

CORRENTES DA BIOÉTICA FRENTE ÀS PESSOAS COM DEFICIÊNCIA

BIOETHICAL TENDENCIES REGARDING PEOPLE WITH DEFICIENCY

Cláudio Vicente Immig*

Resumo

Este artigo foi extraído de parte do segundo capítulo da tese de doutorado apresentada pelo autor em fevereiro de 2010 na Academia Alfonsiana de Roma. Nele são apresentadas diferentes correntes bioéticas com seus respectivos posicionamentos e suas consequências práticas na vida das pessoas com deficiência. Através de algumas citações das obras *Ética prática* e *Fundamentos da bioética*, respectivamente de Peter Singer e Hugo T. Engelhardt, se constata a urgência de denunciar os perigos desta corrente utilitarista e deste modelo contratualista, pois ao negarem o status de pessoa para os seres humanos com deficiência mental grave, anulam a sua dignidade, negando os direitos proclamados pelas nações. Percebe-se a necessidade de uma antropologia de fundo para que o conceito de pessoa não fique restrito às capacidades, à autonomia e autodeterminação, mas que supere esta leitura parcial que reduz a dignidade humana à decisão dos agentes morais. Através da bioética personalista se observa a importância de considerar a pessoa em todas as suas dimensões, acentuando o aspecto da dignidade humana que é anterior às capacidades e às transcende, exigindo acolhida e respeito, de modo especial nas situações de vulnerabilidade, questionando assim o agir ético.

PALAVRAS-CHAVE: Bioética. Pessoa com deficiência. Dignidade. Agir ético.

Abstract

This article was extracted from the second chapter of the doctorate thesis presented by the author in February 2010 in the Alphonsian Academy of Rome. In the article are showed different bioethics fronts with their respective positions

* Doutor em Teologia e Professor da PUCRS. E-mail: <vicente.immig@puers.br>.

and their practical consequences in disabled people's lives. By some quotations from the works Practical Ethics and The foundations of Bioethics, from Peter Singer and Hugo T. Engelhardt respectively, we can see the urgency of reporting the dangers of this utilitarian front and this contractual model, because, when they deny the person status to the human beings with a serious mental disease, they declare their dignity invalid, denying the rights announced by the nations. We realize the need of a deep anthropology for the person concept not to stay restricted to the abilities, to the autonomy and to the autodetermination. But we need an anthropology that overcomes this partial reading that reduces the human dignity to the decision of moral factors. By the personalist bioethics we observe the importance of considering the person in its all dimensions, emphasizing the human dignity aspect that is prior to the abilities and outdo them demanding reception and respect, especially in weakness situations, questioning this way the ethical acting.

KEYWORDS: *Bioethics. Persons with Disabilities. Dignity. Ethical acting.*

Introdução

Quem é o homem? Qual o seu valor? Qual o seu destino?¹ Que posição o homem ocupa no mundo animal ou em frente às diferentes espécies de seres vivos? Como enfrentar o problema do pluralismo ético diante das muitas religiões e das muitas morais?² Qual o conceito de pessoa que está por trás do significado e do valor da vida? Essas e outras questões, compreendidas, muitas vezes, em nível metabioético, devem preceder ou acompanhar este estudo, pois constituem, implícita ou explicitamente, o horizonte de sentido que estabelece os critérios éticos sobre os quais vão incidir os conteúdos normativos que respaldam o discurso bioético.³

Para um mínimo de discernimento, diante da infinidade de textos sobre bioética, publicados nos últimos anos, se faz necessária uma leitura crítica que ajude a identificar os principais modelos teóricos que fundamentam as várias correntes. Sem essa crítica, corre-se o risco de permanecer na superfície das questões práticas que requerem respostas imediatas, descuidando do ser humano como tal. Diante de um acúmulo

¹ Cf. SGRECCIA, E. *Manuale di bioetica...*, p. 54-55.

² Cf. ARAMINI, M. *Bioetica e religione*, Paoline, Milano 2007.

³ Cf. FAGGIONI, M. P. *La vita nelle nostre mani*, p. 41.

de notícias e informações, muitas vezes ideologizadas, o processo decisional, seja do sujeito ou da sociedade, reduz-se a esquematismos reificantes.⁴

Alguns modelos ou correntes difundidas nos últimos anos propõem uma direção à bioética, expondo suas teorias e conclusões práticas como resposta ao vácuo ético nas democracias ocidentais. Neste artigo, encontra-se uma abordagem crítica dos fundamentos éticos e epistemológicos de quatro modelos antropológicos: princípalismo, contratualismo, utilitarismo e bioética personalista. Direta ou indiretamente, esses modelos também fazem referência à bioética vinculada a pessoas com deficiência.

1 Princípalismo

Um dos modelos que, por primeiro, difundiu-se e que será estudado nesta pesquisa é de origem anglo-americana. Trata-se de uma tentativa de responder ao vácuo de normas específicas, capazes de regular os juízos sobre os procedimentos a serem tomados em situações específicas que requerem uma tomada de posição, sobretudo nos casos singulares do campo das ciências biomédicas. Genericamente chamado de princípalismo ou bioética fundada sobre princípios, surge como fruto de um processo iniciado através de um estudo financiado pelo Congresso dos Estados Unidos da América.

A reflexão ética princípalista norte-americana é reflexo da preocupação com o controle social da pesquisa em seres humanos, tendo, entre os motivos que mobilizaram a opinião pública na exigência da regulamentação ética, o caso das injeções de hepatite viral em crianças com deficiência mental, entre 1950 e 1970, no hospital de Willowbrook, em Nova York. Outro caso se refere aos nascimentos de crianças malformadas, provocados pela talidomida, o que obrigou o governo

⁴ “Sicuramente, è molto più facile emarginare le persone e farle sparire dietro le quinte, che ammettere che esistono diversi modi di stare insieme e promuovere una visione che impedisca la reificazione dell’altro. Le vittime del caso ci fanno comprendere che l’eterogeneità, la dissonanza e la rottura sono immanenti alla natura umana e all’ordine sociale, e che gli uomini possono vivere il confronto senza che l’imposizione di norme comporti un’esigenza di uniformità o faccia ritenere deviante colui che è solamente diverso. Entrando in relazione con loro si riconosce la loro qualità di soggetti. L’identificazione delle differenze deve così cedere il passo a un approccio coscientizzante delle situazioni reali” (C. GARDOU, *Diversità, vulnerabilità e handicap*, p. 31-32).

americano a instituir, em torno de 1960, a *Food and Drug Administration* (FDA) para o controle da indústria e do comércio farmacêutico e a importação dos produtos alimentares. Com essa medida, o governo americano passou a exigir um controle experimental antes de liberar a comercialização de um novo produto farmacêutico.

Em 1974, é instituída a *Comissão nacional para a proteção dos seres humanos da pesquisa biomédica e comportamental*⁵ para elaborar normas públicas, sob a forma de uma declaração simples e clara, com bases éticas, para regulamentar as pesquisas em sujeitos humanos. Essa comissão concluiu seus trabalhos em 1978, com o relatório conhecido como *Belmont Report*.⁶ Nesse relatório, que pressupõe como fonte o *Código de Nuremberg*, a *Declaração de Helsinque* e alguns códigos deontológicos, são apresentados três princípios éticos mais globais como base para formular, criticar e interpretar algumas regras específicas. Nele, propõem-se objetivamente os seguintes princípios: respeito pelas pessoas (autonomia), beneficência e justiça.

O respeito pelas pessoas incorpora a convicção ética que determina serem os indivíduos tratados como agentes autônomos, considerando que as pessoas cuja autonomia está diminuída devam ser protegidas. O relatório define a pessoa autônoma como indivíduo capaz de deliberar sobre seus objetivos pessoais e de agir a partir dessa deliberação. Deixa claro que respeitar a autonomia significa valorizar as opiniões e opções das pessoas autônomas e não obstaculizar suas ações, a não ser que estas sejam claramente prejudiciais aos demais.

Importa destacar que o citado relatório, dentro do princípio do respeito pelas pessoas, é incisivo no que se refere à proteção dos indivíduos que não são capazes ou estão limitados na sua capacidade de autodeterminação:

Contudo, nem todo ser é capaz de autodeterminação. A capacidade de autodeterminação matura ao longo da vida do indivíduo, e alguns destes perdem esta capacidade, completamente ou em parte, por causa de doença, deficiência mental ou circunstâncias que restringem severamente a liberdade. O respeito pelos que não chegaram à maturidade e pelos incapacitados pode exigir protegê-los até a sua maturidade ou então enquanto eles estão incapacitados. Algumas pessoas necessitam proteção extensiva, até o ponto de excluí-las

⁵ Cf. PESSINI, L.; BARCHIFONTAINE, C. de P. de. *Problemas atuais de bioética*, p. 44.

⁶ Cf. RELATÓRIO BELMONT, p. 567-579.

do exercício de atividades que possam ser-lhes prejudiciais; outras pessoas necessitarão proteção em menor grau, não além de se assegurar de que possam exercer atividades como liberdade e de que possam se dar conta de suas possíveis consequências adversas. O grau de proteção que se lhes oferece deveria depender do risco de dano e da probabilidade de benefício. O juízo com que se decide se um indivíduo carece de autonomia deveria ser reavaliado periodicamente e variará em diferentes situações.⁷

Como podemos ver, a origem do princípio de autonomia contempla também os indivíduos com deficiência mental, reconhecendo que existem diversos graus de restrição cujo objetivo é assegurar proteção a pessoas com deficiência, sem negar a sua importância enquanto sujeitos de direito.

Ainda que o relatório trate de princípios éticos e diretrizes para a proteção de sujeitos humanos de pesquisa e estabeleça que a autonomia é fator imprescindível para o consentimento informado, não determina a incapacidade de autonomia como negação da dignidade do ser humano; pelo contrário, preserva-os do risco e do dano, e considera a probabilidade de benefício.

Quanto ao princípio de beneficência, o *Belmont Report* refere que as pessoas são tratadas eticamente, tendo suas decisões respeitadas e sendo protegidas de dano; enfim, há um esforço para assegurar-lhes bem-estar. Esclarece que o termo “beneficência” não deve ser confundido com atos de bondade e de caridade, pois, no documento, “beneficência é entendida num sentido mais forte, como uma obrigação”. Como formulação complementar aos atos de beneficência, inclui a máxima hipocrática “não causar dano”, à qual se soma o sentido de maximizar os possíveis benefícios e diminuir os possíveis prejuízos. A dificuldade que permanece é a seguinte: Quando é justificável buscar determinados benefícios apesar dos riscos envolvidos, e quando os benefícios devem ser abandonados por causa dos riscos? As obrigações desse princípio dizem respeito tanto aos pesquisadores e aos indivíduos, quanto à sociedade em geral.

O princípio de justiça lembra que, até o século XIX e início do século XX, o ônus de servir como sujeito de pesquisas ficava com os enfermos pobres, enquanto os benefícios derivados do progresso dos cuidados médicos se dirigiam prioritariamente aos ricos. Portanto,

⁷ Cf. RELATÓRIO BELMONT, p. 570.

a seleção de sujeitos de pesquisa necessita ser examinada a fim de evitar que algumas classes sejam selecionadas de maneira sistemática, sendo que, muito provavelmente, não se beneficiarão das aplicações subsequentes da pesquisa.⁸ Ao tratar da aplicação dos princípios, quando faz referência à capacidade de compreensão, o relatório declara:

Medidas especiais deverão ser adotadas quando a capacidade de compreensão está severamente comprometida, por exemplo, por condições de imaturidade ou deficiência mental. Cada classe de sujeitos que poderiam ser considerados incompetentes (por exemplo, adolescentes, crianças de pouca idade, pacientes mentalmente incompetentes, pacientes terminais e os que estão em coma) devem ser considerados à parte e segundo suas condições. Contudo, mesmo em se tratando dessas pessoas, o respeito exige que se lhes ofereça a oportunidade de escolher, na medida em que são capazes, se desejam ou não participar na pesquisa. As objeções dessas pessoas em não participar da pesquisa deveriam ser respeitadas, a não ser que a pesquisa lhes proporcione uma terapia a que não teriam acesso de outra forma. O respeito às pessoas também exige a permissão de autorização de terceiras partes a fim de proteger os sujeitos de qualquer dano. Tais pessoas são dessa forma respeitadas, ao serem reconhecidos seus desejos e pela utilização de terceiros para protegê-las de todo dano.⁹

Esses princípios, expostos pela primeira vez no *Belmont Report*,¹⁰ foram retomados e sistematizados por duas pessoas de correntes éticas totalmente distintas e dificilmente conciliáveis: Tom L. Beauchamp (utilitarista) e James F. Childress (deontologista). Argumentam eles que, mesmo reconhecendo a importância da fundamentação teórica, é necessário reduzir, ao máximo possível, a relevância teórica ou ética em relação ao significado próprio dos princípios, evitando fazer referência explícita a qualquer corrente, uma vez que nenhuma é completa, compreensiva e universal. Além disso, ampliando o uso e a aplicação dos princípios que até então estavam direcionados às questões

⁸ Cf. RELATÓRIO BELMONT, p. 572-573.

