

PRINCIPIALISMO BIOÉTICO

A POSIÇÃO DE R. DWORKIN SOBRE ABORTO E EUTANÁSIA

JOSÉ N. HECK
(UCG-UFMG/CNPq)

RESUMO:

A doutrina bioética de origem estadunidense é iluminista e, como tal, hostil à doutrina da lei natural. Na América Latina, o principialismo dos nórdicos é reduzido ao contexto de surgimento no coração do Império, avaliado como falácia genética e substituído por uma concepção bioética de intervenção. O artigo presta contas à recepção crítica do principialismo bioético à luz da secular tradição latino-americana do direito natural, honrado por ordens religiosas que à época zelavam no ultramar meridional pela ortodoxia da contra-reforma, e desenvolve o princípio da reverência à vida, de aceção dworkiniana, como estratégia adequada para a pacificação doutrinária de questões que afetam a vida ou a morte.

PALAVRAS-CHAVE: bioética, principialismo, autonomia, Dworkin, aborto, eutanásia

ABSTRACT:

The bioethical doctrine, of North-American and illuminist origin, is, as such, hostile to the doctrine of natural law. In Latin America, the Nordics principalism is reduced to the context of its appearance in the heart of the Empire, evaluated as a genetic fallacy and substituted by a bioethical conception of intervention. This article pays its dues to the critical reception of bioethical principalism in lieu of the secular Latin-American tradition of natural right, honored by religious orders that at the time were zealous in the meridional overseas for the orthodoxy of the Counter-reform, and develops the principle of the reverence of life, of Dworkian sense, as an adequate strategy for the doctrinaire pacification of the matters that affect life or death.

KEY-WORDS: Bioethics, principalism, autonomy, Dworkin, abortion, euthanasia.

Introdução

A bioética desponta no cenário científico norte-americano como Atenas irrompe da cabeça de Zeus. “O súbito surgimento da bioética é um enigma”, escreve o filósofo e médico texano, Hugo Tristram Jr. Engelhardt (1941–), e conclui: “ela veio aparentemente do nada”.¹ O impacto da nova doutrina reverte, de noite para o dia, o quadro depreciativo apresentado pelo pós-modernismo em relação à modernidade. Como carro-chefe pós-moderno, a crítica à razão unidimensional do iluminismo torna-se, num abrir e fechar de olhos, uma aliada do receituário ético tradicional e do posicionamento diferenciado das religiões frente ao compacto doutrinário da bioética, a começar pelo transplante de órgãos, passando pela reprodução assistida até chegar ao uso das fases iniciais da vida humana, e assim por diante. O que nasce centrado por uma convicção universalista converte-se, de noite para o dia, num colossal pomo de discórdia ético pós-moderno.

O surgimento da bioética concretiza a aspiração secular de estabelecer uma ética global para as ciências biomédicas e promover uma racionalidade abrangente para a consciência ambiental. Desde sua origem, constitui objetivo da bioética estadunidense deixar para trás as disputas de cunho religioso e favorecer a língua franca do *ethos* secular. “Mas”, observa Engelhardt, “as reflexões morais religiosas sobre a medicina não desapareceram; elas continuam a existir legitimamente como uma espécie de contrabioética”; o confronto entre posições de imanência e transcendência persiste, gera controvérsias, divergências e disputas substantivas “sobre a propriedade moral da clonagem, a criação de células-tronco a partir de embriões humanos, a interrupção do desenvolvimento do feto por meio do aborto, o eventual emprego do suicídio assistido pelo médico e da eutanásia ativa voluntária [...]”,² questões não-negociáveis por princípio pelo valor ético e tampouco no âmbito das tradições religiosas.

De acordo com Engelhardt, ainda que tenha tido sucesso em Paris, Königsberg e na Grã-Bretanha, o iluminismo tem na bioética de origem estadunidense uma de suas expressões mais contundentes. “Nascida de condições peculiares nos Estados Unidos”, conclui o autor, “ela tomou forma impelida pela inspiração iluminista de estabelecer uma visão moral secular que libertasse os indivíduos das restrições das tradições e da superstição”.³

A bioética transveste o pós-modernismo em antimodernismo.

O princípioalismo bioético faz frente a duas posições antitéticas de natureza. A primeira vê no ser humano um espécime fora dos eixos, um estranho no ninho, um ser sem eira nem beira ambiental ou, como W. Kersting (1946-) escreve, “um sem-teto do ponto de vista ecológico”.⁴ De acordo com essa visão, somos seres extemporâneos, nossa compleição natural deixa a desejar; abandonados, não teríamos sobrevivido mais que algumas horas; não houvesse a alternativa, não tivesse alguém assumido a outra posição, sido otimista em relação a nós a ponto de nos acolher e cuidar de nossa fragilidade, nenhum de nós continuaria vivo, e a espécie humanas teria desaparecido faz tempo no breu da noite imemorial.

O fato de que continuamos de braços com a vida justifica o otimismo em relação à humanidade. Por mais desprivilegiados que possamos ser em força, instinto e aptidões naturais, ostentamos características como entendimento, razão, fantasia, curiosidade, tino para aprender e faro para fazer descobertas; em suma, temos a capacidade de compensar nossas carências naturais, zerar os déficits de nossa estrutura física e dar a volta por cima do nosso desamparo inicial.

Não há poucos, porém, que desde o Renascimento descrêem da liberdade e voltam sempre de novo a acreditar que a civilização técnico-científica está sem rumo, prestes a entrar em colapso e com a catástrofe derradeira *ante portas*.

A bandeira da Autonomia

O cavalo-de-tróia principialista que se insinua sorratamente nos institutos prescritivos da

tradição é o conceito bioético da autonomia.⁵ Formulado de maneira explícita nos “Principles” de 1979, a denominação *respeito pela autonomia*⁶ é desenvolvida ao longo de mais de 50 páginas no livro-texto do princípioalismo. Aversa à noção kantiana de autonomia, a autonomia principialista corteja descaradamente o livre-arbítrio como expressão da capacidade humana adquirida para deliberar e exercer escolha de ações, bem como separar subrepticamente a congruência estabelecida por Kant entre moralidade e autonomia.⁷ De acordo com a visão bioética, uma conduta merece ser vista como autônoma, quando passa pelo crivo do consentimento livre, ou seja, autonomia consiste em discernir acerca de seu próprio bem e tomar decisões isentas de paternalismo, amparadas por um consentimento informado. Enquanto permanece focada na relação médico-paciente, a versão bioética de autonomia inverte a constelação terapêutica naquilo que essa tem de vertical, autoritária ou paternalista e recompõe a influência unilateral dos profissionais em saúde pela eliminação da coerção, persuasão e manipulação por parte dos mesmos. A autonomia principialista limita-se a incorporar na bioética o direito moral do paciente de tomar decisões próprias, mesmo que com isto o indivíduo esteja neutralizando orientações benéficas prescritas pelo médico.

Na medida em que o conceito bioético de autonomia rompe as relações típicas da esfera saúde/doença e passa a abarcar a ampla gama de contatos cotidiano do cidadão com seus pares no dia-a-dia, adquire centralidade programática a capacidade do sujeito de fazer escolhas autônomas com base num consentimento livre e informado, reciprocamente partilhado com os semelhantes. Aqui, igual ao que vale na situação terapêutica, não apenas o princípio da beneficência profissional cede lugar à autonomia,⁸ mas também as relações interpessoais paritárias de agentes declinam seguir toda e qualquer referência normativa que reivindique um suposto status de naturalidade, conivente com o que chamamos de natureza. De acordo com Beauchamp & Childress, o princípio da autonomia está vinculado à cultura moderna, remonta à liberdade de pensamento e expressão, prescreve a contestação de dogmas e, sobretudo, bate de frente com o paternalismo,⁹ cuja análise conceitual crítica é, segundo os dois autores, no mínimo tão velha quanto o texto kantiano de 1784 acerca do iluminismo.¹⁰ Como coluna vertebral da bioética, a autonomia não altera apenas a maneira de entender o mundo, mas promove também a pretensão de dominá-lo e de colocá-lo à disposição dos humanos, a serviço de suas necessidades, seus objetivos e propósitos.

