se encontram como “amigos morais” (*moral friends*). O que não ocorre na sociedade como um todo, pois nela as pessoas se encontram como “estranhos morais” (*moral strangers*), já que, na sociedade, convivem pessoas de tradições morais variadas e muitas vezes antagônicas. E é dentro deste contexto que, segundo Engelhardt, a bioética se encontra e deve ser compreendida. Na tentativa de resolver controvérsias morais através de argumentos racionais sólidos ou recorrendo a uma autoridade moral, seja ele o Estado ou alguma Religião, as discussões tornam-se intermináveis e dificilmente chega-se a uma conclusão. Assim sendo, o argumento racional mostra-se insuficiente para acabar com as controvérsias.

Sua justificativa é de que não está claro que a racionalidade secular possa proporcionar uma orientação comum, pois existiriam muitas racionalidades. O que ele quer dizer com isto é que existem várias perspectivas morais e que todas, ou pelo menos grande parte, possuem uma consistência em seu conteúdo. Acolher uma delas como modelouniversal é, no seu entendimento, cair em equívocos e provocar grandes conflitos. A moralidade que Engelhardt defende é a que busca orientar as pessoas que ele chama de estranhos morais. Ela é constituída pelo acordo, pois ele acredita que *“a única fonte de autoridade secular geral para essência moral e ordenamentos dos bens é o acordo”*²². Justamente por não existirem argumentos seculares decisivos que possam estabelecer uma visão concreta de que determinada vida moral é melhor do que a sua concorrente, o consentimento, então, passa a ser fundamental na orientação moral secular. A autoridade moral secular não é exercida pela força, por Deus ou pela razão, mas é o acordo entre aqueles que decidem colaborar e, por isto mesmo, este modelo proposto por Engelhardt insere-se dentro do contratualismo, ou como bem anotou o professor Dr. Roland Schramm, centra-se no que ele chama de proposta libertária por defeito. Isto quer dizer que, no atual contexto pluralista de nossa sociedade, não há uma possibilidade de dirimir, *a priori*, os conflitos da confrontação entre as várias éticas fundamentadas em um princípio de autoridade absoluto, como Deus ou o Estado, ou até mesmo o argumento racional canonicista e universalista. Estas diferenças éticas devem ser consideradas como “pós-cristãs” e “pós-modernas”, existindo somente éticas particulares que pressupõem fundamentos também particulares.

Acreditamos que algum grau de Beneficência ou solidariedade deva acompanhar o Princípio do Consentimento. Por isto propusemos que, antes mesmo ou de modo concomitante, algumas desigualdades devam ser solucionadas para que todos possam entrar na mesa do diálogo com as mesmas vantagens. Em nossa realidade brasileira ou em outros países de terceiro mundo, onde o nível educacional é um dos

⁽²²⁾ Ibidem. p. 104.

mais baixos e a população carece de atenção nos saneamentos básicos, é mister dar uma solução para estes problemas. E aqui entra a reflexão da bioética dos problemas persistentes, que não é uma negação da bioética de fronteira. Pontuamos que para haver acordo moral entre os 'estranhos morais', além do Consentimento, deveria existir um princípio que favorecesse os menos abastados da sociedade. E este favorecimento não é apenas um esforço individual, mas coletivo. Ele não se reserva a uma determinada comunidade moral, mas a toda a sociedade. Para tal reflexão buscamos apoio em Peter Singer, para quem levar uma vida ética não é colocar os interesses pessoais em primeiro plano:

“a busca do interesse pessoal, conforme geralmente concebida, é uma vida sem qualquer significado que transcenda nosso próprio prazer ou satisfação individual. Semelhante vida é quase sempre um empreendimento de auto-sabotagem. Os antigos falavam do “paradoxo do hedonismo”, segundo o qual quanto mais explícita nossa perseguição aos prazeres, mais fugidia se torna sua satisfação. Não há por que acreditar que a natureza humana tenha sofrido uma mudança tão drástica, a ponto de tornar sem valor essa antiga lição de sabedoria”²³