⁹ Idem, p. 575.

¹⁰ “La Commissione in quattro anni pubblicò sette documenti su diversi aspetti della questione (la ricerca sul feto: 1975, i detenuti: 1976, la psicoturgia: 1977, la rivelazioni sulla ricerca: 1977, I bambini: 1977, i malati mentali istituzionalizzati: 1978 e la revisione dei protocolli di ricerca: 1978. Alla fine, nel '78: The National Commission for the Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Research” (CHIODI, M. *Modelli teorici in bioetica*, p.31).

éticas suscitadas pela pesquisa com seres humanos, estendem a sua compreensão para toda a prática clínica e assistencial.¹¹

Beauchamp e Childress indicam um esquema teórico fundado sobre quatro princípios, levando o discurso a um nível explicativo mais elevado. Apresentam o princípio do respeito como respeito à autonomia; ao lado da beneficência, colocam o seu simétrico negativo, a não maleficência. Além disso, robustecem o valor público da justiça.¹²

O princípio da autonomia indica algumas regras práticas como: dizer a verdade, respeitar a *privacy*, obter o consentimento informado em contraposição ao tradicional paternalismo médico. No entanto, esse princípio comporta exceções, que vão se manifestar na relação médico-paciente. O princípio de não maleficência indica o dever de não provocar danos físicos (não matar, não provocar dor ou sofrimento), mas às vezes admite exceções (nos casos em que certas ações provocam não intencionalmente um dano; nesse sentido, dever-se-iam prever novas exceções à proibição de matar, além da legítima defesa como, por exemplo, a situação problemática na assistência ao morrer). O princípio da beneficência prescreve o dever de fazer o bem, portanto, de assistir a saúde dos pacientes (de modo conveniente, não deixando de lado quem tem necessidade de ajuda); e a utilidade indica o saldo custo-benefício (mas o útil na sua complexidade pode não coincidir com o bem individual). O princípio de justiça indica a equidade, que pode basear-se sobre critérios diversos e contrapostos (dar a cada um de modo igual, em base à necessidade, ao esforço, à contribuição, ao mérito, ao sistema de livre mercado).¹³

Beauchamp e Childress entendem a ética biomédica como uma ética aplicada, ressaltando que o específico dela é aplicar os princípios éticos gerais da prática médico-assistencial. Além disso, beneficiam-se, na obra *Principles of Biomedical Ethics*,¹⁴ da teoria de David Ross,

¹¹ Cf. CHIODI, M. *Modelli teorici in bioetica*, p. 37.

¹² Cf. FERENTE, L.T. *Dal procreare al morire*, p. 36.

¹³ Cf. D'AGOSTINO, F.; PALAZZANI, L. *Bioetica*, p. 34.

¹⁴ “L’approccio alla bioetica basato sui principi si salda inseparabilmente con i *Principles of Biomedical Ethics* di Beauchamp e Childress. Mentre ne documentano la fortuna, le reiterate edizioni del volume (1979, 1983,² 1989,³ 1994,⁴ 2001,⁵) ne rendono meno agevole la presentazione: in ogni edizione successiva, infatti, emerge l’impegno degli autori nel considerare le obiezioni più significative avanzate alla loro teoria, a volte rigettandole, altre volte recependole, apportando alla stesura precedente precisazioni e integrazioni anche sostanziali. Tra queste, di indubbio rilievo è il venir meno di un percorso deliberativo a senso unico, che andava dai

eticista inglês que, em 1930, escreveu o livro intitulado *The right and the good*, no qual fala dos deveres atuais e dos deveres *prima facie*.¹⁵ Assim, David Ross admite a existência de mais de um dever *prima facie*, ou seja, deveres *prima facie*, os quais se identificam com os princípios e com as regras morais, mas que devem buscar o equilíbrio em função das circunstâncias concretas, a fim de privilegiarem o dever emergente em cada situação como tal. O dever *prima facie* é um dever real ou atual nos diferentes casos concretos. Desse modo, é possível formular normas morais que valem sempre enquanto normas de dever moral geral, mesmo que não sejam sempre de dever atual.¹⁶

Por muitos anos, o principialismo foi a corrente bioética mais aceita e difundida. Esse sucesso é atribuído ao seu esquema claro em relação a uma ética normativa, que deve ser prática e produtiva. Em sua simplicidade e diretividade, forneceu uma linguagem para falar com um novo público, formado por médicos, enfermeiros e outros profissionais da saúde. Os princípios deram aos clínicos um vocabulário e categorias lógicas para percepções e sentimentos morais não verbalizados anteriormente, viabilizando meios no processo de compreensão das razões e da tomada de decisão na solução dos dilemas morais nos casos concretos.¹⁷ Também foi considerado o modelo mais adequado para resolver os problemas de justiça, diante dos quais a consciência moderna mostra uma particular sensibilidade. Além disso, o modelo principialista é adequado para resolver os problemas de gestão das novas tecnologias, diante das quais é necessário ter uma forte dose de imparcialidade, para que o juízo moral seja lúcido e equitativo.¹⁸

As críticas ao método principialista se direcionam à falta de uma teoria unitária na base dos princípios e a uma ausência de aprofundamento crítico sobre o significado do adjetivo “moral” que qualifica as ações.¹⁹ O motivo de os princípios serem puramente formais é o fato de que, em nenhum momento, é estabelecido o que se deve entender, do ponto de vista dos conteúdos, por autonomia, ou por justiça, ou qual é o bem e o

principi ai casi concreti, a favore di una riconosciuta interazione, da una parte, tra i giudizi che si richiamano a principi generali e, dall'altra, le generalizzazioni che sorgono sulla base dell'analisi dei casi particolari posti dall'esperienza” (P. MERLO, *I principii della bioetica*, p. 100).

¹⁵ Cf. PESSINI, L.; BARCHIFONTAINE, C. de P. de. *Problemas atuais de bioética*, p. 59.

¹⁶ Cf. FAGGIONI, M. P. *La vita nelle nostre mani*, p. 69.

¹⁷ Cf. PESSINI, L.; BARCHIFONTAINE, C. de P. de. *Problemas atuais de bioética*, p. 60.

¹⁸ Cf. FAGGIONI, M. P. *La vita nelle nostre mani*, p. 70.

¹⁹ Cf. MERLO, P. *I principii della bioetica*, p. 104.

mal para a pessoa. Isso se revela ainda mais evidente através da ausência de uma hierarquia entre os princípios que permitam resolver as situações de conflito. Além disso, nesse método manifesta-se a pobreza teórica de uma abordagem carente de uma antropologia de fundo, tornando os princípios estéreis, confusos e vagos. Querer propor deontologia e utilitarismo como teorias éticas alternativas e equivalentes na justificação dos princípios é desconsiderar a incompatibilidade teórica entre as duas teorias e demonstrar que, na impositação principialista, a prioridade é dada à formulação dos princípios, enquanto a referência à teoria ética é totalmente secundária.²⁰ Uma justificação moral, baseada sobre a coerência, é uma justificação racional formal e não substancial. Um critério de justificação exclusivamente formal não é suficiente na ética e abre a numerosas ambiguidades.²¹ Sem desconsiderar o principialismo,²² é preciso ter uma atenção especial sobre as consequências de uma bioética carente de uma antropologia de fundo, quando se perceberão os perigos da aplicação isolada de alguns dos princípios, diante de diferentes propostas, bem como sua influência na vida das pessoas com deficiência.

²⁰ Cf. FAGGIONI, M. P. *La vita nelle nostre mani*, p. 71.

²¹ “Tale ambiguità emerge in modo chiaro nella misura in cui si indaga sulla sostanza dei principi. Ne è un chiaro esempio il principio di autonomia rispetto alla determinazione del quale si riconosce che vi è uno ‘scarso accordo circa la sua natura e circa gli specifici diritti’. Anche per il principio di non maleficenza: se si dà una valenza negativa, di astensione intenzionale da azioni che arrechino danno, bisogna precisare che cosa si intende per danno, distinguere tra danni ‘banali’ e ‘seri’, danni fisici (morte, dolore, invalidità) e non anche psicosociali, o più globalmente umani. Anche nell’interpretazione della beneficenza emergono possibili fraintendimenti: beneficenza può significare fare il bene (in un contesto di etiche eterogenee il bene di chi agisce può non coincidere con il bene di chi riceve), ma significa anche utilità (ossia bilanciamento costi/benefici). Anche il principio di giustizia che in generale prescrive di trattare equamente, dando a ciascuno il suo, apre contrasti interpretativi tra giustizia formale e materiale, tra teorie utilitariste, liberiste, comunitarie o egualitarie, che aprono altrettanto irrimediabili opposizioni nell’ambito delle politiche sociali e dell’assistenza sanitaria. Il paradigma dei principi rischia dunque di fallire proprio a causa della sua rinuncia ad una giustificazione fondativa: se l’interpretazione sostanziale di ogni principio fosse condotta sino alle sue estreme conseguenze, nonostante le strategie del bilanciamento e della specificazione, si può evidenziare l’incompatibilità di alcuni principi e dunque l’incommensurabilità di talune teorie etiche; pertanto si tratta di una prospettiva che oltretutto non fornisce una guida operativa nell’ambito applicativo, esponendo i principi a fluttuanti e variabili interpretazioni” (F. D’AGOSTINO; L. PALAZZANI. *Bioetica*, p. 35).

²² Uma reflexão mais completa sobre o principialismo pode ser encontrada em: VENDEMIATI, A. *La specificità bio-etica*, p. 17-56. ARAMINI, M. *Introduzione alla bioetica*, p. 13-24.

2 Contratualismo

Derivado do contratualismo clássico, elaborado por Th. Hobbes (1588-1679), J. Locke (1632-1704) e J.-J. Rousseau (1712-1778), o neocontratualismo é uma teoria explicitamente deontológica que reconhece as razões últimas do dever ser no acordo convencional, estipulado entre os diversos indivíduos que fazem parte de uma comunidade. Os juízos morais não são deduzidos dos juízos de fato, mas se fundamentam sobre o acordo dos indivíduos, sobre um ato de vontade dos indivíduos que exprimem um consenso. O consenso sobre seus valores e normas vem justificado procedimentalmente, imaginando, de acordo com o particular contratualismo de Kant (1724-1804), uma situação originária neutra, na qual os indivíduos adotam determinadas regras de escolha racional.²³

Um dos representantes do modelo contratualista,²⁴ que desperta grande polêmica no debate bioético, é o filósofo Hugo Tristram Engelhardt.²⁵ Em sua teoria da bioética da autonomia,²⁶ exposta na obra *Fundamentos da Bioética*,²⁷ procura desenvolver uma moral pública mínima, aceita por todos. Um dos elementos que mais impressiona na obra de Engelhardt é o fato de fundamentar sua reflexão em torno de uma referida moralidade secular geral. Esta, por sua vez, reconhece a categoria de pessoa somente em agentes morais que possuem

²³ Cf. FAGGIONI, M. P. *La vita nelle nostre mani*, p. 75.

²⁴ Cf. SGRECCIA, E. *Manuale di bioetica*, p. 68.

²⁵ “A Hugo Tristram Engelhardt va riconosciuto un duplice ruolo: promotore culturale di un approfondito confronto della filosofia con la medicina e divulgatore di successo di un approccio alla bioetica di natura “contrattuale”. Subentrato nel 1984 a Edmund Pellegrino nella direzione della rivista *Journal of Medicine and Philosophy*, ha contribuito a promuovere un’ esplorazione sistematica di vari aspetti delle cure sanitarie rilevanti per la filosofia. Anche tramite la collana *Philosophy and Medicine* dell’ editore Kluwer – che Engelhardt dirige fin della fondazione nel 1975 – ha incrementato la riflessione filosofica contemporanea applicata alla medicina. [...] In un’ epoca di incertezza, la bioetica ha il compito di offrire la possibilità di condurre discussioni aperte, pacifiche, tra gruppi in disaccordo. Si presenta come la lingua franca di un mondo che, pur senza possedere una concezione etica comune, vuol risolvere pacificamente i conflitti che crescono attorno alla salute e alle cure sanitarie. La speranza è la soluzione tramite accordo. Il mondo morale può essere costruito con la libera volontà, anche se non sulla base di solidi argomenti razionali aventi contenuto morale. Questa è l’ essenza del ‘contrattualismo’ proposto da Engelhardt come base per la bioetica” (SPINSANTI, S. Engelhardt, Hugo Tristram, p. 3405-3406).

