

A MORALIDADE DEMANDA PRESCRIÇÕES UNIVERSAIS?

ALCINO EDUARDO BONELLA

Universidade Federal de Uberlândia

Resumo

Apresento neste trabalho a filosofia moral de Richard Hare, chamada Prescritivismo Universal. Para ele, se fazemos sinceramente uma pergunta acerca do que se deve fazer em dada circunstância, nós estamos procurando qual curso de ação, dentre vários, nós escolheremos ou aprovaremos para situações similares. Ou seja, estamos procurando uma prescrição para ser aplicada independentemente de quem esteja na mesma situação, uma prescrição universal. Tentarei apresentar e interpretar este aspecto, de uma maneira que torne a posição de Hare plausível ao nosso senso comum.

Palavras-chave: *Hare, ética, universalização*

Abstract

In this paper I present the Hare's moral philosophy, called Universal Prescriptivism. For Hare, if we are sincerely asking about what ought to do in certain circumstance, then, we are asking for which course of action, between two or more courses, we chose or approve for similar situations. We are asking for a prescription to be applied no matter what individuals are in the same situation, a universal prescription. I try to present and to interpret this aspect as compatible with and plausible for our common sense.

Keywords: *Hare, ethics, universalization*

Consideremos que, às vezes, temos problemas práticos que se apresentam na forma de dúvidas sobre o que fazer. Quando nós temos um problema deste tipo acerca do nosso comportamento para com terceiros, nós geralmente estamos em dúvida sobre como agir para com os outros, provavelmente, tendo diante de nós duas ou mais alternativas de ação que nos parecem boas ou certas sob alguns aspectos, mas não em todos. Ao decidir com base no contexto, separando certas características como relevantes para nossa escolha, estamos formulando um tipo de política de ação. Simplificando um pouco, o problema pode ser de dois tipos, pelo menos. Do tipo que pode ser enquadrado na pergunta simples “o que faço agora?”, e do tipo que se enquadra na pergunta “o que devo fazer nesta situação?”. A resposta também pode ser enquadrada em pelo menos dois tipos: ou é arbitrária, no sentido mais simples de que a adotamos exclusivamente por que a queremos naquela ocasião, e a resposta toma a forma “faça isso”; ou é racional, no sentido mais simples de que a adotamos para situações similares, e a forma utilizada é quase sempre “deve-se fazer isso” ou “você deve fazer isso”.

Isso fica mais claro se pensarmos não na nossa própria deliberação, mas na resposta que alguém

nos daria ao ser confrontado por uma pergunta como “*o que eu escolho?*”. Tomemos um exemplo inspirado em Hare, que não é exatamente sobre o comportamento para com os outros, mas a dúvida sobre que relógio dentre vários disponíveis eu escolho para comprar.¹ Nosso auxiliar pode nos ajudar com algo do tipo “*escolha aquele*”, ou algo que signifique “*aquele é bom*”. Pois bem, este segundo tipo de resposta equivale ao que chamei acima de política racional, porque aponta para um tipo de objeto e não apenas para este objeto singular diante de nós, valendo a asserção para outras situações similares: quando alguém nos diz que um relógio é bom, ele está dizendo mais do que simplesmente que este relógio singular que temos diante de nós é bom; ele está dizendo que as características deste singular o tornam exemplo ou modelo do tipo de relógio que se deve escolher, pois se um outro relógio exatamente similar ao primeiro for encontrado, ele também tem de ser considerado bom pelo nosso amigo. Este exemplo coloca em foco o adjetivo bom. Ele é um adjetivo superveniente, ou seja, que sobrevém a uma descrição, pois ele não é propriamente uma das características empíricas do relógio, como o material de que é feito, ou sua eficiência, e, como vimos, ao ser aplicado a certas características, leva o falante a comprometer-se a chamar de *bom* qualquer outro relógio que seja similar ao primeiro. Isso ocorre também com outros adjetivos de valor e com os adjetivos morais, como “correto”, “justo”, “aceitável”.