Os co-autores do princípioalismo bioético partilham da posição de que inexistente uma teoria ética geral e que há mais do que uma teoria acerca da única e universal moralidade comum.¹¹ Segundo Beauchamp e Childress, as múltiplas teorias da moralidade comum “não fazem apelo à razão pura, racionalidade, lei natural, a um senso moral especial ou a algo parecido”.¹²

O princípioalismo não apenas é avesso à noção ciceroniana de reta razão “como a verdadeira lei em congruência com a natureza universal, imutável, eterna [...]”, e de cuja observância “nenhuma resolução do Senado e nenhum escrutínio popular podem desobrigar [...], pois é a mesma em Roma e Atenas”,¹³ mas também não vê razões para o rompimento definitivo entre Erasmus de Rotterdam

(1469-1536) e Martin Luther (1483-1546), nos idos de 1526, acerca do livre-arbítrio, da comunidade dos crentes e do humanismo cristão. Por serem “pluralistas todas as teorias de moralidade comum”,¹⁴ o princípioalismo descarta o conceito uno e compacto de natureza como suposta referência apreciativa de condutas adequadas à reta razão. Tal assepsia programática faz com que a bioética permaneça infensa àquilo que cinde a *ratio* ocidental e, desde a reforma, determina o estatuto ético da natureza dos homens, isto é, o princípioalismo passa ao largo das controvérsias cismáticas sobre o grau de deterioração natural dos seres humanos em consequência da queda original e a correspondente gratuidade salvífica da fé. A proposta princípioalista perfaz uma moderna doutrina ética isenta dos traumas de origem que afetam, segundo o cristianismo, de maneira mais ou menos grave a naturalidade da raça humana.

Para a bioética não há problemas éticos a serem registrados nos primórdios da espécie e muito menos há reparações depreciativas a fazer no moderno estatuto do convívio ocidental – a liberdade. Para o princípioalismo, a natureza humana não é nem boa nem má e muito menos contem critérios persuasivos à luz dos quais se possa ordenar um universo ético. Em suma, enquanto o Concílio de Trento (1545-1563) ratifica a concupiscência como fator natural de maior ou menor deturpação da vida e da liberdade¹⁵, o princípioalismo bioético descarta *a limine* que a natureza ofereça elementos que distingam o correto do incorreto, o justo do injusto, o que vale a pena fazer daquilo que merece ou deve não ser feito.

Dada a centralidade do conceito bioético de autonomia, nada mais distante do princípioalismo do que uma lei natural que prescreva determinadas condutas ao homem à revelia de deliberação humana. Constitui princípio pétreo da bioética de cunho estadunidense que as pessoas têm condições de deliberar sobre seus objetivos, assim como são capazes de tomar decisões e agir orientadas pelo consentimento livre e informado ou, como formulam os mentores do princípioalismo, quando escrevem: “to make choices, and to take actions based on personal values and beliefs”.¹⁶ Mesmo nos casos em que alguém esteja desprovido de autonomia suficiente para decidir, aqueles que tomam decisões em lugar dele não acolhem o paternalismo beneficente de um suposto jusnaturalismo e tampouco saem em busca da chancela benéfica de leis naturais que vinculem a conduta dos humanos, mas procuram mui simplesmente, segundo Beauchamp e Childress, levar a sério os melhores interesses¹⁷ do indivíduo que, à luz da situação, está impossibilitado ou é incompetente para decidir por conta própria.

À revelia do pessimismo acerca da natureza do homem desde os primórdios bíblicos, o sucesso dos seres humanos ancora sobre dois elementos: ferramentas e conhecimento. O homem é um ser que constrói ferramentas. Não porque gosta, mas porque delas depende; mexe com instrumentos por necessidade. Como a fabricação e o uso continuado de instrumentos configuram universos técnicos, o homem pratica, segundo Kersting, “técnica por razões biológicas”.¹⁸ O que chamamos de técnica é, assim, um ingrediente essencial para o homem, um dado inalienável de sua estrutura física. Para poder competir como ser vivo no reino da natureza, o ser humano deve ousar sair dele e moldar uma cultura

de ferramentas que, solta das amarras naturais, desenvolva sua própria dinâmica evolutiva. Os homens aprimoram continuamente suas ferramentas, sua relação tecnológica com a natureza encontra-se em constante mobilidade; mais ainda, a história do relacionamento humano com a natureza é um processo continuado e irreversível de progresso técnico.

Há muito tempo os humanos violaram a linha divisória que separa a antiga caixa-de-ferramentas do acervo técnico que otimiza a qualidade de vida e alça o homem sobre os demais mamíferos superiores. “Por meio do conhecimento e da técnica”, conclui Kersting, “o ser humano se emancipa da natureza, diminui o poder do destino”,¹⁹ deixa para trás a vida nua e crua e se arrisca para frente, à revelia do destino mal contado de sua origem.

O progresso técnico neutraliza o fatalismo e incrementa o poder de decisão dos humanos. Quem reage às crises da civilização técnico-científica com a demonização da técnica, não leva em consideração o fantástico empuxo emancipatório que o desenvolvimento tecnológico exerce sobre a espécie, menospreza a relação que há entre poder manusear ferramentas e ter dignidade, em suma, não quer entender que o valor da vida humana tem a ver com a destronização do destino, que o saudosismo da rudeza primitiva e o olhar para trás dão início à regressão cultural, que a liberdade e a dignidade do ser humano remontam exatamente àquilo que a cultura e a técnica têm de não-natural, de adquirido, fruto da aprendizagem e do trabalho.

O ininterrupto incremento da qualidade de vida por meio do desenvolvimento técnico explica-se não apenas pelo fato de que o homem é um ser que faz e usa ferramentas, mas porque é um animal que se apodera do conhecimento. Não é de agora que os homens adquirem saber, não é apenas em nosso tempo que se vive numa sociedade do conhecimento. A sociedade humana foi, desde sempre, uma sociedade de conhecimento. Também o saber do homem tem uma história, do mesmo modo como as suas ferramentas têm história; ambas as histórias têm muito a ver uma com a outra, encontram-se intimamente entrelaçadas e pertencem ao mesmo destino.

Uma etapa decisiva dessa dupla história – do saber humano e dos seus instrumentos – é o aparecimento das modernas ciências naturais, acopladas à matemática, o que possibilitou ao homem, de um modo como nunca ocorrera antes, colocar a natureza a serviço de seus fins, objetivos e propósitos. A técnica deu um salto impressionante de qualidade, as descobertas tecnológicas se avolumaram e, com a industrialização, a partir do século XIX, as ciências naturais e a técnica passaram a constituir fatores integrantes da vida cotidiana dos homens. A grande maioria das pessoas não está disposta a renunciar a tais conquistas. O mundo moderno, no qual vivemos amparados pela ciência e envoltos pela cultura técnica, não é um acaso; trata-se do resultado de um desenvolvimento conseqüente das condições básicas do ser humano, fruto dos esforços da espécie humana ao longo dos séculos para compensar as carências naturais, sair da posição de desprivilegiado, excluído e sem-teto ecológico, e manter-se vivo à revelia de todas as precariedades de sua natureza.

A vida num mundo inventado, criado e mantido por seres humanos é o destino natural de nossa espécie. No início, tratava-se de conseguir o mínimo da natureza para garantir a sobrevivência. Com o passar do tempo o homem desloca sempre mais para frente os limites lhe impostos naturalmente, amplia seu raio de ação, emancipa-se da natureza pela técnica, limita os poderes do destino. Ciência e técnica libertam os humanos do fatalismo que esmaga mentes e pára corações. Faz não muito tempo, no início e no fim da existência ainda não se encontrava o homem, mas a natureza. Há algumas décadas, porém, decisões humanas começam a ocupar o lugar de eventos naturais que, diferentemente dos últimos, não podem ser aceitas sem um adequado suporte de razões, valores e cuidados especiais.

O princípio de reverência à vida

A doutrina bioética de proveniência estadunidense é iluminista e, como tal, avessa à doutrina da lei natural. Na América Latina o princípioalismo tende a ser reduzido ao contexto de surgimento (falácia genética), o que leva à rejeição e/ou à proposta de substituição por uma bioética de intervenção, “capaz de dissolver a divisão estrutural centro-periferia do mundo e assumir um *conseqüencialismo solidário* alicerçado na superação da desigualdade”.²⁰ Tal postura tem explicação histórica, ou seja, os anos de chumbo da contra-reforma nas terras de além-mar das potências ibéricas não se encontram sob o signo dos dogmas tridentinos, mas requeentam em nome de um pseudo-humanismo de conquista, do México à Patagônia, a doutrina medieval do direito natural.