²⁶ Cf. CHIODI, M. *Modelli teorici in bioetica*, p. 46.

²⁷ ENGELHARDT JR, H. T. *Fundamentos da bioética*. Loyola, São Paulo, 1998.

racionalidade moral no sentido de serem capazes de apreciar o fato de que as ações podem estar vinculadas a um sentido de merecimento de acusação ou merecimento de elogio. Engelhardt segue argumentando que o agente, para ser uma entidade com a qual podemos, em princípio, resolver ou deixar de resolver uma controvérsia moral, precisa ser capaz de compreender que as decisões podem ser moralmente consideradas. No mesmo parágrafo, o autor argumenta que, desse modo, é possível que as pessoas possam resolver controvérsias morais, mesmo sem serem amigas morais ou metafísicas, introduzindo a categoria de estranhos morais, enquanto discordam na essência da vida moral. Desse modo, propõe a possibilidade de serem estabelecidas condições e outros acordos, de maneira que a ciência mereça atenção como um meio de resolver, intersubjetivamente, as disputas empíricas, sem acordo metafísico de nível profundo. “Este conceito de pessoa (assim como da competência moral) é definido na prática de estranhos morais que resolvem controvérsias morais por acordo, dando ou negando permissão moralmente impositiva”.²⁸

Insistindo na ideia de que pessoas são entidades racionais autoconscientes, como conhecedores e não como entidades puramente causadas, o mesmo teórico reconhece os direitos seculares de tolerância, uma vez que podem negar permissão ou resolver controvérsias morais por meio de acordo. Visto que a textura da cooperação impositiva entre estranhos morais depende de acordo, e os agentes morais podem discordar, os mesmos não podem ser usados sem sua permissão. Assim, Engelhardt afirma categoricamente: “Essa preocupação moral, deve-se observar, tem seu foco não nos humanos, mas nas pessoas. O fato de uma entidade pertencer a uma espécie particular não é importante em termos morais seculares gerais, a menos que essa pertença resulte no fato de essa entidade ser, realmente, um agente moral competente”.²⁹ Partindo do pressuposto de que nem todas as pessoas precisam ser humanas, fazendo referência aos anjos e às especulações de ficção científica a respeito de entidades autoconscientes e racionais de outros planetas, Engelhardt mais uma vez afirma categoricamente: “O que distingue as pessoas é a sua capacidade de autoconsciência, racionalidade e preocupação com o merecimento de acusação e elogio”.³⁰ Partindo dessa lógica, refere que

²⁸ ENGELHARDT JR, H. T. *Fundamentos da bioética*, p. 170.

²⁹ *Ibidem*, p. 173.

³⁰ *Ibidem*, p. 174.

nem todos os seres humanos são autoconscientes, racionais e capazes de conceber a possibilidade de acusar e elogiar. Assim ele deduz:

Os fetos, os bebês, os deficientes mentais e aqueles que se encontram em coma, sem possibilidade de recuperação, são humanos, mas não pessoas. São membros da espécie humana, mas não desfrutam, por si mesmos, uma posição na comunidade moral secular. Essas entidades não podem acusar nem elogiar, nem são dignas de acusação ou de elogio; não podem fazer promessas, entrar em contratos ou chegar a um acordo de beneficência. Não são participantes principais na realização moral secular. Só as pessoas têm essa condição.³¹

Para fazer uma distinção entre pessoas e humanos (ou membros da espécie humana), Engelhardt afirma que a autoconsciência, a racionalidade, o sentido moral e a liberdade são as quatro características que identificam as entidades capazes de dar permissão. Essa distinção drástica entre pessoas e humanos reduz a dignidade da pessoa humana ao consentimento livre e informado, ou seja, reduz, na assim intitulada moralidade secular, o respeito mútuo e sua aplicação apenas às criaturas capazes de entrar em tal prática.³²

O mesmo autor, valendo-se da premissa de que “a moralidade da autonomia é a moralidade das pessoas”,³³ de modo muito direto, explicita as consequências de tal raciocínio, reduzindo toda e qualquer noção de autonomia à capacidade de exercício da razão; ainda mais, declara que, por esse motivo “não faz sentido, em termos seculares gerais, falar em respeitar a autonomia de fetos, de bebês ou de deficientes mentais, que nunca foram racionais. Não existe autonomia a enfrentar”.³⁴ Em nota de rodapé, referente a essa citação, Engelhardt exemplifica que não faz sentido usar o argumento do consentimento para opor-se à permissão do uso de fetos e crianças em experiências, pois isso suporia que elas possam ser objeto desse respeito. Também refere que a oposição ao uso de crianças em pesquisas que não visem a seu próprio benefício, com o argumento de que esses indivíduos estariam sendo usados contra a

³¹ ENGELHARDT JR, H. T. *Fundamentos da bioética*, p. 174.

³² “Ancora, si deve sottolineare che la razionalità della teoria bioetica di Engelhardt è assai debole: questa ragione è sempre più *estranea* al soggetto, si limita a stabilire procedure in grado di permettere la convivenza pacifica, evitando il ricorso alla forza, entro i limiti del rispetto o del permesso accordato all’*autonomia* dei singoli agenti morali o persone” (CHIODI, M. *Modelli teorici in bioetica*, p. 56).

³³ ENGELHARDT JR, H. T. *Fundamentos da bioética*, p. 174.

³⁴ *Ibidem*, p. 174-175.

própria vontade, não se justifica, pois não existe vontade a respeitar no caso dos bebês, uma vez que eles ainda não desenvolveram esta capacidade.

Como podemos ver, também aqui Engelhardt compreende vontade como ato deliberado no exercício pleno da razão, restringindo o conceito ao âmbito da autoconsciência manifesta. Chama atenção o modo drástico com o qual Engelhardt expressa sua compreensão sobre o estar dentro ou fora do “sacrário interior da moralidade secular”,³⁵ usando uma linguagem religiosa para expressar uma ideia em que os valores da religião são totalmente neutralizados. Ainda insistindo na distinção entre o fato de pertencer à espécie *homo sapiens* como tal e o fato de ser pessoa, Engelhardt enfatiza as “consequências no modo como uma bioética secular tratará a vida humana pessoal *versus* a mera vida biologicamente humana”. Diante das afirmações categóricas de Engelhardt, percebe-se que tratar de questões de bioética significa perguntar-se, primeiramente, qual o conceito de pessoa que antecede o discurso realizado.

O mundo da moralidade secular geral é bem diferente daquilo que muitos acham ou esperam que seja. Demanda uma reavaliação fundamental daquilo que os estranhos morais podem compartilhar como julgamentos morais, em relação à condição dos fetos, dos bebês, das pessoas de profundo retardamento mental e daqueles que sofrem de severos prejuízos cerebrais. As implicações totais da moralidade secular nesta área ainda precisam ser entendidas em política de assistência à saúde, e, se forem, levarão a uma separação ainda maior da tradicional moralidade judaico-cristã e da bioética que ela sustenta.³⁶

Mais uma vez, partindo da redução do conceito de pessoa à capacidade de dar permissão e transmitir autoridade, o citado autor defende o agir impositivamente através da colaboração moral, colocando as pessoas como fundamento de sua textura moral secular. Assim, o fato de os pacientes adultos competentes poderem definir seus próprios interesses, em seus próprios termos, dá-lhes o direito de decidir, por si mesmos, a ordenação e os custos de benefícios que desejam considerar seriamente para sua própria vida, inclusive os riscos que estão dispostos a correr. Desse modo, fica claro que a única instância de

³⁵ ENGELHARDT JR, H. T. *Fundamentos da bioética*, p. 175.

³⁶ *Ibidem*, p. 175-176.

respeito frente aos acordos é o exercício da capacidade de autonomia pessoal, entendido como autoconsciência, relativizando qualquer outra possibilidade de defesa da dignidade humana. A esse respeito, assim se refere Engelhardt:

Nesse sentido, os indivíduos são capazes de se autolegislar. Este não é o caso dos bebês, dos deficientes mentais e de outros indivíduos que não podem determinar por si mesmos sua própria hierarquia de custos e benefícios. Outros precisam tomar por eles essas decisões. Como as decisões dependem do sentido moral daquele que decide, e como não existe um único sentido moral unívoco para entregar em termos seculares gerais uma única hierarquia impositiva de custos e benefícios, estes seres terão impostas sobre os seus destinos as decisões particulares de outros indivíduos ou comunidades de indivíduos. Tanto a moralidade do respeito mútuo como a do bem-estar e da solidariedade mútua são indissolúvelmente centradas na pessoa.³⁷

Um dos temas controvertidos nas discussões de bioética, abordado por Engelhardt, é a linguagem da potencialidade, que o autor denomina como enganadora. Esse alerta merece ser considerado, pois, de fato, muitas vezes, ingenuamente, usa-se o discurso da potencialidade para fundamentar um argumento, colocando em jogo toda uma reflexão muito mais ampla e profunda, correndo o risco de ter uma tese desmontada por um conceito mal usado. A observação de Engelhardt é provocatória; no entanto, ajuda a compreender que, quando se diz que os fetos são pessoas em potencial, corre-se o risco de ser rebatido pela tese de que os fetos não são pessoas de fato, mas apenas lhes pode ser atribuído um certo valor de probabilidade. Dessa reflexão, Engelhardt deduz que, se os fetos são apenas pessoas em potencial, eles não têm os direitos das pessoas. Como Engelhardt insiste na ideia de que existe uma obrigação, por moralidade secular geral, de respeitar tão somente as pessoas, não se deduz que sejamos obrigados a aumentar o número de entidades em relação às quais existem obrigações.³⁸ Com esse argumento, podemos ler no livro de Engelhardt:

Também poderíamos concluir que os deficientes físicos e mentais criariam obrigações morais particularmente severas, que seria melhor evitar. Nessas circunstâncias, poderíamos decidir impedir

³⁷ ENGELHARDT JR, H. T. *Fundamentos da bioética*, p. 177.

³⁸ Cf. ENGELHARDT JR, H. T. *Fundamentos da bioética*, p. 179-180.

que essas obrigações viessem à tona, recorrendo ao aborto. O fato de os zigos, os embriões ou os fetos serem humanos, e não símios ou caninos, teria importância, em moralidade secular geral, principalmente em termos de nosso interesse em ter mais humanos do que mais indivíduos de uma espécie diferente. Podemos de fato imaginar circunstâncias nas quais as pessoas se alegrariam muito quanto à grande possibilidade de um embrião de algum pássaro em extinção poder sobreviver, mas não apreciar a possibilidade de um embrião humano sobreviver (por exemplo um embrião que levasse ao nascimento de uma criança severamente deformada).³⁹

Como se pode perceber, as consequências da moralidade secular geral, em relação à possibilidade de ter de assumir obrigações morais com pessoas com deficiência física e mental, segundo Engelhardt, sugerem claramente que seria melhor impedir que essas obrigações viessem à tona; assim, recorrendo ao aborto, o problema seria eliminado antes que ele se tornasse uma obrigação.

É interessante observar como as pessoas com deficiência, quer física, quer mental, são consideradas, indiscriminadamente, como possibilidade de se tornarem fonte de obrigações morais severas; portanto, sua eliminação precoce seria uma solução para liberar a sociedade de suas prováveis obrigações. Nem sequer existe espaço para cogitar a possibilidade de que pessoas com deficiência física, que gozam de plena capacidade de autoconsciência, possam vir a contribuir, sensivelmente, em uma sociedade, e que esta esteja organizada para integrá-las ou para favorecer sua inserção. Também são desconsiderados os inúmeros exemplos de pessoas que, mesmo com limitações físicas, são destaque na história da humanidade. Mesmo em condições desfavoráveis, foram capazes de colocar suas habilidades a serviço da sociedade, dando uma contribuição notável.

Na citação anterior, ficam explícitas as consequências de uma mentalidade que separa, tão drasticamente, os diversos estágios do desenvolvimento do ser humano vivente. O autor reduz o conceito de pessoa ao ponto de valorizar mais um embrião de um pássaro em extinção do que o embrião humano que possa levar ao nascimento de uma criança severamente deformada.