Este é um tipo fundamental de esclarecimento encontrado nos textos de Hare. Para ele, ao escolhermos um objeto como bom, ou aprovar um tipo de ação como correta, estaremos tomando uma decisão de princípio, ou, uma decisão que explicita uma política de ação, que ele chama de prescrição, para qualquer situação exatamente similar à que temos em mãos, nas suas propriedades universais, e então, a prescrição deverá ser aplicada independentemente de ser este ou aquele indivíduo particular que ocupe esta ou aquela posição envolvida na ação, se eles (indivíduos e posições) são descritos com referências singulares, como nomes próprios.² Se as descrições se referem a propriedades predicáveis sem necessidade de referências individuais, então podemos ter prescrições diferentes para indivíduos diferentes, mas não por que simplesmente são outros indivíduos, mas porque são outros *tipos* de indivíduos ou *tipos* de circunstâncias envolvidas que são diferentes. Com isto em mente, pensa Hare, conseguiremos proezas teóricas e práticas. Conseguiremos nos livrar, por exemplo, de complicações filosóficas sobre a natureza dos juízos de valor, por exemplo, se eles são subjetivos ou objetivos. Conseguiremos também um método para deliberar racionalmente sobre questões práticas de moralidade e política.³ Mas vejamos antes o que exatamente está em questão, pois parece que acabamos por introduzir algumas noções estranhas, decisão de princípio e propriedades universais, que não estavam presentes no esclarecimento inicial, além de adotarmos, sub-repticiamente, apenas o segundo tipo de pergunta (“o que *devo* fazer?”) e de resposta (“você *deve* fazer isso”), esquecendo-nos, aparentemente, do primeiro tipo.

Esse ponto é importante para, por um lado, entendermos o vínculo da terminologia de Hare como nosso suposto senso comum, e por outro, afugentarmos uma possível circularidade viciosa. O que a tomada de decisões com base nas características do problema tem exatamente a ver com fazer

uma prescrição universal? Em geral, parece que nosso senso comum não aprecia mais nem um caráter prescritivo, quando entendido como uma linguagem autoritária e ultrapassada de moralismo antigo, e muito menos um caráter universalista, quando entendido como a crença de que algo deve valer absolutamente em todos os lugares e tempos, para todas pessoas. Porque então, exatamente, a preocupação com *o que fazer* tem de tomar a forma de uma dúvida sobre *o que se deve fazer* em situações exatamente similares em suas propriedades universais? Nós também, em geral, não pensamos que a colocação do verbo *dever* tenha tanta implicação, nem que signifique algo muito diferente da primeira pergunta. Esclareçamos, então, a suspeita de circularidade.

Fica mais fácil determinar o que significa uma boa ação, ou mesmo a moralidade de uma decisão, e também o significado das respostas que damos a certo tipo de perguntas, se nós já temos problemas ou perguntas *valorativas*, como as perguntas sobre o que seria *bom* escolher ou sobre o que seria *correto* fazer nesta ou naquela situação. Mas a dúvida inicial não era essa, e sim, o que escolher ou o que fazer simplesmente. Ora, alguém pode muito bem perguntar por que uma prescrição universal é o que buscamos para solucionar nosso problema prático quando não sabemos o que fazer diante de duas ou mais alternativas, ou seja, quando temos uma pergunta sobre qual decisão tomar nesta circunstância singular, e não uma pergunta sobre qual decisão seria boa ou correta adotar. Colocar a pergunta na forma *valorativa* torna mais fácil sugerir uma prescrição universal como o tipo de resposta adequada e que, além do mais, é a que procuramos. Parece que isso nos faz *pressupor* um tipo de problema muito mais específico ou quem sabe, *pressupor* uma pessoa que já está moralizada, já que se preocupa com o que deveria fazer ou com o que seria bom, mas isso exclui o *amoralista* e aquele que não quer ser racional, desde o princípio.

No entanto, se consideramos novamente o início deste artigo, veremos que não foram introduzidas palavras de valor, ou com conotação moral, no tipo de problema que suscitava toda a discussão, mas sim, no segundo tipo de resposta possível à pergunta prática simples “o que fazer?”. Além disso, foi sugerido um cuidado com a terminologia, esclarecendo que a resposta de tipo um, chamada de “arbitrária”, era aquela que se apoiava apenas no arbítrio do deliberante, sem necessidade de qualquer razão ulterior além desse arbítrio, sendo “racional” a resposta que apelava para alguma razão para se adotar esta ou aquela ação. Veja, na verdade a resposta arbitrária também é um tipo de resposta racional, pois dá como razão para se escolher um objeto ou uma ação algo como “faça como queiras”; e a resposta racional também é, em certo sentido, arbitrária, pois tanto se escolhe livremente as razões para justificar a resposta, quanto elas podem não ser aceitas pelo ouvinte, que decide de outra forma. Então, diante da crítica de uma possível circularidade viciosa (há um significado intrínseco na nossa linguagem prática, que nos dá uma lógica apropriada para deliberar, apenas por que já introduzimos estes significados na formulação do problema), podemos apresentar inicialmente duas respostas bem simples: primeiro, Hare não formula o problema da maneira sugerida, como pergunta do segundo tipo, mas como pergunta de tipo um e, mesmo assim, consegue tornar plausível a resposta de tipo dois; segundo, a posição de Hare não só não exclui, como pressupõe a liberdade de não se