O jusnaturalismo de tradição estóica adquire no século XVI estatura própria frente ao antigo *ius gentium*, destaca-se do moderno *ius inter gentes* e confunde-se, aparentemente, com a medula dogmática do catolicismo. Para Franciscus de Vitória (1481-1546), teólogo moral dominicano, o direito natural contém uma ordem absolutamente justa²¹; seus princípios são deduzidos com evidência *ex natura rei*, a exemplo das proibições constantes no decálogo bíblico. Tais preceitos reivindicam força de lei, ainda que não originada de um legislador. Para o doutrinador da Escola de Salamanca, a objetividade dessas normas está sobreposta à vontade divina, ou seja, o mandamento de não matar inocentes e de não roubar seria também lei moral, mesmo se nenhuma lei houvesse sido dada aos homens por Deus. Em meados do mesmo século, Dominicus Soto (1495-1560), moralista dominicano, ratifica a razão como única fonte vinculante do direito natural²². Ao final do século, Ludovicus Molina (1535-1600), jesuíta e professor em Évora, define o termo *obligatio naturalis* como vínculo da consciência que impõe ao homem a observância das leis naturais, sem que o cumprimento possa ser acionado em juízo ou argüido à luz do direito civil.²³

Segundo Franciscus Suárez (1548-1619), teólogo jesuíta espanhol, enquanto a vinculação da lei divina necessita da revelação legislatora, a lei natural constitui *causa per se* para a vinculação dos

códigos civis. A luz natural da razão, constitutiva às leis naturais, assegura ao homem conhecimentos adequados para o reto agir²⁴. Suárez concebe a vontade de Deus como simplesmente livre em suas manifestações externas e caracteriza como necessárias as cadeias seqüenciais que seguem tais ações exteriores. Assim, o Todo-Poderoso tem de cumprir as promessas emanadas de Sua vontade e, ao querer revelar algo, o revelado por Ele tem de ser verdadeiro. A livre criação divina vincula Deus, quer como criador quer como legislador, aos princípios constitutivos do universo. Pelo conhecimento do universo, os homens podem tomar como válidos os princípios objetivos da criação, aos quais o próprio Deus e todos os seres criados encontram-se submetidos. Para o teólogo espanhol, enquanto Deus está comprometido com a sua obra graças à racionalidade interna do primeiro ato da vontade criadora, os homens ficam vinculados aos mesmos princípios devido a comandos externados necessariamente pelo Senhor e obrigatórios para os homens, seus destinatários.

A base doutrinária dos primeiros séculos de colonização das potências ibéricas no ultramar é visceralmente jusnaturalista.²⁵ A trajetória histórica da lei natural pelas veredas teológicas do Ocidente pode ser sumariada à luz da hierarquia triádica medieval, de origem agostiniana, entre lei eterna (*lex aeterna*), lei natural (*lex naturalis*) e lei humana (*lex humana*). Segundo Tomás de Aquino (1225-1274), teólogo medieval italiano, a lei eterna não vincula o homem senão pela participação na reta razão,²⁶ de acordo com a mensagem do Apóstolo de que o legislador divino escreveu a lei eterna no coração dos homens (Rom. II, 140). Segundo o mesmo doutrinador, as leis temporais vinculam, por sua vez, a conduta dos homens na medida em que são justas, pois nesse caso provêm da lei eterna.²⁷

A primeira alternativa que vem à cabeça para lidar a contento com constelações preñhes de conflito, como a colisão entre o direito das mulheres de determinar o uso de seus corpos e o direito de viver dos nascituros, é o direito. Em outros termos: cabe aos fetos personalidade, têm eles interesses vitais, direito à vida e, conseqüentemente, acesso às leis e aos recursos repressivos do direito penal a seu favor? Os fetos humanos estão amparados desde os primeiros momentos da concepção pelos poderes constitucionais do Estado de direito ou lhes assistem direitos humanos apenas em fases posteriores, quando ficam aptos a terem sensações de bem-estar/mal-estar e desenvolvem interesses vitais ou, ao contrário, tão-só a partir do momento em que a sua sobrevivência fora do seio materno está assegurada? Ou, então, não poderia o aborto de fetos ficar liberado sem óbice algum, uma vez que somente a criança nascida tem direito à vida, vale dizer, não existe como homem senão quando enche os pulmões de ar? Seja como for, acerca dessas posições não há compromisso, meios-termos ou ajeitamento jurídico. Basta o feto ter direito à vida para o aborto ficar descartado por princípio, seja no caso de estupro, incesto ou no caso de salvar a vida da mãe em razão de uma anormalidade grave do feto.²⁸ Não há como e por que habilitar terceiros (por exemplo, o médico) a matar um presumível ser humano desamparado com o objetivo de salvar a existência de outra pessoa inocente.

Sob esse aspecto, quase todos os códigos de direito ocidentais, relativos ao aborto, carecem de seriedade. Com base em fórmulas indicativas de exceção, as leis que permitem o aborto sob condições rotineiras contradizem o fundamentalismo vitalista que advogam em relação ao caráter de *status* pessoal

do feto, enquanto ser humano, com base numa implícita ausência de determinação do momento em que tal personalidade vem ou não vem ao caso.²⁹

Uma inconseqüência similar entre a idéia de viabilidade do feto e a ignorância acerca da existência de uma pessoa (nascimento, nidação, fecundação, faculdade de sentir dor e assim por diante) fica notória em pesquisas de opinião. O universo das pessoas entrevistadas tende majoritariamente a considerar o aborto como um ato ilícito e, ao mesmo tempo, opina contrariamente à proibição legal do aborto com o argumento de que a continuidade ou não da gestação cabe à respectiva mulher grávida.

As variações jurídicas refletem o impasse normativo e as incertezas éticas acerca da matéria. Por conseguinte, as versões legais do problema recebem soluções insatisfatórias nas respectivas legislações nacionais devido ao apelo explícito ou implícito a consensos morais inexistentes. A tal situação acresce o fenômeno que a linguagem do direito não expressa o que pensamos em conceitos éticos, ou seja, em discussões sobre aborto falamos uma falsa linguagem, pois pensamos em verdade não em categorias do direito, mas em conceitos ético-vitais.³⁰ A bem da verdade, o direito oferece uma clareza ambígua no que se refere aos complexos do aborto e da eutanásia. Os sentimentos e as convicções que envolvem a ambos os fenômenos não se refletem nos respectivos tipos legais. Na linguagem do direito, a gramática ética de nossos pensamentos e sentimentos acerca da vida e morte permanece muda, é afônica, não diz nada. No início e no fim da vida o direito faz bem em sair de cena para dar tempo, espaço e oportunidade ao estatuto normativo de nossas convicções. Melhor do que o linguajar jurídico, a ética presta contas de nossas intuições acerca do valor da vida, das condições de viver bem ou mal, do que une vida e morte, bem como da tragédia de uma morte prematura ou da morte adiada *sine die*.

Segundo Ronald Dworkin (1942-), teórico estadunidense do direito, cultivamos todos de alguma forma a crença de que a vida humana individual é sagrada, deve ficar fora do alcance de agressões voluntárias, levianas ou vis, pois, apostrofa ele, “o maior insulto à santidade da vida é indiferença ou indolência perante sua complexidade”.³¹ A qualidade peculiar do apoio irrestrito dado à inviolabilidade da vida humana está na concomitante posição do autor de que a atitude não implica, de modo algum, que o feto seja visto como alguém prenhe de direitos para reivindicar o rigorismo repressivo dos códigos penais a seu favor. Dworkin neutraliza o feto como personagem jurídico e descredencia a aura humanista do jusnaturalismo que faz de cada jurista um preposto kelseniano da teoria pura do direito. O *scholar* norte-americano escreve:

Cada criatura humana, ainda que seja o embrião mais tenro, é um triunfo da criação divina ou do engenho evolutivo, que faz surgir por assim dizer do vazio do nada um ser complexo, munido de potencialidades racionais e, ao mesmo tempo, um triunfo daquilo que comumente chamamos de milagre da perpetuação da espécie humana, que providencia que cada novo ser humano se torne diferente dos demais e, mesmo assim, perpetue aqueles que lhe deram origem³².