Na afirmação seguinte, Engelhardt retorna à avaliação fundada no desprezo em relação à possibilidade de criar uma criança com

³⁹ ENGELHARDT JR, H. T. *Fundamentos da bioética*, p. 180.

deficiência, citando diretamente a situação da criança com síndrome de Down: “Se o zigoto tem séria deficiência no cromossomo 21, não só os pais e as pessoas mais chegadas a eles o desprezarão, como também a sociedade, que precisará participar nos custos de criar uma criança defeituosa, se a gravidez não for interrompida”.⁴⁰ Engelhardt chega ao ponto de considerar que a moral secular geral determina que evitar o nascimento de uma criança com síndrome de Down significa garantir um bem perseguido. Diante dessa afirmação, chega ao cúmulo de avaliar a prevalência do referido “bem perseguido” com a morte do embrião humano, comparado ao conseqüente “mal” da dor causada ao organismo animal (pois ainda está no estágio tão somente animal), uma vez que o mesmo, provavelmente, sofreria menos que um mamífero adulto.

A capacidade dos fetos não dá indicação de que eles se aproximam da capacidade de sofrimento dos mamíferos adultos. Como conseqüência, nossas obrigações morais seculares gerais são simplesmente de garantir que o bem perseguido, como evitar o nascimento de uma criança com síndrome de Down, tem maior peso que o mal da dor causada ao organismo animal que vai ser morto. O mal do aborto não pode ser mais apreciado em termos seculares gerais.⁴¹

Esse modo de raciocinar, além de apresentar o aborto como solução para impedir que crianças com a síndrome de Down venham a nascer, revela uma tomada de posição autoritária e infundada frente às pessoas com essa síndrome. Considere-se que, quando superada grande parte do preconceito e da discriminação, muitas crianças com trissomia 21, devidamente assistidas, desenvolvem, ao longo da vida, capacidades de interação com a sociedade, assumindo papéis e funções que requerem responsabilidade. Então, muitas vezes, são reconhecidas e elogiadas, até com maior destaque que outras pessoas que não sofrem da mesma síndrome, mas que, em nome da liberdade e da autonomia, provocam custos econômicos e sociais muito mais elevados.

No entanto, Engelhardt propõe um modo de defender alguns direitos para entidades que não são pessoas, no sentido estrito da moral geral secular (como bebês, deficientes mentais e pessoas seriamente senis). Ou seja, propõe que se faça uso de certas práticas sociais que justifiquem um papel especial, em termos de importância, para as pessoas de uma

⁴⁰ ENGELHARDT JR, H. T. *Fundamentos da bioética*, p. 181.

⁴¹ *Ibidem*, p. 182.

comunidade particular, o que pode ser chamado de “ser uma pessoa para consideração social”.⁴² Assim, passa a fazer referência, para além do sentido estrito de pessoas como agentes morais, a um sentido social de pessoas justificado em termos de várias considerações de utilidade.⁴³

Como a atribuição de parte das condições de pessoa como papel social, com base nessas preocupações, precisa ser justificada em termos de consequentes considerações, as justificações serão um tanto diferentes, dependendo de a prática dizer respeito a 1) seres humanos que no passado eram pessoas no sentido estrito (por exemplo, indivíduos que agora sofrem do mal de Alzheimer em estágio avançado); 2) seres humanos que provavelmente se tornarão pessoas e entraram em um papel social que lhes dá condição social especial (por exemplo, os bebês); e 3) os seres humanos que não se tornaram, e jamais se tornarão, pessoas no sentido estrito da expressão (por exemplo, os deficientes mentais).⁴⁴

Assim, de acordo com Engelhardt, primeiro e acima de tudo, as pessoas possuem um direito moral secular geral, isto é, bases morais seculares para a não imposição de indevidos encargos financeiros e psicológicos sobre aqueles que são pessoas no sentido estrito. Isso faz com que seja necessário considerar a posição moral da família como livre associação de pessoas que têm o direito de julgar de acordo com aqueles membros que não são pessoas no sentido estrito. “Obrigiar os pais a tratar um recém-nascido muito deficiente pode ser, de fato, uma imposição pela força e sem justificativa de uma visão particular de beneficência”.⁴⁵

Engelhardt observa “que os recém-nascidos deficientes nos colocaram diante de umas das muitas implicações de uma moralidade secular sem essência”.⁴⁶ Diante disso, começa a fazer referência a entidades que precisam ter uma posição atenuada e especial como pessoas sociais, por meio da qual possuem direitos, mas não responsabilidades, desfrutando de uma posição moral que impõe ainda menos obrigações morais seculares gerais. Desse modo, faz uma distinção entre o sentido estrito e os vários sentidos sociais das pessoas que vão restringindo os direitos das entidades à medida que lhes são atribuídos. Assim, apresenta,

⁴² ENGELHARDT JR, H. T. *Fundamentos da bioética*, p. 186.

⁴³ Cf. *Ibidem*, p. 187.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 188.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 189.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 190.

para a moralidade secular geral e para a sua bioética, as controvertidas fragmentações do conceito de pessoa, transcritas a seguir conforme se encontram no *Manual de bioética*:

Existe um sentido da pessoa como agente moral, que chamei de pessoa no sentido estrito (poderíamos chamá-la de pessoa 1), em contraste com um sentido social de pessoa a quem quase todos os direitos das pessoas estritas são atribuídos, como é o caso das crianças pequenas (pessoa 2). Um sentido social de pessoa também é atribuído a indivíduos que não são mais mas já foram pessoas, e ainda são capazes de algumas interações mínimas (pessoa 3). Um sentido social de pessoa é dado àqueles muito severa e profundamente retardados e dementes, que nunca foram e nunca serão pessoas no sentido estrito (pessoa 4). Alguns podem também atribuir um sentido social de pessoa a determinados humanos severamente prejudicados (isto é, os humanos severa e permanentemente comatosos), que não podem interagir sequer em mínimos papéis sociais (pessoa 5). Temos aí uma fragmentação da aparentemente unitária noção de humanos como pessoas ou agentes morais.⁴⁷

Convém observar que Engelhardt justifica essas conclusões não como um ataque contra aqueles que não são pessoas no sentido estrito, mas apenas como as próprias circunstâncias que refletem os limites do raciocínio filosófico secular. Somente através de acordos formais ou informais particulares poderia ser apresentada uma tentativa de explicar a posição moral que se encontra nas tradições morais seculares predominantes no ocidente, cujo objetivo é proporcionar as mais firmes bases, em termos de argumentos seculares gerais, para a reivindicação de direitos dos humanos.⁴⁸

Convém observar também a insistência de Engelhardt em dizer que, para a moral secular geral, as pessoas com deficiência são um problema que deve ser eliminado já antes do nascimento. No sexto capítulo do seu livro, novamente retoma o tema com o subtítulo: “permitindo a morte de recém-nascidos defeituosos”.⁴⁹ Assim, deixa claro que, no caso de recém-nascidos gravemente deficientes, seria recomendada a suspensão do tratamento. Fazendo referência ao princípio de beneficência, cita exemplos concretos do sistema de saúde norte-americano, mencionando a quantidade e qualidade de vida; afronta o problema da legalidade

⁴⁷ ENGELHARDT JR, H. T. *Fundamentos da bioética*, p. 190.

⁴⁸ Cf. *Ibidem*, p. 191.

⁴⁹ Cf. *Ibidem*, p. 322-330.

dianete do argumento da discriminação dianete da *Lei dos Americanos Deficientes*.

Dianete da argumentação de Engelhardt, constata-se que a presença das pessoas com deficiência é motivo de constante reflexão, pois, mesmo na tentativa de negar-lhes o direito de serem pessoas, o discurso é retomado, pois trata-se de uma presença concreta dianete da qual é impossível ser indiferente. A maneira como Engelhardt apresenta a moral secular geral também requer uma reflexão crítica, sendo um desafio para retomar alguns aspectos do seu discurso.

O conceito de pessoa, que constitui o principal fundamento da bioética secular, certamente não é congruente com muitas das intuições difundidas sobre o que significa ser pessoa e sobre quais são as fronteiras das classes de pessoas. Em particular, tal conceito é problemático na medida em que exclui radicalmente recém-nascidos e pessoas com deficiência mental, colocando em jogo problemas ligados aos direitos humanos. Assim, por extensão, fere o caráter incondicionado da dignidade de todos os seres humanos, de modo especial dos que estão em situação de vulnerabilidade.⁵⁰ Nem mesmo Engelhardt consegue apresentar argumentos que possam sustentar a aplicação do conceito de pessoa somente aos agentes morais atuais, que de fato são capazes de dar ou negar seu consenso a certas práticas.

Uma vez que a bioética secular geral apresenta um elemento de tão forte contingência como único ponto de partida nas suas premissas, não se torna uma alternativa dianete da violência, mas se apresenta de uma outra forma muito mais sutil e velada, violentando a dignidade da pessoa de modo selvagem. Também deve ser considerado que o fato de um indivíduo, dentro de um processo decisional, tolerar algumas condições, não significa, necessariamente, que estas não comportem

⁵⁰ “L’etica è profondamente coinvolta nelle situazioni di handicap, che fanno emergere problemi legati ai diritti dell’essere umano, alla sua libertà, alla sua responsabilità e alla sua esistenza in quanto persona. Come considerare chi è toccato da una disabilità e dipende dagli altri? Se un soggetto è definito tramite la sua capacità de autonomia, si può rifiutare la qualità di persona a chi è affetto, per esempio, da un gravissimo ritardo mentale? Rispondendo affermativamente, H. Tristram Engelhardt invita in modo esplicito a privare del diritto al rispetto i nostri simili che hanno più bisogno della nostra sollecitudine. Secondo questo bioetico nordamericano, esistono degli *human non persons* a cui non dobbiamo lo stesso rispetto tributato agli altri. In tal modo, rimette in discussione il carattere incondizionato della dignità di tutti gli esseri umani e in particolare di quelli più vulnerabili, che, secondo l’etica, devono ricevere una particolare cura” (GARDOU, C. *Diversità, vulnerabilità e handicap*, p. 116).

alguma injustiça, ou que esteja, efetivamente, garantido o respeito à sua pessoa. Engelhardt subestima muito os elementos de coerção implícita e, inevitavelmente, associados às condições estruturais, como diferenças de tipo econômico, cultural e informativo.⁵¹

A perspectiva *personalista*, desenvolvida por Engelhardt, é claramente carregada de um radical dualismo na conceituação de pessoa. Em vez de constituir uma concepção pós-moderna, a pessoa representa o vértice de uma posição moderna que, mesmo admitindo o materialismo, continua, a seu modo, prisioneira da alternativa dualista. Ainda que a mente derive tão somente da matéria, mesmo não sendo mais do que expressão de um princípio transcendente de natureza espiritual, esta contém em si, por inteiro, a identidade pessoal, ao ponto de desqualificar, totalmente, a dimensão corpórea. Essa mistura de *monismo materialista* e *espiritualismo personalista* parece ser difícil de ser reconciliada com a fenomenologia da vida pessoal, pois não se pode dizer que a experiência vivida da corporeidade não tenha nada de relevante na ordem da constituição da identidade pessoal. Assim, a vida da pessoa, conforme a proposta *personalista* de Engelhardt, é totalmente separável da vida biológica.⁵²

Engelhardt parece atribuir valor universal e normativo às situações específicas dos Estados Unidos da América e, em particular, do Texas, estado onde reside. Lá, o modo de vida, muitas vezes, representa uma fonte relevante da própria inspiração filosófica. Que tal situação não possa ser universalizada é evidente pelo fato de que o conjunto de valores e de práticas sobre as quais as sociedades ocidentais encontram acordos substanciais é significativamente superior àquilo que a descrição de Engelhardt autoriza a pensar.

Engelhardt eleva a condições universais de relações sociais alguns elementos do *ethos* da sua comunidade, como o individualismo radical, a presunção de relações sociais conflitantes e a desconfiança nos mecanismos de regulação estatal das controvérsias. É muito discutível que tais elementos possam se tornar plausíveis ou relevantes no interno de contextos sociais diversos. Existem elementos diferenciados de valores e práticas de relações sociais de solidariedade, com maior força ainda, nas sociedades europeias contemporâneas e, até mesmo, se considerarmos outras regiões dos Estados Unidos. Estabelecer, como

⁵¹ Cf. REICHLIN, M. *Etica della vita*, p. 29.