A bioética, como ramo da ética prática, vislumbra uma grande esperança nas complexas questões com respeito às quais nós, os seres humanos, temos grandes dificuldades para alcançar acordo, devido às nossas diferentes concepções de mundo e da vida. Se não obtemos consenso com relação ao estatuto do embrião, ao aborto, à contracepção, ao direito das práticas sexuais livremente escolhidas, à definição exata da vida e da morte, à reconfiguração da família contemporânea, à clonagem de seres humanos, ao direito a procriar, ao direito de dispor do próprio corpo para os fins que se deseja, à eutanásia, à reprodução assistida, ao direito dos animais não-humanos e à outras

(23) Peter SINGER. *Vida Ética*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002, p. 305.

questões, ao menos nos posicionamos com grande responsabilidade, pois nenhum destes casos trata de questões periféricas, e sim fundamentais, posto que, de fato, constituem os temas centrais e mais cruciais de nosso tempo.

Assim sendo, o debate bioético representa agudamente a vertente de pluralidade que cabe atribuir às nossas sociedades tecnocientíficas, numa leitura que ofereça, efetivamente, respostas aos dilemas do cotidiano, sem com isto esgotar qualquer questão e sem a pretensão de um fundamento comum e hegemônico, capaz de manter sua primazia como modelo explicativo. Este debate, então, se perfila como uma forma aberta de argumentação, cuja pretensão dista muito do “querer forçar” todos os membros de uma determinada sociedade, por exemplo, a compartilharem as mesmas convicções. Na reflexão bioética, não há lugar para princípios e fundamentos absolutos, que buscam impor-se amparados em uma única verdade. O fato de se chegar a admitir que não existe nem um horizonte ou nem um fundamento absoluto comum para a experiência humana, não constitui real impedimento para que homens e mulheres atuais, a partir de suas diversidades, compartilhem coisas juntas respaldados em um acordo mínimo de respeito à vida social plural, que obedeça a uma ética evolutiva e permanentemente aberta a todas as vozes da contemporaneidade. Eis porque a bioética não se transforma em credo. Sua interdisciplinaridade a coloca em contínua pugna consigo mesma.

As manifestações da bioética são múltiplas e de diversas índoles. Seu volume bibliográfico é vastíssimo. Só em 1984, o Centro de Bioética do Instituto Kennedy registrava em torno de 40.000 títulos (10.000 livros e 30.000 artigos). Hoje em dia, estes números triplicaram²⁴. A bioética aparece também em congressos (inclusive o último internacional aconteceu em Brasília²⁵), como disciplina em vários

⁽²⁴⁾ Marciano VIDAL. *Bioética: Estudos de bioética racional*. Madrid: Tecnos, 1989, p. 25.

⁽²⁵⁾ Volnei GARRAFA e Léo PESSINI (org.). *Bioética: poder e injustiça*. São Paulo: Loyola, 2003.

cursos das áreas da saúde e das humanas, nas discussões sobre a legislação sanitária, e assim por diante. O grande interesse pela bioética se manifesta na criação de comissões de assessoramento às autoridades políticas em vários países da Europa como ainda nos Estados Unidos. No Brasil, cresce a compreensão de que as comissões de bioética devem ser criadas nas diferentes instituições e que se criem comissões de bioética de abrangência nacional que sejam fóruns consultivos, deliberativos, educativos, de proposição de normas e de debates sobre os assuntos relativos à ética da vida²⁶. E por acaso os filósofos podem se eximir de toda esta discussão?

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARCHER, Luis, BISCAIA, Jorge, OSSWALD, Walter (orgs.). *Bioética*. Lisboa: Editorial Verbo, 1996.

BARCILONA Christian de P. & PESSINI, Leo (orgs.). *Bioética: Alguns desafios*. Edições Loyola, 2001.

_____ (orgs.). *Problemas atuais de bioética*. 3ª edição revista e ampliada. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

_____ (orgs.). *Fundamentos da bioética*. 1ª edição. São Paulo: Editora Paulus, 1996.

BEAUCHAMP, T.L. & CHILDRESS, J.F. *Princípios de Ética biomédica*. Tradução de Luciana Pudenzi. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

BERNARD, J. *Da biologia à ciência: os novos poderes da ciência, os novos deveres do Homem*. Tradução de Regina Castilho e Vilma A. Albino. Campinas: Editorial Psy, 1994.

BERLINGUER, Giovanni. *Questões de Vida: Ética, Ciência e Saúde*. São Paulo: Hucitec, 1993.