A partir do momento em que não mais colocamos nossas convicções na camisa-de-força dos direitos fundamentais do feto, somos capazes de partilhar intuitivamente o valor íntimo e a relevância ímpar da vida humana. Embora a vida possa ser amparada por uma pluralidade de interpretações que concorram entre si, nenhuma delas é descartável ante as demais interpretações, nenhuma merece ser desqualificada moralmente de forma leviana e tampouco pode ser imposta aos outros pela força. A controvertida questão do aborto, desde que interpretada eticamente, define um campo de conflitos que os cidadãos podem pacificar sem interferência estatal, à moda da tolerância religiosa. “Nesse particular”, escreve Delamar J. Volpato Dutra (1965–), professor da UFSC, “Dworkin retira conseqüências de moralidade política a partir do fracasso na determinação do momento em que o feto ou embrião começa a ser uma pessoa”[...]. Para ele, o aborto envolve a questão do valor intrínseco da vida, uma questão com coloração especificamente religiosa [...]”.³³ O mesmo vale acerca da eutanásia, quando se trata de encontrar a relação adequada entre vida bem-acabada e morte digna.

Seres humanos não são veículos biológicos de um abstrato valor de vida que mereça ser conservado como peça de museu. A maneira de falar da dignidade da morte expressa a convicção de que na morte ocorre o que acontece na vida. A morte é o fim da vida, razão por que é relevante o instante quando morremos; mas a morte é também parte de nossa vida, razão pela qual é importante o modo como morremos.

A reabilitação do universo da moral em suporte ao valor intrínseco à vida tem a neutralidade do Estado de direito por premissa, vale dizer, a modernidade opta pela subjetivação do dissenso ético acerca do início e do fim da vida em atenção ao modelo da liberdade religiosa oriunda dos tempos da reforma.³⁴ A moderna concepção de convivência política resulta da estratégia de neutralizar posições abrangentes com base em propostas arreadas a credos revelados que se mostram, no presente como no passado, incapazes de sustar guerras religiosas pela privatização de verdades sacrossantas. Mas, mesmo imaginada à margem da história, a neutralidade estatal subverte radicalmente o universo dos valores. Contra a alternativa de recorrer ao Estado de direito e brandir as armas da lei contra o dissidente fala a inconsistência e a hipocrisia da maior parte dos códigos de direito. Neles se regulamenta o aborto em favor da vida do nascituro, não sem antes fazer concessões a favor da vida da mãe em perigo; o mesmo vale em caso de estupro, incesto ou em razão de grave anomalia fetal.

Contra o primado jurídico e a favor do princípio do respeito à vida atesta também o descompasso das pesquisas de opinião cujas maiorias condenam o aborto como morte ilícita e, ao mesmo tempo, se posicionam taxativamente contra qualquer restrição do direito reprodutivo da mulher no momento em que se trata de decidir, por conta própria, a continuidade ou não de uma gravidez.

À primeira vista, o encaminhamento dworkiniano gira em círculo e não sai do lugar; as concepções de vida como dádiva divina, dom da natureza ou projeto de liberdade leva cada qual ao ponto morto. Ocorre que os modos de discorrer, falar e discutir sobre o aborto acabam em

solução, porquanto o problema não mais é confiado ao direito penal ou revestido pelos direitos humanos ou remetido à edificação das leis naturais, mas passa a ser confiado à dinâmica das resoluções pessoais aliadas à estratégia da neutralização política de conflitos. “Eu sustento não apenas que a maioria de nós acredita que a vida humana tem valor intrínseco”, escreve Dworkin, “mas também que isso explica por que discordamos tão profundamente acerca do aborto”.³⁵ O filósofo do direito norte-americano se pergunta: “Como pode ser isso? Como pode um pressuposto compartilhado explicar a terrível divisão que nos separa em relação ao aborto?”.³⁶ A resposta, acredita Dworkin, está no fato de que interpretamos a idéia da preciosidade intrínseca à vida humana de diferentes modos e, arremata o autor, “que os diferentes impulsos e convicções expressas nessas interpretações concorrentes é muito vigorosa e apaixonada”.³⁷

A substituição da argumentação jurídica pelo discurso do valor sagrado da vida põe o feto aos cuidados da liberdade religiosa; as divergências acerca do aborto acabam não menos insolúveis do que a solução dada pela modernidade ao conflito das religiões. Se somos capazes de entender a controvérsia em torno do aborto como discordâncias que alimentamos em relação a posições religiosas e filosóficas, pondera Dworkin, temos condições de entender melhor como e por que temos tantas discordâncias. E arremata:

Estaremos, portanto, numa posição melhor para enfatizar o quanto concordamos, para ver como nossas divisões, por mais profundas e doloridas que sejam, encontram-se mesmo assim enraizadas numa unidade fundamental da convicção humana. O que compartilhamos é mais elementar do que nossas disputas sobre a melhor interpretação³⁸.

Em suma, santidade não confere direitos.³⁹ A vida tão-só é intrinsecamente valiosa, pondera Dworkin, “se o seu valor é *independente* do que as pessoas de fato gostam ou querem ou precisam ou é bom para elas”.⁴⁰ Embora não isenta de problemas, a definição⁴¹ é apta a limitar a competência do direito às linhas mestras das relações políticas entre indivíduo e Estado. Isto distingue o direito em acepção dworkiniana da enxurrada jurídica que confere poderes às gerações passadas e futuras, aos animais e às árvores, ao ar e às águas, sem qualquer contenção inflacionária de direitos. Na contramão da crescente juridificação das existências, a posição dworkiniana frente ao aborto define um espaço conflituoso que cabe ao cidadão pacificar pela tolerância e seriedade morais, asseguradas reciprocamente entre si, à revelia das penalidades disponíveis no Estado de direito.

Tratamento análogo ao aborto recebe a eutanásia. Também aqui a inviolabilidade da vida serve ao autor estadunidense de ponto de partida para lidar digna e cuidadosamente com a morte das pessoas. A sacralidade da existência revela-se no projeto de vida do indivíduo e não está descolada do conjunto de valores que o paciente adota antes de a morte ser iminente e inevitável, de a pessoa entrar em coma, de ficar demente ou sofrer de uma doença incurável. Seres humanos determinam a qualidade de suas vidas por meio de um conjunto de interesses valorativos que dão integridade ao todo da existência. A

integralidade diretiva da vida humana é o critério básico contra a inumanidade da obstinação terapêutica, dos tratamentos fúteis e inúteis, do prolongamento da agonia e do adiamento sem sentido da morte lenta, ansiosa e com muito sofrimento (*distanásia*) e a favor da morte digna, no tempo certo, sem abreviação e prolongamentos abusivos, sensível ao alívio das dores e ao processo de humanização da morte (*ortotanásia*). A estrutura valorativa da biografia do indivíduo, com o leque de opções que fez ao longo de sua existência, justifica o pedido de abreviação da vida (*eutanásia*) para o caso de manipulação da morte, ou seja, para as intervenções em seu corpo que adiam indefinidamente a morte, portanto, negam indevidamente a finitude da condição mortal do paciente.⁴²

Considerações conclusivas

No ponto inicial e terminal da confluência entre natureza e existência trata-se da pergunta se o as sociedades modernas preferem os rigores repressivos dos códigos penais ou apostam na atitude lúcida dos cidadãos. A primeira alternativa indica que no início e fim da vida humana imperam os rigores da lei, enquanto a segunda variante induz os indivíduos a fazerem opções que afetam a vida e a morte de cada um e de todos. Dworkin aponta sem tergiversar para a segunda alternativa. A autodeterminação do indivíduo lhe significa a contraparte da liberdade religiosa. O direito de cada ser humano de merecer igual respeito e ser tratado de maneira igual pelas instituições políticas ampara sua pretensão de gozar de autonomia ética e poder autodeterminar-se em questões de vida e morte.

Esse direito constitui o alfa e o ômega do Estado de direito, quer dizer, somente o indivíduo tem o direito de fazer perguntas de caráter religioso ou de teor ético e de respondê-las sem temer o império da lei. O mérito de Dworkin é comparável aos clássicos nos portais da modernidade. Trata-se aqui como lá de encontrar estratégias que pacifiquem os seres humanos em torno das questões de vida ou morte.