⁵² Cf. *Ibidem*, p. 36-37.

valor universal de uma moral secular geral, a visão de mundo de uma minoria também passa a ser uma decisão autoritária, de violência e de intolerância para com as outras comunidades morais.⁵³ Aquilo que parece uma solução passa a ser uma forma velada e maquiada de injustiça, às vezes mais agressiva ainda para reproduzir a violência originária.⁵⁴ A bioética não pode limitar-se a reproduzir ou justificar o conjunto de leis de uma sociedade, mas deve promover um pacto com a vida, sustentado por uma profunda ligação moral com o outro e com os outros.⁵⁵

Se nenhuma ética filosófica está em condições de exprimir, integralmente, o conteúdo moral de uma tradição religiosa particular (ou de outras experiências culturais que elaborem uma concepção completa do sentido da vida humana), com maior razão parece impossível que os mais restritos princípios de uma ética pública forneçam uma orientação suficiente para as escolhas individuais sobre o nascer e o morrer. Decisões desse tipo trazem, necessariamente, em causa, visões complexas da vida boa, as quais se encontram, adequadamente, articuladas somente ao interno de prospectivas morais particulares. A absoluta dicotomia entre sociedade e comunidade, que radicaliza a clássica distinção liberal entre esfera pública e esfera privada, termina, porém, com o privar de qualquer conteúdo moral substantivo o pacto mais geral que liga os indivíduos e as comunidades nas quais estes se reconhecem.⁵⁶

⁵³ Cf. REICHLIN, M. *Etica della vita*, p. 32.

⁵⁴ “A quale visione del mondo e della giustizia possono essere riportate queste dottrine? Se facciamo riferimento a una distinzione utilizzata dai bioeticisti a cui stiamo facendo riferimento, quella tra *sacralità e qualità della vita*, potremmo concludere che queste categorie ci conducono oggettivamente verso un orizzonte di pensiero non lontano da quello che dilagò nella Germania nazista subito dopo la presa di potere di Hitler, quando si negò ogni speranza alle vite *prive di valore vitale*, le c.d. *lebensunwerte Leben*, secondo l’espressione del titolo del celebre libro di Binding e Hoche, che fornì l’avallo teorico alla politica a favore dell’eutanasia dei malati e dei minorati mentali” (D’AGOSTINO, F. *Il diritto di fronte alla disabilità mentale*, p. 200).

⁵⁵ “Infine, possiamo notare che la bioetica americana, a livello di sapere riflesso, non fa che evidenziare la più radicale deriva *pratica*, di costume, già all’opera nell’*ethos* contemporaneo post-moderno. La deriva è quella di una coscienza personale che aspira all’autonomia e alla realizzazione, ma che è insieme frammentata, emotivamente fragile e sempre più incerta circa il suo vortice di un *nichilismo* pratico che mentre la lascia apparentemente libera di volere e fare tutto, in realtà le sottrae quel ‘patto con la vita’ ove le si dischiude un bene che meriti di essere voluto. In sintesi, si può affermare che l’etica contrattualistica altro non è se non la proposta di un’etica pubblica, o addirittura semplicemente di un ‘diritto’, peraltro sullo sfondo di un’accentuata separazione tra morale e diritto” (CHIODI, M. *Modelli teorici in bioetica*, p. 57).

⁵⁶ Cf. REICHLIN, M. *Etica della vita*, p. 31.

O modelo de Engelhardt teve uma ampla ressonância no debate bioético e biojurídico. Por isso, é preciso fazer um aprofundamento que ajude a clarear a base teórico-filosófica geral sobre a qual esse autor constrói sua teoria normativa referente à pessoa, para que se possa fazer uma crítica acurada do seu modelo bioético.⁵⁷ Como consequências concretas, constata-se que as pessoas com deficiência,⁵⁸ de modo especial as incapazes de autonomia e de vida mental mínima, não gozam de nenhuma tutela ou direito.⁵⁹ Engelhardt apresenta uma visão completamente liberalista, na qual o fato de o mais forte levar vantagem sobre os outros não constitui uma vergonha, mas passa a ser uma virtude.⁶⁰ Uma leitura crítica da proposta engelhardtiana ajuda a compreender que devem ser buscadas alternativas para superar a ideia de que tantos, pela sua fragilidade, não têm a possibilidade de autodeterminar-se e que sejam reduzidos ao patamar de coisa, de meros instrumentos submetidos à disposição dos mais fortes.⁶¹

3 Utilitarismo

A história do utilitarismo é muito complexa e articulada,⁶² permitindo incluir, dentro dessa corrente, um bom número de estudiosos da bioética

⁵⁷ Cf. PALAZZANI, L. *Il concetto di persona*, p. 170-210.

⁵⁸ “Engelhardt [...] nega qualunque tipo di protezione sociale agli handicappati e qualunque diritto all’assistenza sanitaria” (VENDEMIATI, A. *La specificità bio-etica*, p. 107).

⁵⁹ “Da tutto ciò consegue che la vita umana biologica incapace di autonomia e di vita mentale minima non gode di alcuna tutela per cui si giustificano: interventi sperimentali su embrioni umani; l’eutanasia passiva, anche senza consenso, con la cessazione di ogni trattamento su individui in coma e cerebrolesi gravi completi; l’aborto e l’infanticidio con il solo diritto a non soffrire poiché è la madre che assegna valore positivo o negativo al feto e all’infante. Anzi, l’eventuale decisione della madre di non abortire deve fare attenzione a non danneggiare le future persone che possono diventare se avessero gravi malformazioni e patologie incurabili. Relativamente agli adulti umani normali, invece, essendo agenti morali, hanno la facoltà di decidere cosa sia meglio per loro nel rispetto della reciproca autonomia, per cui: è sempre lecito un intervento biomedico purché ci sia consenso esplicito, è lecita sia la fecondazione artificiale senza alcuna regola sia l’eutanasia attiva sia la sperimentazione, purché il soggetto sia consenziente”, CORBELLA, C. *Modelli antropologici della bioetica*, p. 47.

⁶⁰ Cf. ZUCCARO, C. *Bioetica e valori nel postmoderno*, p. 48-89.

⁶¹ Cf. ZEPPEGNO, G. *Bioetica*, p. 83-113.

⁶² Cf. CREMASCHI, S. *Utilitarismo*, p. 11951-11958.

ou da ética aplicada.⁶³ O utilitarismo fundamenta a justificação da norma ética na maximização do bem-estar e na minimização do sofrimento. Em uma das formas de utilitarismo, o bem se identifica com o prazer imediato consequente para o maior número de indivíduos. Em outra forma, a justificação moral passa da avaliação das consequências imediatas do ato às regras e aos princípios de ações, aos quais a efetivação se revela socialmente mais útil. Essa segunda forma de utilitarismo não parte da consideração dos indivíduos de modo a alargar-se, posteriormente, na coletividade, mas parte da consideração do bem social, podendo assim passar do plano meramente empírico ao mais propriamente prescritivo.⁶⁴

Um dos representantes mais polêmicos do utilitarismo, na área da bioética, é Peter Singer.⁶⁵ Na segunda edição do livro *Ética Prática*,⁶⁶ apresenta sua teoria fundada numa posição francamente utilitária. “Difere do utilitarismo clássico pelo fato de *melhores consequências* ser compreendido como o significado de algo que, examinadas todas as alternativas, favorece os interesses dos que são afetados, e não como algo que simplesmente aumenta o prazer e diminui o sofrimento”.⁶⁷ Já na introdução da obra, Singer relata os motivos que o levaram a uma série de reflexões sobre as reações que suas opiniões causaram nos países de língua alemã, impelindo-o a revisar o modo de apresentar suas posições, apesar de não abrir mão de suas ideias. Também chama atenção o relato que Singer faz, no apêndice do seu livro, descrevendo como as questões relacionadas à eutanásia e à questão de que a vida humana pode ser tão miserável a ponto de não valer a pena de ser vivida. Essas questões levaram-no a ser silenciado na Alemanha, na Áustria e na Suíça.

⁶³ Cf. CHIODI, M. *Modelli teorici in bioetica*, p. 37.

⁶⁴ Cf. FAGGIONI, M. P. *La vita nelle nostre mani*, p. 74.

⁶⁵ “Singer, Peter Albert David. – Muovendosi nel quadro dell’utilitarismo benthamiano, ripensato alla luce del prescrittivismo universalistico di Richard Hare, Singer ritiene che sono le conseguenze di un’azione a determinare se essa sia giusta o sbagliata e che, in particolare, essa sia giusta se causa minor dolore e maggior piacere rispetto a ogni altra alternativa disponibile a tutti gli esseri senziente che vi sono coinvolti. Su tali presupposti teorici, viene enunciata una filosofia libertaria, contrassegnata dalla fine della discriminazione contro gli animali in quanto basata su un criterio – la specie – ritenuto non meno arbitrario della razza e del sesso” (BATTAGLIA, L. Singer, p. 10674).

⁶⁶ SINGER, P. *Ética prática*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 22.

Outro argumento que o autor apresenta é a violação do “tabu que envolve a comparação do valor da vida humana com vidas não humanas”.⁶⁸ Entretanto, o objetivo do presente artigo não é analisar toda teoria do autor, mas considerar apenas aspectos que estão mais diretamente relacionados às pessoas com deficiência. Por isso, serão abordadas questões que não podem passar despercebidas e que demonstram as consequências de tal antropologia de fundo.

Para complementar o que o próprio autor destaca na introdução de sua obra, no segundo capítulo, ele acrescenta uma nota conclusiva sobre igualdade e deficiência. Afirma, então, que uma das maneiras mais claras de perceber a irrelevância do QI ou de aptidões específicas, diante do princípio moral da igualdade, é proceder a um exame da situação das pessoas com deficiências, tanto físicas quanto intelectuais. Diante da reflexão sobre o modo como tais pessoas devem ser tratadas, não se coloca o argumento de elas serem ou não tão capazes quanto às pessoas sem deficiência. Assim, Singer segue fazendo uma reflexão lógica sobre a necessidade de, em determinadas situações, as deficiências significarem uma ocasião para que essas pessoas mereçam um tratamento diferente do que se dispensa aos outros; isso não quer dizer que os interesses dessas pessoas devam ser tratados com menos consideração do que os interesses de quem quer que seja.⁶⁹

Singer recorda ainda que, durante séculos, os deficientes estiveram submetidos a preconceitos. Argumenta que talvez a confusão entre igualdade factual e igualdade moral seja a causa de se ter demorado tanto tempo para começar a refletir sobre a injustiça que tem sido cometida contra os deficientes e a considerá-los como um grupo desfavorecido.⁷⁰

Através da defesa do princípio de igual consideração de interesses, o mesmo autor refuta a discriminação, afirmando ser justificável gastar mais com os deficientes do que se gasta com os outros. Percebe-se, assim, que Singer, imediatamente, começa a se defender de argumentações que apontam a contradição interna entre esse reconhecimento dos deficientes como grupo, que tem estado sujeito a uma discriminação injustificável, e os argumentos de defesa do aborto e do infanticídio, de modo especial, em caso de feto ou bebê com uma grave deficiência. Propõe, como razão

⁶⁸ SINGER, P. *Ética prática*, p. 3.

⁶⁹ Cf. *Ibidem*, p. 61.

⁷⁰ Cf. *Ibidem*, p. 62.

dos argumentos que ressalvam a contradição, o pressuposto de que a vida é melhor sem deficiência do que com. Singer se defende dizendo que o erro da acusação de contradição é confundir a afirmação do dever de proporcionar toda a ajuda necessária para as pessoas com deficiência, que desejam viver plenamente as suas vidas, com a afirmação de que seja puro preconceito ou atitude tendenciosa a escolha de uma vida com ou sem deficiência para o próximo filho.⁷¹

Prosseguindo, argumenta que os próprios deficientes, ao buscarem a superação e a eliminação das deficiências, quando isso é possível, mostram que a preferência por uma vida sem deficiência não é um mero preconceito.⁷² O deslocamento do discurso de Singer, passando de atitudes de preconceito e discriminação para um discurso de superação ou eliminação das deficiências de uma pessoa, e a relação com a eliminação de vidas através do aborto ou do infanticídio como escolha de vida sem deficiência, com certeza comporta sérios problemas. Do desejo ou busca da eliminação ou superação de uma deficiência, Singer passa diretamente para um discurso de eliminação de um ser humano com deficiência.

O mesmo autor também sugere que a aceitação dos princípios da igualdade e da igual consideração de interesses, como sólida base moral para as relações com seres de nossa própria espécie, na qual se incluem todos os seres humanos, com todas as diferenças que existem entre eles, obriga a aceitá-los como base moral para as relações com aqueles que não pertencem à nossa espécie: os animais não humano.⁷³ Essa observação é de extrema importância para compreendermos as consequências de tal afirmação. Isso pode ser constatado quando Singer discorre sobre as diferenças entre os seres humanos e os animais, no que diz respeito a experiências extremamente dolorosas ou letais. Segundo o autor, as aptidões que levariam os adultos normais a sofrer mais que os animais são o medo e o terror resultante, por antecipação, como forma adicional de sofrimento. Essa seria a única razão não especista para dar preferência ao uso de animais em experiências de tal tipo. Assim, segue seu raciocínio com o intento de provar que não é justo usar animais, indiscriminadamente, para fazer experiências.

