

LEILA CRISTINA ROSA

A ÉTICA DA TERMINAÇÃO DA VIDA E O VALOR DA VIDA

Uberlândia
2012

LEILA CRISTINA ROSA

A ÉTICA DA TERMINAÇÃO DA VIDA E O VALOR DA VIDA

Dissertação apresentada à Universidade Federal de Uberlândia junto ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia da Faculdade de Artes, Filosofia e Ciências Sociais como requisito à obtenção do título de mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Alcino E. Bonella

Uberlândia
2012

LEILA CRISTINA ROSA

A ÉTICA DA TERMINAÇÃO DA VIDA E O VALOR DA VIDA

Dissertação apresentada à Universidade Federal de Uberlândia junto ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia da Faculdade de Artes, Filosofia e Ciências Sociais como requisito à obtenção do título de mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Alcino E. Bonella

Aprovada pela banca examinadora em 28 de Setembro de 2012

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Alcino E. Bonella – UFU/MG
Orientador

Prof. Dr. Darlei Dall’Agnol – UFSC/SC
Arguidor

Prof. Dr. Leonardo Ferreira Almada – UFU/MG
Arguidor

Uberlândia
2012

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu orientador Professor Dr. Alcino Eduardo Bonella por fazer de suas aulas uma verdadeira ocasião para a prática filosófica. Por me tirar do conforto e me jogar despreziosamente ao fosso com minhas convicções morais. Mas que, apesar disso, soube orientar-me no momento de profundas inquietações a partir de indicações bibliográficas. Agradeço ainda por corrigir várias vezes este texto, por sugerir importantes modificações e por me levar a reflexões mais apuradas.

Agradeço também ao Professor Dr. Darlei Dall'Agnol por aceitar fazer parte da banca de avaliação deste trabalho, pois influenciou sobremaneira minha compreensão ética, especialmente bioética.

Ao Professor Dr. Leonardo Ferreira Almada por quem eu, pelo seu trabalho relacionando à epistemologia, ética e neurociência, tenho profunda admiração.

Agradeço ao meu amado pai e à minha amada mãe, que, por vezes mesmo discordando de minhas posições éticas, propiciaram ambiente para o debate franco acerca das questões aqui tratadas, suas objeções fizeram com que eu fosse cada vez mais fundo em busca de respostas.

Agradeço a meus filhos que souberam compreender minha ausência em alguns momentos importantes e, especialmente, ao meu companheiro e amigo Cezar Florintino, que, além de compreender minha ausência, soube supri-la aos nossos filhos. Agradeço por mostrar-se paciente com minhas inseguranças, frustrações e ansiedade, tendo sempre uma palavra de otimismo, um colo e um ombro para me amparar, obrigada.

A meus amigos, em especial à minha amiga Vanilda que soube ouvir minhas queixas e aconselhar-me em um momento crucial desta pesquisa.

Tenho carinho especial a todos que, de maneira direta ou indireta, contribuíram para a realização deste trabalho.

RESUMO

O presente trabalho de dissertação analisa algumas colocações feitas pelos filósofos como Peter Singer e Jeff McMahan a respeito da moralidade do ato de matar. Respectivamente, nos livros *Ética Prática* (2006) e *A ética no ato de matar* (2011), os autores delimitam e justificam os pressupostos éticos para o respeito e/ou direito à vida, tanto das pessoas quanto dos animais não-humanos. Para Singer (2006), apenas os seres dotados de autoconsciência, autocontrole, senso de passado e futuro, possuem direito à vida, incluindo assim alguns animais não-humanos na esfera moral. McMahan (2011) endossa a crítica de Singer a respeito da noção de santidade da vida, contudo não incluindo os animais à esfera moral tal como faz Singer. Peter Singer e McMahan elegem respectivamente os princípios *da igual consideração de interesses* e *abordagem do interesse temporalizado* como guias de ação para regular a moralidade no ato matar. Notadamente a abordagem ética de Singer possibilita-nos chegar às melhores consequências de uma maneira mais clara e objetiva. Por outro lado, McMahan, por sua vez, oferece-nos uma alternativa pertinente para julgarmos os casos não paradigmáticos do ato de tirar a vida. Por fim, a busca dos autores é por argumentos e princípios que possam responder as questões mais urgentes relacionados à vida, embora possamos identificar divergências teóricas entre os autores, na verdade todos têm como finalidade a satisfação dos interesses dos indivíduos e a busca pelas melhores consequências para as questões relacionadas ao aborto e à eutanásia. Será o caso compreendermos a relevância do pressuposto da santidade da vida para regular princípios éticos capazes de regular ações que dizem respeito a tais questões.

Palavras-Chave: Singer; McMahan; valor da vida; santidade.