Notas

¹ ENGELHARDT, H. Tr. Jr. Pluralismo moral e metafísico. Repensar a santidade da vida e da dignidade humanas. In.: GARRAFA, Volnei & PESSINI, Leo (Org.). *Bioética: poder e injustiça*. São Paulo: Loyola, 2003, p. 438.

² *Ibidem*, p. 443.

³ *Ibidem*, p. 445-446. O autor é ainda mais explícito, ao constatar: “Em suma, muitas das controvérsias contemporâneas na bioética, incluindo as que envolvem termos como ‘santidade da vida’ e ‘dignidade humana’, desvelam concepções extremamente contrastantes do contexto constitutivo das reflexões bioéticas. Santidade sem Deus para santificar, dignidade sem um Deus Criador pessoal para dar dignidade são intuição e alegação morais desconexas na ausência de um arcabouço metafísico que as sustente [...] Diante dessa diversidade, temos de buscar maneiras de colaborar pacificamente sem negar a diversidade moral” (p. 447). Cf. do mesmo autor: *The Foundations of Bioethics*. 2. ed. New York: Oxford University Press, 1996; *The Foundations of Christian Bioethics*. Lisse, Netherlands: Swets & Zeitlinger, 2000.

⁴ KERSTING, Wolfgang. “[W]ir sind ökologisch obdachlos”. *Moderne Freiheit IV: Liberale Eugenik?*, 2004, p. 1 (texto inédito). Trad. do alemão por Luís M. Sander. *Eugenia liberal?* In.: *Liberdade & liberalismo*. Porto Alegre: Edipucrs, 2005, p. 81. *Revista de Bioética*, v. 6, n. 1. Brasília: Conselho Federal de Medicina, 1998, p. 14-36.

⁵ Cf. SEGRE, Marco & SILVA, Franklin L. & SCHRAMM, Fermin R. O contexto histórico, semântico e filosófico do Princípio de Autonomia. *Revista de Bioética*, v. 6, n. 1. Brasília: Conselho Federal de Medicina, 1998, p. 14-36.

⁶ BEAUCHAMP, Tom L. & CHILDRESS, James F. *Principles of biomedical Ethics*. 5th ed. New York: Oxford University Press, 2001, p. 12. “*Respect for autonomy* (a norm of respecting the decision-making capacities of autonomous persons)”.

⁷ Segundo Schneewind, a concepção de moralidade como autonomia foi inventada por Kant. Cf. SCHNEEWIND, Jerome, B. *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 3.

⁸ BEAUCHAMP & CHILDRESS. *Op. cit.* p. 176-194.

⁹ *Ibidem*, p. 178. “Paternalism, then, is the intentional overriding of one person’s known preferences or actions by another person, where the person who overrides justifies the action by the goal of benefiting or avoiding harm to the person whose preferences or actions are overridden”.

¹⁰ *Ibidem*, p. 177. “Philosophical analyses of paternalism are at least as old as Immanuel Kant [...]”. Os autores remetem ao texto de Kant, de 1784, intitulado “Was ist Aufklärung?” – O que é iluminismo?).

¹¹ *Ibidem*, p. 403. “[...] we make no attempt to present or to justify a general ethical theory [...]. There is [...] a single, universal common morality. However, there is more than one theory of the common-morality [...]”.

¹² *Ibidem*, p. 177. “They [all common-morality theories] make no appeal to pure reason, rationality, natural law, a special moral sense, or the like”.

¹³ CICERO, Marcus T. *De re publica* III (Fragmenta VI). Edição belíngüe. Trad. do latim por Anna R. Barrile. Verona: Arnaldo M. Editore, 1994, p. 188. “Es quidem vera lex recta ratio naturae congruens, diffusa in omnis, constans, sempiterna [...], nec vero aut per senatum aut per populum solvi hac lege possumus [...] nec erit alia lex Romae alia Athenis [...]”.

¹⁴ BEAUCHAMP & CHILDRESS. *Op. cit.*, p. 403. “[...] all common-morality theories are pluralistic”.

¹⁵ DENZINGER, Henricus. *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, 1515. Editio XXXVI. Roma - Friburgi Brisgoviae - Romae: Herder, 1965, p. 367-368. “Manere autem in baptizatis concupiscentiam vel fomitem, haec sancta Synodus fatetur et sentit; quae cum ad agonem relicta sit, nocere non consentientibus et viriliter per Christi Iesu gratiam repugnantibus non valet. Quin immo ‘qui legitime certaverit, coronabitur’ (2 Tim 2,3). Hanc concupiscentiam, quam aliquando Apostolus ‘peccatum’ (cf. Rom 6, 12ss; 7, 7 14-20) appellat, sancta Synodus declarat, Ecclesiam catholicam nunquam intellexisse, peccatum appellari, quod vere et proprie in renatis peccatum sit, sed quia ex peccato est et ad peccatum inclinat. Si quis autem contraium senserit: an. s.” (sessão V de 17 de junho de 1546).

¹⁶ BEAUCHAMP & CHILDRESS. *Op. cit.* p. 63.

¹⁷ *Ibidem*, p. 99. “[...] the patient’s best interests”.

¹⁸ KERSTING. “[D]er Mensch hat Technik aus biologischen Gründen nötig” (texto inédito). In.: *Op. cit.*, p. 82.

¹⁹ *Ibidem*. “Durch Wissen und Technik emanzipiert sich der Mensch von der Natur, verringert er die Macht des Schicksals”.

²⁰ GARRAFA, Volnei & PORTO, Dora. *Bioética, poder e injustiça: por uma ética de intervenção*. In.: GARRAFA, Volnei & PESSINI, Leo (Org.). *Bioética: poder e injustiça*. São Paulo: Loyola, 2003, p. 44.

²¹ VITORIA, Franciscus de. *Commentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás*. Edição bilíngüe. Ed. por V.

Beltrán de Heredia. Salamanca, 1934, p. 12: “Illud quod primo modo est adaequatum et absolute justum, vocatur jus naturale, id est de jure naturali [...]”.

²² SOTO, Dominicus. *De justitia et jure* III, qu. 1. Salamanca (1556), reimpresso Madrid, 1967, p. 197. “Jus enim naturale est simpliciter necessarium, id est quod non dependet ex humano consensu [...]”.

²³ MOLINA, Ludovicus. *De justitia et jure* II, 2, parágrafo 5. “Duplex namque obligatio ex justitia distinguitur. Una naturalis tantum, hoc est, quae oriuntur quidem ex ipsa rei natura, neque júris positivi statuto impeditur [...]” (Apud HARTUNG, Gerard. *Die Naturrechtsdebatte*. Geschichte der Obligation vom 17. bis 20. Jahrhundert. 2. Aufl. Freiburg/München: Verlag K. Alber, 1999, p. 53). Cf. EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno*. Encontros culturais, aventuras teóricas. Belo Horizonte Editora UFMG, 2000.

²⁴ SUÁREZ, Franciscus. *Tractatus de legibus ac Deo legislatore* II, c. 9, parágrafo 12. In.: PEREÑA, Lucas (ed.). *Corpus Hispanorum de Pace*. Madrid, 1971, v. XI, p. 145. “[Q]uod respectu legis humana [...] et obligationis ab ea provenientis lex naturalis dici potest causa per se, quia re vera omnis obligatio per se fundatur in principiis legis naturalis et cognitio per naturale lumen”.

²⁵ Cf. EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno*. Encontros culturais, aventuras teóricas. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.

²⁶ AQUINO, Tomás de. *Summa theologiae* I,IIae, qu. 93 ad 3, p. 1752. “[...] Unde omnes leges, in quantum participant de ratione recta, intantum derivantur a lege aeterna”.

²⁷ *Ibidem* I, Iiae, qu. 96 ad 4, p. 1778. “Dicendum, quod leges positae humanitus, vel sunt iustae, vel iniustae. Si quidem iustae sint, habent vim obligandi in foro conscientiae, a lege aeterna, a qua derivantur”.