⁷¹ Cf. SINGER, P. *Ética prática*, p. 63.

⁷² Cf. *Ibidem*, p. 64.

⁷³ Cf. *Ibidem*, p. 65.

Considere-se, porém, que esse mesmo argumento nos dá uma razão para preferirmos usar recém-nascidos humanos – órfãos, talvez – ou seres humanos com graves deficiências mentais, em vez de adultos, para a realização da experiência, uma vez que os recém-nascidos e os seres humanos com graves deficiências mentais também não fariam ideia alguma do que lhes iria acontecer. No que diz respeito a esse argumento, animais, recém-nascidos e seres humanos com graves deficiências mentais pertencem à mesma categoria; e, se o usarmos para justificar as experiências com animais, temos de nos perguntar se estamos preparados para admitir que sejam feitas as mesmas experiências com seres humanos e adultos com graves deficiências mentais. Se fizermos uma distinção entre os animais e esses seres humanos, caberá também a pergunta: de que modo poderemos fazê-la a não ser com base numa preferência moralmente indefensável por membros de nossa espécie?⁷⁴

Após relatar uma série de experiências cruéis realizadas com animais, Singer, sempre com o objetivo de superar o preconceito especista, que não considera o princípio de igual consideração para com os animais, faz a seguinte provocação:

Diante da pergunta hipotética a respeito de salvar milhares de pessoas através de uma única experiência com um animal, os adversários do especismo podem responder com outra pergunta hipotética: os que fazem as experiências estariam preparados para fazê-las com seres humanos órfãos, com lesões cerebrais graves e irreversíveis, se esta fosse a única maneira de salvar milhares de outras pessoas? (Digo “órfãos” para evitar a complicação dos sentimentos dos pais humanos). Se os cientistas não estiverem preparados para usar órfãos humanos com lesões cerebrais graves e irreversíveis, sua aceitação do uso de animais para os mesmos fins parece ser discriminatória unicamente com base na espécie, uma vez que macacos, cães, gatos, e até mesmo camundongos e ratos são mais inteligentes, mais conscientes do que se passa com eles, mais sensíveis à dor, etc., do que muitos seres humanos com graves lesões cerebrais, que mal sobrevivem em enfermarias de hospitais e outras instituições. Da parte destes seres humanos, parece não existir nenhuma característica moralmente relevante que esteja ausente nos animais.⁷⁵

⁷⁴ SINGER, P. *Ética prática*, p. 70.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 77-78.

Singer volta a fazer referência aos seres humanos com graves deficiências mentais para justificar sua tese utilitarista, reivindicando a igualdade de direitos para os animais em confronto com os argumentos que chama especistas. Alega que tais argumentos dão preferência a interesses menores de um ser autoconsciente, em detrimento de interesses maiores de um ser meramente senciente, mesmo quando a autoconsciência do primeiro não está em jogo.

A reflexão que Singer desenvolve, mesmo não sendo compartilhada, pode servir de alerta para os perigos que existem em centrar todos os argumentos que dizem respeito à dignidade humana na autoconsciência, na autonomia e na autodeterminação. Argumentando que existem seres humanos com deficiência mental, que podem ser considerados menos autoconscientes ou autônomos do que muitos animais, declara-se que, se essas características forem usadas para colocar um abismo entre os seres humanos e os outros animais, estaremos colocando seres humanos menos capazes do outro lado do abismo. Assim, com seus argumentos sempre confrontando a situação dos seres humanos com deficiência mental como parâmetro de referência contra o especismo, conclui que nenhuma linha ética arbitrariamente traçada pode ser segura.⁷⁶ O autor ainda lembra que o objetivo do seu argumento é elevar o *status* dos animais, e não diminuir o dos seres humanos. Expressa a sua posição com as seguintes palavras:

Não desejo sugerir que os deficientes mentais devam ser forçados a ingerir alimentos com corantes até que a metade deles morra – ainda que, sem dúvida, no que diz respeito a saber se a substância é ou não segura para os seres humanos, este procedimento certamente nos daria indicações mais precisas do que o teste feito com coelhos ou cachorros. Gostaria que a nossa convicção de que seria errado tratar os deficientes mentais dessa maneira fosse transferida para os animais não humanos em níveis semelhantes de autoconsciência e com uma capacidade semelhante de sofrimento. É excessivamente pessimista abster-se de tentar modificar as nossas atitudes com base na ideia de que poderíamos começar a tratar os deficientes mentais com a mesma falta de consideração que dispensamos aos animais, em vez de tratar estes últimos com a maior consideração que dedicamos aos seres humanos com deficiências mentais.⁷⁷

⁷⁶ Cf. SINGER, P. *Ética prática*, p. 82-87.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 88.

Singer usa também o exemplo dos seres humanos com deficiência grave para iniciar sua crítica ao contratualismo. Questiona o argumento contratualista fundado na autoconsciência e na autonomia, cuja consequência é a exclusão da esfera ética. Enfatiza que, muito mais que os animais, os seres humanos com deficiência grave são incapazes de um comportamento recíproco.⁷⁸ Em seguida, estende sua crítica ao contratualismo a outras esferas da discussão ética, sugerindo o abandono da concepção contratual, que teria perdido a sua essência; e, com base na universalidade, convida a refletir sobre quais seres deveriam ser incluídos na esfera da moralidade.⁷⁹

No quarto capítulo da sua obra, Singer expressa sua antropologia de fundo, colocando de lado o termo *ser humano*, substituindo-o por dois termos, aos quais dá dois significados diferentes: “membro da espécie *Homo sapiens*” e *pessoa*. Com o primeiro, refere-se à determinação científica, segundo a qual, mediante um exame da natureza dos cromossomos das células dos organismos vivos (do qual fazem parte o embrião e o ser humano, com as mais profundas e irreparáveis deficiências mentais, até mesmo de um bebê que nasceu anencefálico). Com o segundo – *pessoa* – refere-se a um ser racional e autoconsciente.⁸⁰

Apoiando-se no argumento de que os fatos biológicos que determinam a linha divisória da espécie humana e as outras espécies animais não têm um significado moral, Singer faz a acusação de que a preferência à vida de um ser, simplesmente porque ele é humano, é uma atitude racista. Isso, segundo o autor, pode ser equiparado ao racismo que se dá através da discriminação pela preferência aos que são membros da sua raça. Ou seja, distinguir um membro da espécie *Homo sapiens* de outros animais não humanos é sinônimo de racismo. Prosseguindo, questiona como uma conclusão tão óbvia, constatada a partir de um avanço gradual, possa diferir intensamente da atitude predominante em nossa sociedade, que trata como sagradas as vidas de todos os membros da nossa espécie. E, através de uma digressão histórica, reduz a explicação, indicando ser tão somente fruto de uma motivação teológica que remonta ao advento do cristianismo.⁸¹

⁷⁸ Cf. SINGER, P. *Ética prática*, p. 90.

⁷⁹ Cf. *Ibidem*, p. 90-92.

⁸⁰ Cf. *Ibidem*, p. 96-97.

⁸¹ Cf. *Ibidem*, p. 98-99.

Com toda a certeza, o cristianismo teve uma grande influência no que diz respeito à defesa da vida dos membros da espécie *Homo sapiens*. No entanto, reduzir tudo a uma motivação teológica significa desconhecer, ignorar ou, propositalmente, distorcer uma verdade que, na sociedade ocidental, foi explicitada em conceitos filosóficos motivados pela razão. Dizer, simplesmente que hoje as doutrinas não são mais de aceitação geral, não é o suficiente para decretar uma nova verdade absoluta, qual seja, que muitos membros da nossa espécie não são dignos de terem suas vidas defendidas. Singer vai mais longe ainda, argumentando a existência de uma outra novidade que muitos ainda não aceitam. Conforme seus argumentos, com base em alguns exemplos de experiências realizadas com chipanzés, que manifestaram alguns atributos como a linguagem, a autoconsciência de si, a consciência do passado e planejamento do futuro, demonstraram que também esses animais são pessoas. Diz textualmente:

Alguns membros de outras espécies são pessoas; alguns membros da nossa espécie não são. Pelo contrário, como vimos, há fortes argumentos para se pensar que, em si, o ato de tirar a vida das pessoas é mais sério do que o de tirar a vida de não pessoas. Assim, parece que o fato de, digamos, matarmos um chimpanzé é pior do que o de matarmos um ser humano que, devido a uma deficiência mental congênita, não é e jamais será uma pessoa.⁸²

Singer retoma o mesmo tema no final do sexto capítulo do seu livro, argumentando que a proteção absoluta que damos às vidas dos bebês é uma atitude especificamente cristã, e não um valor ético universal. Procura fundamentar seu argumento na história, insistindo que o infanticídio tem sido praticado em sociedades de diversas regiões geográficas e de diferentes culturas ao longo da história. Não era apenas permitido, mas, em determinadas circunstâncias, era visto como moralmente obrigatório. Reforçando essa posição, afirma que não matar um bebê doente ou deformado era quase sempre visto como um erro. Além disso, argumenta que podemos pensar que somos apenas mais “civilizados” do que esses povos “primitivos”, mas não podemos ter certeza de que somos mais “civilizados” do que os melhores moralistas gregos e romanos. Na mesma linha, invoca a memória de Platão, Aristóteles e Sêneca como detentores da visão de que o infanticídio era a solução natural e humana do problema colocado pelos bebês doentes

⁸² SINGER, P. *Ética Prática*, p. 127.

e deformados. Reafirma, mais uma vez, que a mudança das atitudes ocidentais diante do infanticídio, desde a época romana, é um produto da cristandade. Finalmente, propõe que talvez hoje seja possível examinar essas questões, deixando de lado a estrutura moral cristã que, por tanto tempo, impediu toda e qualquer reavaliação essencial.

Todavia, observa que, com isso, não está sugerindo que sair matando bebês a esmo equipare-se, moralmente, a uma mulher que faz aborto, mas que a comparação entre aborto e infanticídio serve para justificar que o erro *intrínseco* de matar o feto em fase avançada e o erro *intrínseco* de matar o recém-nascido não são coisas marcadamente diferentes. Assim como é admitido que a futura mãe deseje o aborto, o infanticídio só pode ser comparado ao aborto quando as pessoas mais próximas da criança não querem que ela viva.⁸³

No sétimo capítulo do seu livro, Singer procura demonstrar que matar seres humanos, em determinadas circunstâncias, não é algo a ser visto como um horror; contudo, imediatamente, defende-se dizendo que fazer disso uma analogia com o nazismo seria profundamente enganador. Como contraponto, diz que, uma vez abandonadas as doutrinas sobre o caráter sagrado da vida humana, as quais caem por terra assim que são questionadas, o que se torna horrível, em alguns casos, é a recusa de admitir que é preciso matar. Usando o termo eutanásia para referir-se à morte daqueles que estão com doenças incuráveis e sofrem de angústia e dores insuportáveis, aceita que se trata de uma ação praticada em benefício dos mesmos, cuja finalidade é poupar-lhes a continuidade da dor e do sofrimento. Expondo a posição do utilitarismo diante da eutanásia na situação do bebê com graves deficiências, ou de um ser humano que, já em idade avançada, teve deficiências mentais profundas desde a infância, Singer esclarece que, moralmente e de modo geral, a eutanásia não constitui erro algum.⁸⁴

A reflexão de Singer, na conclusão do capítulo sobre a eutanásia, demonstra, de fato, como a compreensão sobre o caráter sagrado da vida humana é mal colocada por ele. Expõe o caso de bebês que nasceram com a síndrome de Down e com uma obstrução no sistema digestivo que, se não for removida, fará com que o bebê não consiga alimentar-se e, em consequência, terá uma morte por fome e desidratação. Cita o exemplo de que não temos dúvida se é certo atirar em animais gravemente feridos

⁸³ Cf. SINGER, P. *Ética Prática*, p. 181-183.

⁸⁴ Cf. *Ibidem*, p. 185-200.

ou doentes quando estão sofrendo muita dor, e as suas possibilidades de recuperação são desprezíveis. Improvisamente faz uma citação como se fosse a orientação do caráter sagrado da vida, assim argumentando textualmente: “*Permitir que a natureza siga o seu curso*, recusando-se a tratar, mas também a matar, seria obviamente errado. Nosso respeito equivocado pela doutrina do caráter sagrado da vida humana é a única coisa que nos impede de ver que o que é obviamente errado de se fazer a um cavalo é igualmente errado quando feito a um bebê deficiente”.⁸⁵ Usando a expressão “deixar morrer”, insiste dizendo que as maneiras passivas de pôr fim à vida resultam numa morte arrastada, como se a eutanásia passiva e o não recorrer a tratamentos desproporcionados fosse a mesma coisa.