ABSTRACT

This dissertation examines some points made by philosophers such as Peter Singer and Jeff McMahan about the morality of killing. Respectively, in the books *Practical Ethics* (2006) and *Ethics in killing* (2011), the authors delimit and justify the ethical to respect and / or the right to life, both of people as of non-human animals. According to Singer (2006), the only beings with self-awareness, self-control, sense of past and future, must have the right to life, thus including some non-human animals in the moral sphere. McMahan (2011) endorse the criticism of Singer about the notion of sanctity of life, but he does not include the moral sphere as does Singer. Peter Singer and McMahan elect respectively the principles of equal consideration of interests and approach of time-relative interest as guides for action to regulate morality in killing act. Notably the ethical approach of Singer enables us to reach the best consequences in a more clear and objective. McMahan, on the other hand, offer us an alternative relevant to judging not paradigmatic cases of killing. Finally, the authors' search is for arguments and principles that can answer the most pressing issues related to life, although we can identify theoretical differences between the three authors, in fact all are aimed at satisfying the interests of individuals and the search for the best consequences on issues related to abortion and euthanasia. It is the case to understand the relevance of the assumption of the sanctity of life to regulate ethical principles that can regulate actions related to such issues.

Keywords: Singer; McMahan; value of life; sanctity.

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS	4
RESUMO.....	5
ABSTRACT	6
INTRODUÇÃO	8
CAPÍTULO 1	12
O VALOR DA VIDA E O QUE HÁ DE ERRADO EM MATAR SEGUNDO PETER SINGER.....	12
1.1 As proposições básicas da abordagem ética singeriana	12
1.1.2 Princípio da igual consideração de interesses	14
1.2 O valor da vida e o erro de se tirar a vida	15
1.2.1 O valor da vida humana	17
1.2.2 Valor da vida senciente	22
1.2.3 As razões para não tirar a vida dos animais.....	26
1.3 A moralidade do aborto	31
1.3.1 Alguns argumentos conservadores	32
1.3.2 Alguns argumentos liberais	33
1.3.3 O valor da vida fetal.....	35
1.3.4 A moralidade no infanticídio	38
1.3.5 Decisões de vida e morte nos casos de bebês deficientes	42
1.4 Eutanásia	45
1.4.1 Eutanásia voluntária	47
1.4.2 Eutanásia involuntária	50
1.4.3 Eutanásia não-voluntária.....	51
1.4.4 Eutanásia ativa e passiva.....	52
O ERRO ENVOLVIDO NO ATO DE MATAR	57
2.1 O valor dos seres e o valor inerente da vida	57
2.2 As relações de unidade prudencial e o valor da vida	59
2.3 A <i>abordagem do interesse temporalizado</i> e os problemas marginais à vida	65
2.4 O aborto: O que somos no início?	67
2.4.1 O aborto precoce: feto pré senciente.....	69
2.4.2 Aborto tardio: Feto senciente.....	69
2.4.3 O feto senciente e à moralidade do respeito	70
2.4.4 Do potencial do feto tornar-se uma pessoa	71
2.4.5 A santidade da vida do feto humano.....	75
2.5 As implicações da <i>abordagem do interesse temporalizado</i> nos casos finais da vida.....	77
2.5.1 Eutanásia e suicídio racional	78
2.5.2 Eutanásia não voluntária e involuntária	85
CONCLUSÃO.....	89

INTRODUÇÃO

Qualquer que seja a ação humana é indiscutível que ela venha acompanhada por algum tipo de valor. O ser humano é, antes de tudo, um ser social e, por vezes, carente nos âmbitos material, psíquico e espiritual. Pensar essa perspectiva concede à vida um tipo de valor de modo que a vida humana incorporada na sociedade cria a necessidade de um *ethos*, isto é, a vida adquire um valor ético.

Perseguindo a ideia de que a vida da pessoa humana possui algum tipo de valor que entidades como a ONU (Organização das Nações Unidas) e grupos de Direitos Humanos, proclamam e defendem uma dignidade essencial e “intrínseca” ao ser humano. Partindo desse ponto de vista, a vida humana é mais que um organismo vivo, trata-se de uma vida com dignidade, pois está nessas ações a concepção do respeito pela dignidade humana.

O desenvolvido tecnológico tem feito do homem um objeto da técnica. A biotecnologia criou vários artefatos que interferem na vida humana. Diante disso, surgem novos desafios éticos. Em *O princípio responsabilidade, publicação brasileira de 2011*, Hans Jonas nota que estamos diante de um tempo cuja questão não é perguntar pela validade dos princípios da ética tradicional, mas sim pela suficiência dela para as novas dimensões do agir humano, que lhes transcendem.

Como ignorar que o desenvolvimento técnico-científico tem promovido relevantes mudanças no domínio da vida, isto é, “quem [antes] alguma vez precisou se decidir sobre qual seria a sua duração desejável e opcional?”¹. Tudo repentinamente se modificou. É preciso reconhecer a ignorância e pensar uma nova concepção de direitos, deveres e valores. Dentre os princípios que o avanço tecnológico e a bioética nos põem a pensar está um dos maiores desafios que é pensar em uma ética para casos marginais à vida fora da concepção tradicional da santidade da vida humana ou valor intrínseco. Diante de tudo que o mundo contemporâneo nos oferece, pensar a vida como a mesma perspectiva de outrora – valor cristão – não é suficiente para as controvérsias que surgem a partir da interferência da ciência na vida humana.