²⁸ Somente à primeira vista, a posição de Hare confere com a constelação exposta. Por um lado, o filósofo analítico sustenta um tipo de kantismo utilitarista, vale dizer, o direito vem antes da virtude, e, por outro, rejeita o aborto com base em argumentos que não se posicionam em relação ao momento de gestação dos futuros seres humanos. Cf. HARE, Richard M. Abortion and the Golden Rule. In: *Philosophy and Public Affairs*, 4, 201-222. A Kantian Approach to Abortion. In: *Essays on Bioethics* Oxford: Clarendon Press, 1993, p. 168-184. Zum moralischen Status potentieller Personen. Replik auf Schöne-Seifert. In: FEHIGE & MEGGLE (Hrsg.). *Zum moralischen Denken*, Bd. 2. Frankfurt a/Main: Suhrkamp, 1995, p. 356-360; SCHÖNE-SEIFERT, Bettina. *Contra Potentialitätsargument: Probleme einer traditionellen Begründung für embryonalen Lebensschutz*. In: DAMSCHEN, Gregor & SCHÖNECKER, Dieter (Hrsg.) *Der moralische Status menschlicher Embryonen*. Berlin/New York, W. de Gruyter, 2003, p. 169-185. Na medida em que a posição de Hare busca o amparo jurídico, ela se assemelha à posição de HÖFFE, Otfried. Rechtspflichten vor Tugendpflichten. Das Prinzip der Menschenwürde im Zeitalter der Biomedizin. In.: GEYER, Christian. *Biopolitik*. Die Positionen. Frankfurt a/Main. Suhrkamp, 2001, p. 63-74.

²⁹ A constituição brasileira de 1988 estabelece a inviolabilidade do direito à vida, mas não fixa o começo do direito em pauta. O Código Civil estabelece a personalidade civil da pessoa com o nascimento (art. 2) e assegura os direitos do nascituro a partir da concepção (art. 20).

³⁰ Cf. KERSTING. Heiligkeit verleiht keine Rechte – Ronald Dworkin politische Philosophie der Abtreibung und Euthanasie. In.: *Gerechtigkeit und Lebenskunst*. Philosophische Nebensachen. Paderborn: Mentis Verlag, 2005, p. 56: “Wir sprechen in unseren Abtreibungsdiskussionen eine falsche Sprache, denn wir denken in Wahrheit nicht in Kategorien des Rechts, sondern in lebensethischen Begriffen”.

³¹ DWORKIN, Ronald. *Life's Dominion: An Argument about Abortion, Euthanasia, and individual Freedom*. New York: Vintage Books, 1994, p. 240. “The greatest insult to the sanctity of life is indifference or laziness in the face of its complexity”.

³² *Ibidem*. p. 83. “Any human creature, including the most immature embryo, is a triumph of divine or evolutionary creation, which produces a complex, reasoning being from, as it were, nothing, and also of what we often call the ‘miracle’ of human reproduction, which makes each new human being both different from and yet a continuation of the human beings who created it”.

³³ DUTRA, Delamar José Volpato. *Razão e consenso em Habermas*. A teoria discursiva da verdade, da moral, do direito e da biotecnologia. Florianópolis: Editora da UFSC, 2005, p. 248-249.

³⁴ DWORKIN. Op. cit., p. 45. “In the United States, the First Amendment to the Constitution provides that Congress has no power to establish any particular religion or to legislate in service of any religion’s dogma or metaphysics. By the late nineteenth century, the idea that church and state should be separate was becoming orthodox wisdom in many nations of Europe as well. In a political culture that insists on secular justifications for its criminal law, the detached argument that early abortion is sin because any abortion insults and frustrates God’s creative power cannot count as a reason for making abortion a crime”.

³⁵ *Ibidem*., p. 70. “I claim not only that most of us believe that human life has intrinsic value, but also that this explains why we disagree so profoundly about abortion”.

³⁶ Ibidem. “How can that be? How can a shared assumption explain the terrible divisions about abortion that are tearing us apart?”

³⁷ Ibidem. “The answer, I believe, is that we interpret the idea that human life is intrinsically valuable in different ways, and that the different impulses and convictions expressed in these competing interpretations are very powerful and passionate”.

³⁸ Ibidem, p. 71. “We shall also be in a better position to emphasize how we agree, to see how our divisions, deep and painful though they are, are nevertheless rooted in a fundamental unity of humane conviction. What we share is more fundamental than our quarrels over its best interpretation.”

³⁹ KERSTING. Heiligkeit verleiht keine Rechte – Ronald Dworkin politische Philosophie der Abtreibung und Euthanasie. In: *Gerechtigkeit und Lebenskunst*. Philosophische Nebensachen. Paderborn: Mentis Verlag, 2005, p. 58. “Genau das ist die politische Pointe der Ersetzung des Rechtsdiskurses durch einen Wertdiskurs: Die subjektive Auffassung zu Fragen der Abtreibung fällt als quasi-religiöse Wertüberzeugung unter den Schutz der Religionsfreiheit [...]”.

⁴⁰ DWORKIN. Op. cit., p. 71. “Something is intrinsically valuable, on the contrary, if its value is *independent* of what people happen to enjoy or want or need or what is good for them”.

⁴¹ Cf. DALL’AGNOL, Darlei. *Bioética: princípios morais e aplicações*. Rio de Janeiro: DP&A, 2004, p. 159.

⁴² Cf. PESSINI, Leo. Questões éticas-chave no debate hodierno sobre distanásia. In.: GARRAFA, Volnei & PESSINI, Leo (Org.). *Bioética: poder e injustiça*. São Paulo: Loyola, 2003, p. 389-408.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, G. *Homo Sacer. O poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.
- BAYERTZ, K, (Ed.). *Sanctity of Life and Human Dignity*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1996.
- BEECHER, H. “Ethics and clinical research”. *The New England Journal of Medicine*. June, 16, 1966, p. 1354-1360.
- BEAUCHAMP, T. L. & CHILDRESS, J. F. *Principles of Biomedical Ethics*. 5th ed. New York: Oxford University Press, 2001.
- BECK, U. A reinvenção da política: uma teoria da modernização reflexiva. In.: BECK, Ulrich & GIDDENS, Anthony. & LASH, Scott. *Modernização Reflexiva – Política, Tradição e Estética na Ordem Social Moderna*. São Paulo: UNESP, 1995, p. 11-71.
- BIRNBACHER, D. Selbstbewusste Tiere und bewusstseinsfähige Maschinen – Grenzgänge am Rand des Personenbegriffs. In.: STURMA, Dieter (Hrsg.). *Person*. Paderborn: Mentis, 2001, p. 301-321.
- _____. & WAGNER, B. Risiko In.: DÜWELL, Marcus & STEIGLEDER, Klaus (Hrsg.). *Bioethik. Eine Einführung*. Frankfurt a/Main: Suhrkamp, 2003, p. 435-446.
- BREUNINGER, R. (Hrsg.). *Leben, Tod, Menschenwürde*. Positionen zur gegenwärtigen Bioethik. Ulm, 2002.
- BUCHANAN, D. R. *An Ethic for Health Promotion*. Rethinking the Sources of human Well-Being. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- CAMPBELL, A. Religião e violência. In.: GARRAFA, Volnei & PESSINI, Leo (Org.). *Bioética: poder e injustiça*. São Paulo: Loyola, 2003.
- CHARLESWORTH, M. *Bioethics in a Liberal Society*. Cambridge: University Press, 1993.
- CICERO, M. T. *De re publica* III (Fragmenta VI). Edição belíngüe. Trad. do latim por Anna R. Barrile. Verona: Arnaldo M. Editore, 1994.
- DALL’AGNOLL, D. *Bioética: princípios morais e aplicações*. Rio de Janeiro: DP&A, 2004.
- _____. A falácia naturalista. In.: FRANGIOTTI & DUTRA (Org.). *Argumentos filosóficos*. Florianópolis: Edufsc, 2001
- DAMSCHEN, G. & SCHÖNECKER, D. (Hrsg.). *Der moralische Status menschlicher Embryonen*. Berlin/New York: de Gruyter, 2005.
- _____. The Embryonic Body and its Dignity. An Argument from Potentiality and Numerical Identity. In.: *Akten des 25. Internationalen Wittgenstein-Symposiums*: 11.-17. August 2002. Sonderband. Kirchberg am Wechsel/Österreich.
- DUTRA, D. J. V. *Razão e consenso em Habermas*. A teoria discursiva da verdade, da moral, do direito e da biotecnologia. Florianópolis: Editora da UFSC, 2005.