Com certeza, esse tema nos coloca diante de argumentos muito complexos; mas é importante observar que, ao contrário do que Singer cita como “permitir que a natureza siga o seu curso”, em nenhum momento pode ser identificado com o abandono do paciente ou a negligência no tratamento paliativo. Além disso, a hidratação e a alimentação fazem parte do tratamento ordinário. Em todo caso, o objetivo destas reflexões não é discutir a eutanásia, mas observar a insistência de Singer em usar os bebês deficientes ou adultos com deficiência mental grave como parâmetro de identificação com o tratamento dispensado aos animais não humanos para contestar o princípio da sacralidade da vida.

Um exame da fundamentação filosófica e sistemática da teoria de Singer, avaliando os conceitos principais da sua teoria, ajuda a compreender também os limites, as contradições e as questões abertas e não resolvidas. Existem análises críticas sérias a demonstrar que uma bioética fundada no utilitarismo proposto por Singer se torna profundamente problemática, pois fere a dignidade intrínseca do ser humano, de modo especial, daqueles que se encontram em condições existenciais extremas.⁸⁶

As teses propostas pela bioética utilitarista são contraintuitivas, chegando às vezes a ser repugnantes, pois chocam-se com a moral do senso comum e com as convicções geralmente aceitas pela sociedade. Nesse sentido, o utilitarismo demonstra ser contraditório, pois deduz que o princípio do útil seja a base da moral social. A estreita conexão entre ações e consequências produzidas não explica adequadamente

⁸⁵ SINGER, P. *Ética prática*, p. 222.

⁸⁶ Cf. PALAZZANI, L. *Il concetto di persona*, p. 41-88.

a experiência moral, pois, às vezes, o sujeito faz escolhas em função do sentimento moral, e não em função do cálculo utilitarístico. As relações interindividuais podem levar a decisões que não são úteis ou eficazes, mas que respondem ao sentimento de afeto e ao sentimento de responsabilidade.

Também deve ser evidenciada a difícil conciliação da subjetividade, da maximização do prazer e das preferências com a exigência de regras sociais comuns e objetivas. O utilitarismo não leva em consideração a possibilidade de um indivíduo fazer escolhas em contraste com interesses e preferências subjetivas, pelo mero senso do dever, ou seja, abrindo mão do prazer e da satisfação dos desejos imediatos. Ainda deve ser considerado que não é correto calcular a situação de sofrimento existencial de uma doença ou de uma deficiência vivida por um indivíduo através da avaliação do efeito indireto que esta provoca em terceiros, fazendo prevalecer o sofrimento indireto em confronto com o indivíduo que vive a situação diretamente.

Também deve ser ressaltado que as experiências de dor e sofrimento, ou de prazer e desejos humanos, não são iguais às experiências de dor e sofrimento de animais não humanos. Isso porque não existe um modo de sair das próprias categorias de conhecimento, estruturalmente antropológicas, de modo que possamos viver a experiência perceptiva dos animais. Mesmo que se faça um esforço para imaginar-se como um animal não humano, não será possível raciocinar por analogia, a partir da revelação extrínseca de comportamentos e a partir de associação com experiências precedentes sempre humanas.⁸⁷

4 Bioética personalista

Uma quarta corrente da bioética, que não pode, de modo algum, deixar de ser apresentada nesta pesquisa, é a bioética personalista.

A prospectiva personalista é a teoria que justifica, em bioética, a tese da dignidade intrínseca da pessoa reconhecida em cada ser humano, independente da fase de desenvolvimento físico-psíquico, da condição de existência (saúde ou doença), ou da propriedade que possui, ou das capacidades que está em condição de manifestar.⁸⁸ Como nas correntes apresentadas anteriormente, também na apresentação da

⁸⁷ Cf. D'AGOSTINO, F.; PALAZZANI, L. *Bioetica*, p. 31.

⁸⁸ Cf. *Ibidem*, p. 49.

bioética personalista será privilegiado um autor que sirva de referência na impositação a ser aprofundada. Essa opção possibilitará uma clareza maior dos conceitos e da antropologia de fundo adotada.

Assim como as correntes apresentadas anteriormente possuem uma característica essencial na sua expressão geral, seguindo diferentes direções quando tratadas nas suas ramificações e particularidades, a bioética personalista também se apresenta com diferentes impositações. Podemos citar três principais linhas do personalismo: o personalismo relacional, o personalismo hermenêutico e o personalismo ontológico.⁸⁹ Esta seção, no entanto, restringe-se a uma abordagem sucinta do personalismo ontológico.

Um dos representantes mais expressivos da bioética personalista é Elio Sgreccia, que expõe, com muito zelo, no *Manual de bioética*, os fundamentos e as teses da bioética personalista, ontologicamente fundada. Esse autor define a pessoa como *ens subsistens ratione praeditum*⁹⁰ ou, como é definida desde Boécio, substância individual de natureza racional.⁹¹ Definição assumida⁹² e aprofundada⁹³ por Tomás de Aquino, que precisa a dignidade contida no indivíduo de natureza racional. No homem, a personalidade subsiste na individualidade constituída por um corpo animado e estruturado por um espírito.

Sgreccia recorda que a tradição personalista lança suas raízes na razão do homem como tal e no coração da sua liberdade. Argumenta que o “eu” não pode ser reduzido a uma cifra ou a um número, a um átomo, a células, a neurônios. Segundo o autor, em cada homem, em cada pessoa humana, o mundo todo se recapitula e encontra sentido; mas o cosmos,

⁸⁹ “Nel significato relazionale-comunicativo si sottolinea soprattutto il valore della soggettività e della relazione intersoggettiva, come abbiamo visto anche in Apel e Habermas; nel significato ermeneutico si sottolinea il ruolo della coscienza soggettiva nell’interpretare – ci si richiama a Gadamer – la realtà secondo la propria ‘precomprensione’; nel significato ontologico, senza negare la rilevanza della soggettività relazionale e della coscienza, si vuole sottolineare che a fondamento della stessa soggettività sta un’esistenza ed un’essenza costituita nell’unità corpo-mente” (SGRECCIA, E. *Manuale di bioetica*, p. 70).

⁹⁰ Cf. SGRECCIA, E. *Manuale di bioetica*, p. 71.

⁹¹ “Persona vero, rationalis naturae individua substantia” (BOETHIUS, S. *Contra Eutychen et Nestorium*, C. 3, v. 64, col. 1.345).

⁹² “Sed definitio personae est rationalis naturae individua substantia, ut dictum est. Ergo hoc nomen persona significat substantiam” (In TOMÁS DE AQUINO, *S. Th. I*, 29, 4 arg. 3).

⁹³ “Et quia magnae dignitatis est in rationali natura subsistere, ideo omne individuum rationalis naturae dicitur persona, ut dictum est” (*S. Th. I*, 29, 3 ad 2).

ao mesmo tempo, é ultrapassado e transcendido. Em cada homem está incluído o sentido do universo e todo o valor da humanidade: a pessoa humana é uma unidade, um todo, e não uma parte de um todo. A pessoa é fim e origem para a sociedade. Sgreccia refere que a revelação cristã dá a essa visão personalista, através da redenção e da comunhão com Deus, uma ampliação de horizontes e de valores que toca o divino, pois, para o homem de fé, cada ser humano é imagem de Deus.⁹⁴ Mas, diante de toda a reflexão racional, inclusive secular, a pessoa humana se apresenta como um ponto de referência, um fim, e não um meio, como uma realidade transcendente para a economia, o direito e a história como tal. Sgreccia argumenta que não se deve pensar que sobre o discurso de ética médica, ou bioética como tal, essas premissas de ordem filosófica sejam pura abstração, pois tanto a ética quanto a medicina têm por fim o homem, e este deve ser considerado na sua plenitude de valor. Desde o momento da concepção até a morte, em cada situação de sofrimento ou de saúde, é a pessoa humana o ponto de referência e de medida entre o lícito e o ilícito.⁹⁵

Sgreccia chama a atenção para que não se confunda o personalismo ontológico com o individualismo subjetivista, concepção na qual se sublinha, como constitutivo da pessoa, quase exclusivamente a capacidade de autodecisão e escolha. Com a expressão personalismo clássico do tipo realista e tomista, deixa claro que, sem negar o componente existencial ou a capacidade de escolha, no qual consiste o destino e o drama da pessoa, afirma também, e prioritariamente, um estatuto objetivo e existencial (ontológico) da pessoa. A pessoa é, antes de tudo, um corpo espiritualizado, um espírito encarnado⁹⁶ que vale por aquilo que é, e não somente pelas escolhas que faz. Ressalta a importância não apenas do exercício da escolha, a faculdade de escolher, mas também o contexto e o conjunto em que se insere a escolha, enquanto um fim que considera os meios usados e os valores que estão em jogo. A subjetividade se responsabiliza pela unitotalidade de corpo e espírito enquanto valor objetivo, seja em relação à própria pessoa, seja em relação à pessoa do outro. A lei que impele a consciência a fazer o bem e a evitar o mal se

⁹⁴ Para aprofundar leitura sobre a compreensão do homem que na sua horizontalidade intrinsecamente se abre ao transcendente: Cf. LUCAS LUCAS, R. *Orizzonte verticale...*, p. 1-5.

⁹⁵ Cf. SGRECCIA, E. *Manuale di bioetica*, p. 71.

⁹⁶ Cf. LUCAS LUCAS, R. *L'uomo spirito incarnato. Compendio di filosofia dell'uomo*. Milano: San Paolo, 2007.³

concretiza através do respeito da pessoa na plenitude dos seus valores, na sua essência e dignidade ontológica.⁹⁷

Sgreccia propõe um método de pesquisa em bioética que define como triangular, determinado por meio do exame de três pontos de ligação. Primeiramente, deve ser realizada a exposição do fato biomédico em sua consistência e precisão cientificamente verificadas (vértice A do triângulo: biologia). Do exame do fato em si se passa ao aprofundamento do significado antropológico, chamando em causa os valores que dizem respeito à vida, à integridade da pessoa e à dignidade da pessoa humana (vértice B do triângulo: antropologia de referência), determinando os valores que devem ser salvaguardados e as normas que devem ser proporcionadas à ação e aos agentes no plano individual e social. O valor-pessoa e os valores que na pessoa venham a se encontrar em harmoniosa hierarquia (a vida, a saúde, a responsabilidade pessoal), enquanto centro, serão a referência para os princípios e normas de conduta. O vértice C do método triangular estabelece que a solução dos problemas éticos deve estar relacionada aos conceitos e valores fundamentais da pessoa que exigem a filosofia do homem no seu conjunto. Sgreccia recorda que a verdade sobre o homem, nas suas múltiplas dimensões, não é apenas uma herança do pensamento clássico, mas também uma aquisição teórica que deve ser aplicada na bioética, visando à busca da verdade através da interação sistemática das diversas formas do saber.⁹⁸

Confrontando as correntes estudadas anteriormente com as respectivas compreensões do conceito de pessoa, percebe-se uma mudança radical na proposta do personalismo fundado ontologicamente. O personalismo ontológico tematiza a prioridade da natureza humana sobre as suas funções (sejam estas sensitivas, racionais, autoconscientes, voluntárias), pois considera que o ser pessoa faz parte da própria natureza de cada organismo biologicamente humano, em qualquer fase do desenvolvimento, independente da manifestação externa de determinadas operações ou das condições de possibilidade das suas expressões. Segundo a bioética personalista, a alternativa ontológica é radical: ou se é pessoa ou não se é pessoa. A ausência das propriedades ou funções não nega a existência do substrato ontológico que permanece tal por natureza e preexiste às suas qualidades que são acidentais, ou seja, existem somente enquanto intrínsecas à substância.⁹⁹

⁹⁷ Cf. SGRECCIA, E. *Manuale di bioetica*, p. 72.

⁹⁸ Cf. *Ibidem*, p. 73-75.

⁹⁹ Cf. D'AGOSTINO, F.; PALAZZANI, L. *Bioetica*, p. 50.

Essa compreensão de pessoa requer um aprofundamento das categorias de ato e potência. Sobre essa linguagem surgem muitas controvérsias, que podem tornar-se perigosas por darem margem a afirmações ambíguas e desprovidas de fundamento teórico. Essa observação se torna importante, pois marca uma diferença fundamental entre as distintas correntes da bioética no que diz respeito à discriminação relativa aos fetos ou crianças recém-nascidas com deficiência grave. Dependendo do sentido atribuído ao embrião ou ao neonato, enquanto pessoa somente em potência, será difícil sustentar a posição de que constitui uma grave discriminação a eliminação desses seres humanos no início da vida.