precisar necessariamente deste segundo tipo por razões teóricas; nós podemos ficar sempre com a resposta “arbitrária”, e ela é perfeitamente lógica, ainda que possamos, por razões práticas, pensar que faz sentido interpretar certas dúvidas de ação como expressando genuínas perguntas *morais*.

Um aspecto interessante da filosofia de Hare é que ele consegue ser muito claro acerca da possibilidade de não usarmos a linguagem valorativa (e prescritiva, sendo a moralidade uma das formas disto), e também de não se colocar perguntas *valorativas* como uma necessária demanda por prescrições universais. Não há nenhuma necessidade lógica de se colocar perguntas *valorativas* ou *morais*, com o significado destacado por Hare como o significado principal dos questionamentos morais mais importantes. Isso satisfaria o nosso cético, mas fazendo-o concordar com a posição de Hare (pois ele não tem como negar a possibilidade de respostas do segundo tipo sem deixar de ser cético), e tornando possível um tipo de resposta prática que deixa a crítica de circularidade demasiada abstrata: podemos desde o início (por que não?) aceitar que, às vezes, nosso problema prático é exatamente de tipo dois, e que somos mesmo *moralizados* ou *racionais*, sendo este o problema que nos afeta, pois mesmo assim ainda falta à resposta substantiva para o problema, seja ele qual for. Mesmo que houver circularidade, ela se daria no aspecto formal. Pensemos que o problema que queremos resolver é realmente acerca do que se deve fazer em circunstâncias de um certo tipo, e que a resposta vale para qualquer um, e não só para mim ou para você, mas isso ainda não resolveu o problema de saber qual é exatamente a resposta.

Fazer ou possuir perguntas acerca da conduta mútua, que avaliamos como adequada, é um tipo de necessidade social (empírica), e parece ser uma que está presente em pelo menos todas as sociedades minimamente parecidas com as nossas. Mesmo não sendo uma necessidade lógica, podemos aceitar como razoável o quadro esboçado por Hare, mesmo que para isso fosse preciso (mas vimos que não é) admitir que o tipo de pergunta que nos incomoda é especial, igual aos problemas da moralidade comum. E aqui voltamos ao vínculo da posição defendida por Hare com nosso suposto senso comum. Kant escreveu, no *prefácio* de sua *Fundamentação* da moralidade, que a necessidade de uma filosofia moral, que se ocupe com o que devemos fazer, era algo ressaltado pela idéia comum do dever e das leis morais, idéia que expressa simplesmente que um mandamento moral não vale só para mim, mas para todos.⁴ Hare também escreveu que sua reflexão se dirige àqueles que são perturbados por questionamentos morais, questões que chamam por todos os poderes do pensamento, imaginação e sentimento, e ele adverte que o leitor incapaz de dar-se um exemplo de tal problema não compreenderá o livro, e faria melhor deixar para lê-lo mais tarde.⁵

Vamos então tomar como parte de nosso senso comum, a prática de se fazer avaliações com uma perspectiva mais ampla, para se julgar ações como adequadas ou inadequadas, aceitáveis ou inaceitáveis. Quando crianças, nós somos educados a refrear certos comportamentos porque seriam errados, e valorizar outros porque seriam certos. Assim, somos levados aos poucos, se tudo corre bem, a nos fazermos espontaneamente questionamentos morais.⁶ É assim também que, como adultos, nos colocamos (às vezes) questões acerca da conduta correta, tentando justificar ou condenar certas