- DENZINGER, H. *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, 1515. Editio XXXVI. Roma - Friburgi Brisgoviae - Romae: Herder, 1965.
- DINIZ, D. *Conflitos morais e bioética*. Brasília: Letras Livres, 2001.
- DOMINGUES, I. Ética, ciência e tecnologia. *Kriterion*, n.109, 2004, p. 159-2004.
- DÜWELL, M. & STEIGLEDER, Kl. (Hrsg.). *Bioethik*. Eine Einführung. Frankfurt a/Main: Suhrkamp, 2005.
- DWORKIN, R. *Life's Dominion: An Argument about Abortion, Euthanasia, and individual Freedom*. New York: Vintage Books, 1994.
- _____. *Sovereign Virtue: the Theory and Practice of Equality*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.
- EISENBERG, J. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno*. Encontros culturais, aventuras teóricas. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.
- ENGELHARDT, Jr. H. Tr. *The Foundations of Bioethics*. 2. ed. New York: Oxford University Press, 1996.
- _____. *The foundations of Christian bioethics*. Lisse, Netherlands: Swets & Zeitlinger, 2000.
- _____. Pluralismo moral e metafísico. Repensar a santidade da vida e da dignidade humanas. In.: GARRAFA, Volnei & PESSINI, Leo (Org.). *Bioética: poder e injustiça*. São Paulo: Loyola, 2003, p. 435-447.
- EHRlich, P. R. *Human Natures: Genes, Culture and the Human Prospect*. Washington: D.C.: Island Press, 2000.
- ENSKAT, Rainer. *Pro Identitätsargument: Auch menschliche Embryonen sind jederzeit Menschen*. In: DAMSCHEN, Gregor & SCHÖNECKER, D. (Hrsg). *Der moralische Status menschlicher Embryonen*. Berlin/New York: de Gruyter, 2005, p. 102-127.
- FELIPE, S. T. *Por uma questão de princípios*. Alcance e limites da ética de Peter Singer em defesa dos animais. Florianópolis: Boiteux, 2003.
- FORST, R. Die Würde des Menschen und das Recht auf Rechtfertigung. In.: DZPhil, Berlin 53 (2005) 4, 589-596.
- FREITAS, C. M. Avaliação de riscos dos transgênicos orientada pelo princípio da precaução. In.: VALLE, Sílvio & TELLES, J. L. (Org.). *Bioética – Biorrisco: Abordagem transdisciplinar*. Rio de Janeiro: Interciência, 2003, p. 113-142.
- FREITAS, M. de. *Amazônia e desenvolvimento sustentável: um diálogo que todos os brasileiros deveriam conhecer*. Petrópolis: Vozes, 2004.
- GARRAFA, V. & PORTO, D. Bioética, poder e injustiça: por uma ética de intervenção. In.: GARRAFA, Volnei & PESSINI, Leo (Org.). *Bioética: poder e injustiça*. São Paulo: Loyola, 2003, p. 35-44.
- GEYER, Chr. (Hrsg.). *Biopolitik*. Die Positionen. Frankfurt a/Main: Suhrkamp, 2004.

- GIACOIA Jr., O. Um direito próprio da natureza? Notas sobre ética, direito e tecnologia. In.: *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, v. 14, n. 4, 2004, p. 637-654.
- GROSSI, M. & PORTO, R. & TAMANINI, M. (Org.). *Novas tecnologias reprodutivas conceptivas: questões e desafios*. Brasília: Letras Livres, 2003.
- HARE, R. M. *Essays on Bioethics*. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- _____. Abortion and the Golden Rule. In.: *Philosophy and Public Affairs*, 4, 201-222.
- _____. Zum moralischen Status potentieller Personen. Replik auf Schöne-Seifert. In: JONAS, H. *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*. Illinois: Northwestern University Press, 2001.
- HABERMAS, J. *Die Zukunft der menschlichen Natur*. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? Frankfurt a/Main: Suhrkamp, 2001.
- HEIDBRINK, L. *Kritik der Verantwortung*. Zu den Grenzen verantwortlichen Handelns in komplexen Kontexten. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2003.
- HÖFFE, O. *Medizin ohne Ethik?* Frankfurt a/Main: Suhrkamp, 2002.
- HOERSTER, N. *Ethik des Embryonenschutzes*. Ein rechtsphilosophischer Essay. Stuttgart: 2002.
- HONNEFELDER, L. *Pro Kontinuumsargument: Die Begründung des moralischen Status des menschlichen Embryos aus der Kontinuität der Entwicklung des ungeborenen zum geborenen Menschen*. In.: DAMSCHEN, Gregor & SCHÖNECKER, D. (Hrsg). *Der moralische Status menschlicher Embryonen*. Berlin/New York: de Gruyter, 2005, p. 61-81.
- _____. Genética humana e dignidade do homem. In.: De BONI, Luis, JACOB, Gerhard, JAGGAR, A. M. & STRUHL, K. J. Human Nature. In.: *Encyclopedia of Bioethics*. Ed., By Stephen G. Post. 3rd Edition.
- JONAS, H. *Organismus und Freiheit: Ansätze zu einer philosophischen Biologie*. Göttingen, 1973.
- _____. *Das Prinzip Verantwortung*. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. Frankfurt a/Main: Suhrkamp, 1979.
- _____. *Technik, Medizin und Ethik*. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung. Frankfurt a/Main: Insel Verlag, 1990.
- _____. Por que a técnica moderna é um objeto para a ética. Tradução por Oswaldo Giacoia Jr. *Natureza Humana: Revista Internacional de Filosofia e Práticas Psicoterápicas*. São Paulo, v. 1, n. 2, 1999, p. 407-420.
- JUNGES, J. R. *Bioética*. Perspectivas e desafios. 2. reimpressão. São Leopoldo: Unisinos, 2003.
- KAUFMANN, M. *Contra Kontinuumsargument: Abgestufte moralische Berücksichtigung trotz stufendloser biologischer Entwicklung*. In.: DAMSCHEN, Gregor & SCHÖNECKER, Dieter (Hrsg). *Der moralische Status menschlicher Embryonen*. Berlin/New York: de Gruyter, 2005, p. 83-98.
- KATZ, J. *Experimentation with Human Beings*. New York: Russel Sage Foundation, 1972.

- KERSTING, W. Eugenia liberal? *Liberdade & liberalismo*. Porto Alegre: Edipucrs, 2005.
- _____. Heiligkeit verleiht keine Rechte – Ronald Dworkin politische Philosophie der Abtreibung und Euthanasie. *Gerechtigkeit und Lebenskunst*. Philosophische Nebensachen. Paderborn: Mentis Verlag, 2005, p. 54-60.
- _____. Der Hüter der Moderne – Jürgen Habermas über die Vergangenheit des Nationalstaates und die Zukunft der Natur. *Gerechtigkeit und Lebenskunst*. Philosophische Nebensachen. Paderborn: Mentis Verlag, 2005, p. 80-98.
- KNOEPFFLER, N. & HANIEL, A. (Hrsg.) *Menschenwürde und medizinethische Konfliktfälle*. Stuttgart: 2000.
- KRIEGER, M. das Graça et al. (Org.). *Dicionário de Direito Ambiental: terminologia das leis do meio ambiente*. Porto Alegre: UFRGS; Brasília: Procuradoria Geral da República, 1998.
- KRIMSKY, S. The Role of Theory in Risk Studies. In.: KRIMSKY, S. & GOLDING, D. (Ed.). *Social Theories of Risk*. London: Praeger, 1992, p. 03-22
- MARTINS, P. H. *Contra a desumanização da medicina*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- MERKEL, R. Direitos fundamentais para a mórula? Fundamentos normativos do diagnóstico de pré-implantação e da pesquisa de células-tronco de embriões. In.: SOUZA, Dr. G. & ERDTMANN, B. (Org.). *Ética e Genética II*. Porto Alegre: Edipucrs, 2003, p. 45-112 (bilíngüe: alemão/português).
- MOORE, G. E. *Principia ethica*. Cambridge: Cambridge University Press 1993.
- NEVES, P. Contexto cultural e consentimento. In.: GARRAFA, Volnei & PESSINI, Leo (Org.). *Bioética: poder e injustiça*. São Paulo: Loyola, 2003, p. 487-498.
- MERKEL, R. *Contra Speziesargument: Zum normativen Status des Embryos und zum Schutz der Ethik gegen ihre biologische Degradierung*. In.: DAMSCHEN, Gregor & SCHÖNECKER, Dieter (Hrsg). *Der moralische Status menschlicher Embryonen*. Berlin/New York: de Gruyter, 2005, p. 35-58.
- OLIVEIRA, M. A. *A idéia de uma ciência da virtude na metafísica kantiana dos costumes*. Campinas, 2005 (texto inédito/tese Unicamp).
- OLIVEIRA, F. *Bioética: uma face da cidadania*. Petrópolis: Vozes, 2004.
- PELLEGRINO, E. D. & THOMASMA, D. C. *The Virtues in Medical Practice*. New York/Oxford: Oxford University Press, 2003.
- PELLIZZOLI, M. L. *Correntes da ética ambiental*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- PESSINI, L. Questões éticas-chave no debate hodierno sobre distanásia. In: GARRAFA, Volnei &
- PESSINI, L & BRACHIFONTAINE, Chr. P. . *Problemas atuais de bioética*. São Paulo: Loyola, 2000.
- PESSINI, L. Questões éticas-chave no debate hodierno sobre distanásia. In.: GARRAFA, Volnei & PESSINI, Leo (Org.). *Bioética: poder e injustiça*. São Paulo: Loyola, 2003, p. 389-408.