A doutrina filosófica de Aristóteles sobre a potencialidade é bem diferente do citado conceito de potência, indicando uma objeção que sustenta, exatamente, o contrário daquilo que muitas vezes é entendido. Para Aristóteles, a pessoa possui, desde o primeiro momento, uma alma que não pode ser outra que não seja a alma própria da espécie humana, isto é, a alma intelectual, a qual existe em ato, mas como ato primeiro, ou seja, como capacidade. Isso se torna possível através da concepção aristotélica de alma como ato primeiro de um corpo que tem a vida em potência. Existe, portanto, uma grande diferença em afirmar que o sêmen, antes da fecundação (quando ainda não é capaz, por própria constituição, sem a união com o óvulo de tornar-se um homem) é um ser humano em potência, e afirmar que o embrião, depois da concepção, é, explicitamente, um homem em potência, pois já possui todos os atributos necessários para tornar-se um homem por si (desde que não existam impedimentos externos) no curso normal do seu desenvolvimento. No caso do sêmen e do óvulo antes da concepção, dizer que se está na presença de um homem em potência é o mesmo que dizer que o indivíduo humano real não existe. Entretanto, no caso do embrião humano, existe a presença de um indivíduo humano real que ainda não se desenvolveu; mas, apesar de toda complexidade do processo, já faz parte da sua vida biológica, intelectual e moral, pois irá desenvolver sua potencialidade que lhe é constitutiva.¹⁰⁰ Com certeza, convém estar atento ao linguajar corrente quando se fala em ser humano em potência, pois, diante da grande ambiguidade conceitual, corre-se o risco de justificar procedimentos que podem atentar contra a vida mais frágil (como, por exemplo, diante do grande número de nascituros

¹⁰⁰ LUCAS LUCAS, R. *Antropologia e problemi bioetici*, p. 79-83.

com deficiência congênita), de modo especial, quando esse argumento é integrado com cálculos de probabilidade.

Também é importante ressaltar que seria um erro querer aplicar o conceito de pessoa, elaborado para aprofundar e estabelecer as características mais elevadas da natureza humana (intelecto, autoconsciência, vontade, liberdade, criatividade, atividade simbólica, comunicabilidade, capacidade de relação), a cada indivíduo humano, exigindo que, em cada um, todas essas capacidades sempre estejam presentes. Diante das pessoas com deficiência, percebe-se a importância de não cair na orientação funcionalista-atualista que subordina a existência da pessoa humana e, conseqüentemente, de um sujeito titular de direitos, ao reconhecimento da presença de algumas características e/ou a realização de algumas funções, reduzindo todo o homem a dados empiricamente demonstráveis. Assim, no momento em que se estabelecem, como critério de avaliação do ser pessoa, graus de presença de certas características ou da realização de algumas funções, corre-se o risco de cair em critérios de discriminação entre seres humanos.¹⁰¹ Essa observação é fundamental para compreendermos que, na bioética personalista fundada ontologicamente, um autista ou uma criança com síndrome de Down será sempre uma pessoa, independente do grau de comprometimento da sua capacidade cognitiva, de relação ou de comunicação, pois ela não perde a estrutura da sua essência pelo fato de não exercitar a autoconsciência e a autodeterminação. Embora a natureza ontológica possa manifestar-se através de uma série de capacidades e de atividades funcionais, características da racionalidade, ela não se reduz a isso.

A categoria de corporeidade é importantíssima para a bioética personalista, já que esta assume uma posição radical sobre o significado do ser pessoa, identificando a unitotalidade do corpo e da alma como domínio do estatuto ontológico radical.¹⁰² A corporeidade, na sua unitotalidade, faz a distinção entre a aquisição progressiva da personalidade e o evento ou o ato instantâneo pelo qual o ser humano é pessoa de modo estável.¹⁰³

¹⁰¹ SGRECCIA, E.; DI PIETRO, M.L. *La vita dello Spirito nella corporeità*, p. 138.

¹⁰² Cf. Ibidem, p.139. In SGRECCIA, E. *Manuale di bioetica*, p. 137-178.

¹⁰³ “Mentre il divenir persona come possesso del suo proprio statuto ontologico radicale non è un processo, ma un evento o atto istantaneo per cui si è stabiliti nel’essere persona una volta per tutte (la fecondazione), mentre la personalità è qualcosa che si acquisisce processualmente attraverso l’effettuazione di atti personali secondi” (POSSENTI, V. *La bioetica alla ricerca dei principi*, p. 1088).

O que, afinal, permite dizer que corpos humanos diferentes, corpos humanos doentes ou deformados, corpos perceptíveis somente ao microscópio, como no estágio embrional, corpos imóveis e sem explícitos sinais de consciência são seres humanos como eu? Pessoas como eu? Sobre que coisa basear a igualdade antropológica, aquela que identifica o são e o enfermo, o deformado e o normal?

Conclusão

Ao longo da história, muitas foram as tentativas de estabelecer a igualdade que não se manifesta de modo puramente empírico, diferenciando o homem dos outros seres vivos. Em última análise, para quem não possui capacidade intuitiva ou não está em condições de exercitar as funções que permitem estabelecer quem é homem e quem não é, encontra sua resposta no argumento que se refere à sua origem, ou seja, ser humano é aquele que nasce de outros seres humanos. A experiência da privação, no sentido do ainda não ou do não mais, é o sinal da finitude humana e do caráter evolutivo/involutivo de todos os seres vivos. Levar a sério esse dado empírico significa compreender que a impressionante simplicidade do argumento com o qual se afirma que o homem é sempre aquele que nasce de outros seres humanos é a condição básica para qualquer aprofundamento ou definição posterior. De fato, quando se deduz que o homem, na sua individualidade, ainda que esteja doente, inconsciente, deformado, imoral, continua sempre sendo digno de respeito e amparo, pois as situações acidentais devem ser superadas, reconhece-se que existe um critério que está para além da discriminação fundamentada tão somente no patrimônio genético.

A centralidade do corpo humano ajuda a compreender a identificação do ser humano com a pessoa. Para tutelar a dignidade e integridade do “eu”, necessariamente deve ser respeitada a concreta corporeidade alheia. Qualquer atuação médica que intervenha sobre o corpo humano se justifica enquanto se propõe a salvaguardar a existência e a saúde daquele “eu” que, mesmo não sendo somente um corpo, sofre com o seu corpo e através do seu corpo. Não são as abstratas qualidades pessoais que têm necessidade de tratamento, mas as pessoas que, na sua realidade corpórea, existem concretamente: nascem, crescem e morrem. Colocar o ser humano como valor em si é condição fundamental para qualquer ulterior reflexão moral. É condição necessária para estabelecer o respeito

recíproco que os defensores da ética pública chamam de tolerância.¹⁰⁴

Ao considerar os muitos pontos de relação entre a bioética e as pessoas com deficiência, percebe-se, de fato, que a bioética personalista tem uma proposta clara, que exige que cada pessoa seja considerada e valorizada no âmbito da sociedade em base a suas específicas atitudes e às suas efetivas possibilidades e potencialidades. Assim, pode-se reencontrar, no terreno ético, um denominador comum que sirva, também, para todas as pessoas com as mais diversas tipologias de deficiência, sendo tratadas na sua individualidade, pois cada pessoa, com suas necessidades específicas, deve ser reconhecida na sua plena dignidade de pessoa humana.¹⁰⁵

Referências

- ARAMINI, M. *Bioetica e religione*. Milano: Paoline, 2007.
- _____. *Introduzione alla bioetica*. 2. ed. Milano: Giuffrè, 2003.
- BATTAGLIA, L. Singer. In: MELCHIORRE V. (Ed.). *Enciclopedia filosofica*. Milano: Bompiani, 2006. v. XI. p. 10674-10675.
- BOETHIUS, S. Contra Eutychen et Nestorium. In: MIGNE J. P. (Ed.). *Patrologiae cursus completus*. Series latina. Paris, 1891.
- CHIODI, M. *Modelli teorici in bioetica*. Milano: Franco Angeli, 2005.
- CORBELLA, C. Modelli antropologici della bioetica. In: LARGHERO E.; ZEPPEGNO G. (Ed.). *Dalla parte della vita: itinerari di bioetica*. Torino: Effata, 2007. v. I. p. 35-54.
- CREMASCHI, S. Utilitarismo. In: MELCHIORRE V. (Ed.). *Enciclopedia filosofica*. Milano: Bompiani, 2006. v. XII. p. 11951-11958.
- D'AGOSTINO, F.; PALAZZANI L. *Bioetica. Nozioni fondamentali*. Brescia: La scuola, 2007.
- D'AGOSTINO, F. Il diritto di fronte alla disabilità mentale. In: *Dignità e diritti delle persone con handicap mentale*. Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, Roma, gennaio 2004. Città del Vaticano: LEV, 2007. p. 195-205.
- ENGELHARDT JR, H. T. *Fundamentos da bioética*. São Paulo: Loyola, 1998.

¹⁰⁴ Cf. PESSINA, A. *Bioetica. L'uomo sperimentale*, p. 90-93.

¹⁰⁵ Cf. UGOLINI, S.; VOCATURO, R. I. *Bioetica e handicap*. Roma: Aracne, 2005, p. 42.

- FAGGIONI, M. P. *La vita nelle nostre mani: manuale di bioetica teologica*. 2. ed. Torino: Edizioni Camilliane, 2009.
- FERENTE, L. T. Dal procreare al morire. Orientamenti teorici in bioetica. In: ID. (Ed.). *Etica della vita: le nuove frontiere*. Bari: Dedalo, 2006. p. 29-67.
- GARDOU, C. *Diversità, vulnerabilità e handicap. Per una nuova cultura della disabilità*. Gardolo (TN): Erickson, 2006.
- LUCASLUCAS, R. *Antropologia e problemi bioetici*. Milano: San Paolo, 2001.
- _____. *L'uomo spirito incarnato: compendio di filosofia dell'uomo*. 3. ed. Milano: San Paolo, 2007.
- _____. *Orizzonte verticale. Senso e significato della persona umana*. Milano: San Paolo, 2007.
- MERLO, P. I principi della bioetica. In: LARGHERO E.; ZEPPEGNO, G. (Ed.). *Dalla parte della vita. Itinerari di bioetica*. Torino: Effatà, 2007. v. I. p. 97-104.
- PALAZZANI, L. *Il concetto di persona tra bioetica e diritto*, Torino: G. Giappichelli, 1996.
- PESSINA, A. *Bioetica. L'uomo sperimentale*. Milano: Bruno Mondadori, 1999.
- PESSINI, L.; BARCHIFONTAINE, C. P de. *Problemas atuais de Bioética*. 7. ed. São Paulo: Loyola, 2005.
- POSSENTI, V. La bioetica alla ricerca dei principi: la persona. *Medicina e Morale*, Roma, v. 42, p. 1.075-1.096, 1992.
- REICHLIN, M. *Etica della vita. Nuovi paradigmi morali*. Milano: Bruno Mondadori, 2008.
- RELATÓRIO BELMONT, Princípios éticos e diretrizes para a proteção dos sujeitos humanos de pesquisa (1978). In: PESSINI, L.; BARCHIFONTAINE, C.P.de. *Problemas atuais de bioética*. 7. ed. São Paulo: Loyola, 2005. p. 567-579.
- SGRECCIA, E.; DI PIETRO, M.L. La vita dello Spirito nella corporeità: persona e personalità. In: VIAL CORREA, J. DE D.; SGRECCIA, E. (Eds.). *La cultura della vita: Fondamenti e dimensioni*. Atti della settima Assembleia Generale della Pontificia Accademia per la Vita (Città del Vaticano, 1-4 marzo 2001). Città del Vaticano: LEV, 2002. p. 116-143.
- SGRECCIA, E. *Manuale di bioetica: Fondamenti ed etica biomedica*. 4. ed. Milano: Vita e Pensiero, v. I, 2007.
- SINGER P. *Ética Prática*, São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- SPINSANTI, S. Engelhardt, Hugo Tristram. In MELCHIORRE V. (Ed.). *Enciclopedia filosofica*. Milano: Bompiani, 2006. v. IV. p. 3405-3406.
- TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*. São Paulo: Loyola, 2001. v. I.

- UGOLINI, S.; VOCATURO, R.I. *Bioetica e handicap*, Roma: Aracne, 2005.
- VENDEMIATI, A. *La specificità bio-etica*. Soneria Mannelli: Rubbettino, 2002.
- ZEPPEGNO, G. *Bioetica. Ragione e fede: Di fronte all'antropologia debole di H.T. Engelhardt Jr.* Torino: Effatà, 2007.
- ZUCCARO, C. *Bioetica e valori nel postmoderno: In dialogo con la cultura liberale*. Brescia: Queriniana, 2003.