ações para qualquer um que esteja envolvido nas circunstâncias focalizadas. Muitas vezes, e não apenas no âmbito estritamente pessoal, somos levados a fazer tais questionamentos em situações especiais de avaliação, como, por exemplo, quando discutimos sobre uma lei nova, ou sobre uma política pública. O trabalho em comissões de ética, que se encarregam de oferecer aconselhamento e orientação aos membros de determinada categoria profissional, é grandemente iluminador.⁷ Pois bem, para Hare, nestas situações, o que estamos fazendo, seja ao orientar crianças e jovens, seja ao deliberar entre adultos acerca do caminho certo a se tomar, pode ser descrito como expressando ou buscando uma *prescrição universal* que podemos querer para situações daquele tipo considerado, ou seja, qual o curso de ação, dentre os disponíveis, podemos sinceramente endossar para situações como essas, levando em conta os aspectos que não dependam de “nomes próprios” ou referências a pessoas singulares.

Há situações de deliberação que nos envolvem de um modo especial, pois dizem respeito ao nosso modo de ser pessoas, e aos nossos comportamentos mútuos como seres sociais, e isso é algo que torna especial certas dúvidas práticas, que dizem respeito a aprovar ou condenar ações mais íntimas de nós mesmos e de nossos semelhantes. Mas o aparato lógico da questão e da resposta permanece o mesmo: a lógica do que significa aprovar e escolher um relógio, avaliando-o como bom, e a lógica do que significa aprovar e escolher uma conduta, avaliando-a como boa ou correta, são as mesmas. Usar o aparato lógico que temos no estabelecimento de questões avaliativas em geral, para problemas de conduta, é uma das possibilidades humanas. E o ponto essencial da lógica aqui é a superveniência, já destacada acima. Não podemos chamar um relógio de bom relógio e um outro, exatamente similar, de ruim. Para mudar a avaliação positiva (ou negativa) devemos apontar para que aspecto não está presente no segundo.

Como no exemplo citado na nota oito acima: não podíamos dizer que a exceção para o curso de pedagogia estava correta, sem aceitar que a exceção para o curso de direito, e para qualquer curso com as mesmas características, estavam erradas. Mas porque a exceção para a medicina estava correta? Exatamente por causa da peculiaridade de se colocar em risco a vida de terceiros, incluindo a vida dos próprios agentes da greve, caso precisassem ser internados na unidade intensiva do hospital. Poderia algum grevista, por mais radical, discordar na prática, com sinceridade, de que essa exceção era correta? Pelo menos a maioria que eu conheço não pode fazê-lo. É exatamente isso que Hare entende por *prescrição universal*, o que às vezes recebe uma extensão mais genérica (“não se deve abrir exceções em movimentos grevistas”), às vezes bastante específica (“não se deve abrir exceções para alunos de final de curso em movimentos grevistas de docentes, exceto se tal impedimento colocar em risco a vida de terceiros internados em unidades de terapia intensiva hospitalar”). Mesmo nas formas mais especificadas e detalhadas, a prescrição ainda é universal.

A prescritividade exige que a pessoa que diz ‘devo fazer tal coisa...’ deverá ela mesma agir do modo correspondente, se o juízo se aplica a ela e se ela é capaz de assim agir. A *universabilidade* significa que, afirmando ‘devo...’, ela se compromete a assentir que *qualquer pessoa* naquelas mesmas circunstâncias também deve fazer o mesmo. Se eu digo:

‘devo fazer isso a alguém, porém, outra pessoa, nas mesmas circunstâncias, fazendo o que faço à mesma pessoa, não deve!, então, neste caso, sobranceiras lógicas cerradas aparecerão. É logicamente inconsistente dizer, para duas pessoas exatamente semelhantes em situações exatamente similares, que a primeira deve fazer alguma coisa e a segunda não deve fazê-lo.⁸

A *prescritividade* implica que os juízos de valor são estabelecimentos acerca da ação a ser feita realmente, e nos remetem diretamente à adoção do curso de ação: os juízos morais orientam nossa conduta de um modo tal que, se queremos saber quais são os princípios morais de alguém, só poderemos nos certificar realmente averiguando o comportamento efetivo desta pessoa.⁹ É um fato comum que temos de fazer escolhas e tomar decisões, e é averiguando as escolhas efetivas que alguém faz diante de cursos possíveis de ação, que nós podemos saber em que princípios alguém baseia sua vida. A linguagem da moral é um tipo de linguagem prescritiva, como a dos imperativos. Isso significa que assentir a um juízo não é apenas concordar teoricamente com ele, mas agir de acordo com o juízo, assim como, do mesmo modo, concordar com o imperativo “feche a porta”, não é acreditar em algo, mas ir até a porta e fechá-la. Para um prescritivista, não há como evitar o compromisso de agir segundo a avaliação: se isso ocorre, ou não há sinceridade na suposta concordância acerca do que se considera boa ação, ou não havia possibilidade física ou psíquica de agir da maneira querida. Assim, o elemento prescritivo implica o aspecto propriamente prático ou motivacional de uma avaliação moral: quem avalia uma ação como correta ou boa, está comprometendo-se com sua performance de acordo com a avaliação.