- POLLMANN, A. Würde nach Mass. In.: DZPhil. Berlin 53 (2005), 4, p. 611-619.
- POPPER, K.-R. *Objective Knowledge*. London: Clarendon Press, 1972.
- POTTER, Van R. Bioethics, the Science of Survival. *Perspectives in Biology and Medicine* 14, p. 127-153, 1970.
- _____. Biocybernetics and Survival. *Zygon* 5, 1970, p. 229-246.
- _____. *Bioethics: Bridge to the Future*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1971.
- _____. Two Kinds of Bioethics. In.: *Perspectives in Biology and Medicine* 30 (12), 1987, p. 157-169.
- _____. *Global Bioethics*. East Lansing: Michigan State University Press, 1988.
- _____. Global Bioethics: converting sustainable development to global survival. In: *Medicine and Global Survival* 2 (3), 1995, p. 185-191.
- President's Council on Bioethics. *Human Cloning and Human Dignity. An Ethical Inquiry*, Pre-Publication Version, Washington D.C., www.bioethics.gov.d *Human*
- QUANTE, M. *Personales Leben und menschlicher Tod*. Personale Identität als Prinzip der biomedizinischen Ethik. Frankfurt a/Main: Suhrkamp, 2002.
- RADELIFFE-RICHARD, J. *Human Natur after Darwin*. A Philosophical Introduction. New York: Routledge, 2000.
- REICH, W. The Word 'Bioethics': Its Birth and the Legacies of Those who Shaped its Meaning." *Kennedy Institut of Ethics Journal* 4, 1994, p. 319-336.
- RENN, O. & ZWICK, M. *Risiko- und Technikakzeptanz*. Berlin: Nomos, 1997.
- _____. Concepts of Risk: A Classification. In.: KRIMSKY, S. & GOLDING, D. (Ed.). *Social Theories of Risk*. London: Praeger, 1992, p. 53-79.
- RORTY, R. *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- ROSS, W. D. *The Right and the Good*. Oxford: Clarendon Press, 1930.
- _____. *The Foundation of Ethics*. Oxford: Clarendon Press, 1939.
- ROTHMAN, D. *Strangers at the Bedside: a history of how law and bioethics transformed medical decision making*. New York: Basic Books, 1991.
- SAMAJA, J. *A reprodução social e a saúde: elementos metodológicos sobre a questão das relações entre saúde e condições de vida*. Salvador: Casa da Qualidade Editora, 2000.
- SCHELER, M. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus. 3. Aufl. Halle: de Gruyter, 1927.
- SCHOCKENHOFF, E. *Pro Speziesargument: Zum moralischen und ontologischen Status des Embryos*. In.: DAMSCHEN, Gr. & SCHÖNECKER, D. (Hrsg). *Der moralische Status menschlicher Embryonen*. Berlin/New York: de Gruyter, 2005, p. 11-33.
- SEGRE, M. & SILVA, Fr. L. & SCHRAMM, F. R. O contexto histórico, semântico e filosófico do Princípio de Autonomia. *Revista de Bioética*, v. 6, n. 1. Brasília: Conselho Federal de Medicina, 1998, p. 14-36.

- SILVA, M. B. *Bioética e a questão da justificação moral*. Porto Alegre: Edipucrs, 2004.
- SINGER, P. *Animal liberation*. New revised edition. New York: Avon Books, 1991.
- SIQUEIRA, J. E. & PROTA, L. & ZANCANARO, L. (Org.). *Bioética*. Estudos e Reflexões 2. Londrina: Editora UEL, 2001.
- SCHÖNE-SEIFERT, B. *Contra Potentialitätsargument: Probleme einer traditionellen Begründung für embryonalen Lebensschutz*. In: DAMSCHEN, Gregor & SCHÖNECKER, Dieter (Hrsg.) *Der moralische Status menschlicher Embryonen*. Berlin/New York, W. de Gruyter, 2005, p. 169-185.
- SPAEMANN, R. Über den Begriff der Menschenwürde. In: SPAEMANN, Robert. *Grenzen*. Zur ethischen Dimension des Handelns. Stuttgart: Klett-Cotta, 2001, p. 107-122.
- _____. Gezeugt, nicht gemacht. Die verbrauchende Embryonenforschung ist ein Anschlag auf die Menschenwürde. In.: GEYER, Christian (Hrsg.). *Biopolitik*. Die Positionen. Frankfurt a/Main: Suhrkamp, 2001.
- _____. *Personen*. Versuch über den Unterschied zwischen “etwas” und “jemand”. Stuttgart: Klett-Cotta, 1998.
- STEIGLEDER, Kl. *Grundlegung der normativen Ethik*. Der Ansatz von Alan Gewirth. Freiburg/München: Pieper, 1999.
- _____. Kasuistische Ansätze in der Bioethik. In.: DÜWELL, Marcus & STEIGLEDER, Klaus. In: *Bioethik*. Frankfurt a/Main: Suhrkamp, 2005, p. 152-167.
- +STARR, C. Social Benefit Versus Technological Risk – What is our Society willing to pay for Safety. *Science* 165, 2002, p. 1232-1238.
- STOECKER, R. *Contra Identitätsargument: Mein Embryo und ich*. In.: DAMSCHEN, Gr. & SCHÖNECKER, D. (Hrsg.) *Der moralische Status menschlicher Embryonen*. Berlin/New York: de Gruyter, 2005, p. 129-145.
- STRONG, C. *Ethics in Reproductive and Perinatal Medicine. A New Framework*. New Haven, 1997.
- TELLES, J. L. Bioética, Biotecnologias e Biossegurança: Desafios para o século XXI. In.: VALLE, Sílvio & _____. (Org.). *Bioética – Biorrisco: Abordagem transdisciplinar*. Rio de Janeiro: Interciência, 2003, p. 172-201.
- VALLS, Á. *Da ética à bioética*. Rio de Janeiro: Campus: 2004.
- VARELLA, M. D. (Org.). *Governo dos riscos*. Brasília: Editora Pallotti, 2005.
- VERNIÈRES, S. *Éthique et politique chez Aristote – physis, êthos, nomos*. Paris: Presses Universitaires de France, 1995.
- ZIMMERMANN-ACKLIN, M. Tugendethische Ansätze in der Bioethik. In.: DÜWELL, M. & STEIGLEDER, Kl. *Bioethik*. Frankfurt a/Main: Suhrkamp, 2005, p. 200-210.
- ZOGLAUER, M. *Konstruiertes Leben*. Ethische Probleme der Humangentechnik. Darmstadt, 2002.

WIELAND, W. *Pro Potentialitätsargument: Moralfähigkeit als Grundlage von Würde und Lebensschutz*. In.: DAMSCHEN, Gr. & SCHÖNECKER, D. (Hrsg). *Der moralische Status menschlicher Embryonen*. Berlin/New York: de Gruyter, 2005, p. 149-168.