CARVALHO, M. C. M. *A bioética Principlista: um primeiro olhar*. In: Revista de Ética *Phrónesis*, V. 3, Nº 2, Julho-Dezembro 2001.

(26) Fátima de OLIVEIRA. *Bioética: uma face da cidadania*. São Paulo: Moderna, p. 120.

DE BONI, L. A., JACOB, G, SALZANO, F. (orgs.). *Ética e Genética*. Porto Alegre: EDIPUCRS. 1998.

DINIZ, D., GUILHEM, D. *O que é Bioética*. Coleção Primeiros Passos. São Paulo: Editora Brasiliense, 2002.

DINIZ, D. *Conflitos Morais e Bioética*. Brasília: Letras Livres, 2001.

ENGELHARDT, H. T. Jr. *The Foundations of Bioethics*. 2 ed. Nova York: University Press, 1996.

_____. *The Foundations of Christian Bioethics*. Lisse: Zeittinger Publishers, 2000.

_____. *Bioethics and Secular Humanism: The search for a common morality*. London: Trinity Press International, 1991.

_____. *Fundamentos da Bioética*. Ed. Loyola: São Paulo, 1998.

GARRAFA, V., PESSINI, L. (org.). *Bioética: Poder e Injustiça*. Tradução de Adail Sobral e Maria Stela Gonçalves. Edições Loyola. São Paulo. 2003.

GRACIA, D. *As Fundamentações da Bioética*. Madrid: Eudemo, 1989.

GAFO, J. (ed.). *Fundamentacion de la bioética y manipulación genética*. Madrid: Universidade Pontificia Comillas, 1988.

GERT, B., CULVER, C.M., CLOUSER, K.D. *Bioethics: A Return to Fundamentals*. New York: Oxford University Press, 1997.

HARE, R. M. *Essays on Bioethics*. Paper Back. Oxford: Clarendon Press, 2000.

KUHSE, H & SINGER, P. (Ed.) *A Companion to Bioethics*. Oxford University Press, 1998.

LEPARGNEUR, H. *Bioética, novo conceito: a caminho do consenso*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

MAINETTI, J. A. *Compendio Bioético*. La Plata: Editorial Quirón, 2000.

MINOGUE, B. P. & FERNANDEZ, G. P. *Reading Engelhardt: Essays on the thought of H. T. Engelhardt Jr.* Kluwer Academic Publishers.

MORA, Ferrater e COHN. *Ética aplicada: Del aborto a la violencia*. Madrid: Alianza Editorial, 1996.

NEVES, Maria do Céu Patrão. *A Fundamentação Antropológica da Bioética*. In: Revista de Bioética, vol.2, nº 4., 1996, Brasília, Conselho Federal de Medicina.

OLIVEIRA, F. *Engenharia Genética: o sétimo dia da criação*. 1ª Ed. São Paulo: Editora Moderna, 1995.

_____. *Bioética: uma face da cidadania*. Coleção Polêmica. 7ª Edição. São Paulo: Editora Moderna, 2002.

PEGORARO, O. A.. *Ética e Bioética: Da subsistência à existência*. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.

PALÁCIOS, M., MARTINS, A., PEGORARO, O. A. *Ética, Ciência e Saúde: desafios da bioética*. Petrópolis: Vozes, 2001.

POTTER, V. R. *Bioethics: Bridge to the future*. NJ: Englewood Cliffs, 1971.

REICH, W. T. (Ed.) *Encyclopedia of Bioethics*. Revised edition. N. York: Macmillan, 1995.

REICH, W. T. *The Word "Bioethics": Its Birth and the legacies of those who shape it*. In Kennedy Institute of Ethics Journal, 4 (1994).

ROSS, W. D.. *The right and the good*. Oxford: Clarendon Press, 1930.

SEN, A. K. *On Ethics & Economics*. Oxford, Blackwell. Cambridge. 1987.

SINGER, P. *Ética Prática*. Tradução de Jeferson L. Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

_____. *Vida Ética: os melhores ensaios do mais polêmico filósofo da atualidade*. Tradução de Alice Xavier. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

TUGENDHAT, E. *Lições sobre Ética*. Tradução organizada por Ernildo S. e Ronai R.. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

VIDAL, M. *Bioética: Estudios de bioética racional*. Madrid: Editorial Tecnos, S. A, 1989.