A *universabilidade* implica que um juízo moral, como outros juízos avaliativos, compromete mais do que simplesmente a mim mesmo. Se fizer uma avaliação positiva de um relógio, como bom um bom relógio, ótimo para certas situações, então estou comprometido a avaliar do mesmo modo e escolher, noutra ocasião, um relógio que tenha as mesmas características, se a situação implicada também conter as mesmas propriedades. O fato de ser outro relógio não altera o juízo. Assim também ocorre num juízo moral. Para escolhermos entre vários tipos de relógios, apreciamos as suas várias características, e qual preenche os melhores requisitos para os fins que temos, suponha, de mergulho. Se um relógio não é à prova de água e outro sim, então um deles possui características que são adequadas ao nosso fim, enquanto outro não. Avaliamos como um bom relógio para mergulho o segundo, e o como ruim, o primeiro. Escolhemos o segundo por causa desta avaliação.

Se eu sou um médico pediatra e avalio que *devo* agir de um certo modo na prática clínica comum, digamos, consultando os pais das crianças atendidas antes de qualquer intervenção mais séria na criança, então estou comprometido a aceitar que qualquer outro médico pediatra *deve* agir do mesmo modo em uma outra situação que seja similar à primeira. O fato de ser outra pessoa não altera nada no juízo de valor. Ao mesmo tempo, assim como posso mudar de opinião sobre o relógio anteriormente citado, se ele revelar alguma característica relevante diferente, digamos que eu descubra que ele não é à prova de água salgada, só doce, e eu queria usá-lo em nado marítimo, assim, do mesmo modo, se um outro médico estiver diante de uma situação diferente em seus aspectos relevantes, digamos, é um pediatra plantonista em um hospital, e não há tempo para consultar os pais numa

emergência que coloca em risco a vida de uma criança, então não só posso, mas devo, mudar meu juízo anterior. Se for a mesma pessoa, ainda assim o julgamento será diferente, enquanto que, mesmo sendo pessoas diferentes, se o contexto é similar, o julgamento será o mesmo. É este o sentido da universabilidade.¹⁰

A universabilidade também aponta para a seguinte característica: assim como há uma razão para escolhermos entre vários tipos de relógios e essa razão, em parte, repousa nas propriedades (descritivas) destes, há também alguma razão para escolhermos entre condutas diversas, e esta também repousa, em parte, nas propriedades destas. Para Hare, neste segundo caso, repousa em especial no que implica realmente, em termos de conseqüências para os afetados, adotar esta ou aquela conduta. Precisamos compreender com clareza o que significa agir de um modo e de outro, e isso se diferencia pela descrição dos efeitos que acompanham cada conduta, das implicações ou conseqüências. Esse significado é empírico, ou, na linguagem de Hare, descritivo. Há então um significado descritivo presente nos juízos morais. É por causa das implicações de se adotar um modo de conduta que aprovamos ou rejeitamos certa ação, mas a mera descrição ainda não esclarece todos o significado dos juízos morais, pois a aprovação consiste num ato não-descritivo. Combinamos assim razão e liberdade. E apresentamos alguns aspectos lógicos e filosóficos atuais de um modo de se compreender a deliberação moral que utiliza e reforça, em seu núcleo prático, a regra de ouro, aquela que recomenda não se fazer aos outros aquilo que não aceitamos que eles façam a nós.

NOTAS

¹ Hare utiliza o exemplo do cronômetro, da escolha de um automóvel e de outras escolhas em *The Language of Morals* (cf. especialmente os capítulos 6, 7 e 10).

² cf. Hare, *Universalizability*, pp. 295-296.

³ O livro *Moral Thinking* (1981) organiza os aspectos essenciais deste método, mas versões mais ilustrativas podem ser encontradas em *Freedom and Reason* (1963), capítulos 6, 10 e 11. Não vamos examinar com mais profundidade estes aspectos. Para as aplicações que o próprio Hare imaginou, temos os livros: *Essays on Political Morality* (1989), *Essays on Religion and Education* (1992) e *Essays on Bioethics* (1993).

⁴ Kant, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, parágrafo 7 do prefácio.

⁵ *Freedom and Reason*, final do prefácio e início do capítulo 1.

⁶ Lembro-me do susto que levei quando era criança, e um comportamento de grupo, e que consistia em matar passarinhos em brincadeiras e competições de estilingue, foi duramente condenado por um adulto como um comportamento muito errado e muito ruim. Ele disse que não deveríamos matar pássaros só pelo prazer daquela brincadeira. Ficamos chateados por ter de parar com a brincadeira, mas também envergonhados. Recentemente, uma de minhas filhas, então com uns 4 anos, depois de aparecer aborrecida no final da aula, expressou seu desgosto com alguns colegas, que acabaram por matar um jabuti em brincadeiras bruscas, da seguinte maneira: “isso foi muito errado, se um extraterrestre muito grande e forte viesse brincar desse jeito com esses meninos, eles não gostariam nem um pouco; foi uma judiação o que fizeram com o jabuti”.

⁷ Estando numa comissão de ética em um movimento grevista lembro-me de ter de analisar e responder, junto com outros colegas, a perguntas sobre se não seria correto, ou justo, que certo setor da universidade continuasse suas atividades normalmente, e isso devido a certas peculiaridades que supostamente o diferenciava de outros. Lembro-me de não aceitarmos como correto que o curso de pedagogia mantivesse normalmente suas atividades para a última turma, para que assim terminassem o curso no prazo previsto, pois todos os outros alunos de últimos anos teriam o mesmo interesse e as mesmas peculiaridades. Deliberamos que a pedagogia não poderia ter atendido seu pedido, a menos que ele fosse estendido a todos os alunos de fim de curso; mas então, a greve, considerada legítima e importante, inclusive para os alunos, seria seriamente afetada com tal exceção, o que pesou em favor de não legitimarmos aquela exceção. Porém, aceitamos que o curso de medicina mantivesse atividades hospitalares essenciais, já que neste caso, fomos informados por especialistas que algumas vidas seriam colocadas em risco se os alunos do chamado *internato* não prosseguissem com suas atividades, e isto pesou em favor da aceitação da exceção (já que essa atividade era responsável pelo término do curso dos alunos, favorecendo, então, este grupo de alunos).

⁸ cf. *Essays in Ethical Theory*, 1989, p. 179.

⁹ cf. *The Language of Morals*, 1.1

¹⁰ Um aspecto importante deste esclarecimento é que, como componente lógico da linguagem prescritiva, a universalidade não nos compromete senão com um requisito de coerência, não dizendo nada acerca do conteúdo que adotaremos como correto ou não. Isso possibilita que pessoas com diferentes opiniões morais possam discutir racionalmente, pois não estão restritas *a priori* por convicções morais específicas. Elas estão restritas apenas pela prescritividade e pela universalidade: isso significa que se alguém é pai e ao mesmo tempo um pediatra que endossa como correta a conduta de não respeitar a opinião dos pais de seus pacientes menores, então ele está se comprometendo com a possibilidade da mesma conduta ser adotada por um outro pediatra quando seus próprios filhos estiverem em tratamento.

Referências Bibliográficas

- HARE, Richard M. "Universalizability". In: *Meeting of the Aristotelian Society*. London, 1955, pp. 295-312.
- _____. 1952. *The language of morals*. Oxford, Clarendon Press.
- _____. 1963. *Freedom and Reason*. Idem.
- _____. 1981. *Moral Thinking, its levels, method and point*. Idem.
- _____. 1989. *Essays on Political Morality*. Idem.
- _____. 1989, *Essays in Ethical Theory*. Idem.
- _____. 1992, *Essays on Religion and Education*. Idem.
- _____. 1993, *Essays on Bioethics*. Idem.
- _____. 1994, "Universal Prescriptivism" in: SINGER, Peter (edit.) *A Companion to Ethics*. Blackwell, 1994.
- _____. 2000. *Sorting out Ethics*. Oxford University Press

e-mail: bonella@ufu.br