¹ JONAS, H. *O princípio responsabilidade: Ensaio de uma ética para civilização tecnológica*. Tradução de Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006, p. 57.

A vida contemporânea já não parece ter um valor acima dos demais valores. Os fatos sugerem pensar a vida como um valor dentre outros valores. Talvez a interpretação hermenêutica de que o sentido da vida só tem sentido dentro da vida esteja correta, isto é, “a vida é primeiramente pessoal, mas sempre se manifesta e se objetiva em obras ou produtos históricos, de tal modo que a história é a vida objetivada”², nessa perspectiva a vida só tem sentido quando vista na historicidade.

A respeito do tema tratado neste trabalho, há dois conceitos do valor da vida: valor intrínseco e o valor extrínseco. Em primeiro lugar, utilizaremos a tabela proposta por Willian Frankena³ sobre os vários usos de “bom”.

- I. Valores morais: coisas que são boas por motivos de ordem moral.
- II. Valores não-morais:
 - a. Valores de utilidade: coisas que são boas em função de sua utilidade para certos propósitos;
 - b. Valores extrínsecos: coisas que são boas por serem meios para o que é bom;
 - c. Valores inerentes: coisas que são boas porque a experiência brotada de sua contemplação é boa ou compensadora por si mesma;
 - d. Valores intrínsecos: coisas boas em si mesmas, por causa de suas propriedades intrínsecas;
 - e. Valores concorrentes: coisas boas porque concorrem para a vida intrinsecamente boa;
 - f. Valores finais: coisas que são boas em seu todo.

Frankena observa que Dewey – um dos filósofos do pragmatismo – buscou acabar com a distinção entre valor intrínseco – o que é bom em si mesmo – e valor extrínseco – o que é como meio. A justificativa para essa postura é que uma mesma coisa pode ser boa em um sentido e má em outro.

Diz-se que uma coisa possui valor intrínseco quando é boa em si mesma ou por suas propriedades, quando seu valor independe de qualquer preferência – é valiosa por si mesma. A ideia de que vida humana possui valor intrínseco traz exigências como a de que toda vida humana merece o máximo

² GRACIA, D. *Pensar a bioética: Metas e desafios*. Tradução de Carlos Alberto Bárbaro. São Paulo: Edições Loyola, 2010, p. 224.

³ FRANQUENA, W. *Ética*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975, p.97.

de respeito e proteção. A ideia de inviolabilidade da vida humana é a responsável por grande parte das controvérsias sobre o aborto e a eutanásia.

Por outro lado existe a concepção segundo a qual a vida humana é valiosa segundo a sua qualidade. A vida é valiosa a respeito de sua qualidade. Em outras palavras, a qualidade de uma vida é relevante para o seu valor. Uma vida destituída de valor pessoal e/ou instrumental seria uma vida de qualidade relevantemente baixa. Em algumas circunstâncias, entre prolongar a vida e preferir a morte, a morte seria a melhor escolha a julgar pela quantidade de sofrimento que o futuro reserva ao indivíduo. Atualmente a noção de qualidade de vida tem uma relação direta com a noção de dignidade, cujo sentido é histórico, ou seja, é relativo ao tempo e à sociedade. Essa noção assegura que a pessoa deve desfrutar da vida da melhor maneira possível no sentido de que qualquer situação que furte dela a satisfação, consiste na depreciação da pessoa. Na formulação dos direitos, nota-se que todos os demais direitos da pessoa circunscrevem-se em torno da noção de dignidade.

Nesse sentido, é papel do Estado promover os meios necessários para uma vida humana digna. Embora não existe um conteúdo determinado do mínimo existencial – pois a ideia de dignidade como elemento histórico, torna os valores relativos ao tempo e às particularidades de cada sociedade – dentro do mínimo existencial estão os seguintes direitos: acesso gratuito à saúde, à educação, à assistência social e à assistência jurídica. Quaisquer circunstâncias que impeçam a pessoa de viver sem o mínimo desses direitos configurará depreciação da vida. Certamente, nessa perspectiva, a vida corresponde mais aos valores extrínsecos do que intrínseco, ao mesmo tempo em que a vida é também um valor extrínseco.

A partir dessas considerações, marca-se o objetivo geral deste trabalho que é compreender a relevância em considerar o valor da vida para discutir problemas à margem da vida, por exemplo, o aborto, o infanticídio, o suicídio e a eutanásia. Nesse sentido, é proposto discutir e analisar as abordagens dos filósofos Peter Singer e Jeff McMahan.

No primeiro capítulo será apresentada a abordagem ética de Peter Singer (2006). Embora em algumas passagens do livro *Ética Prática* Singer mencione o valor intrínseco da vida, sua abordagem é construída a partir da crítica da ideia de valor intrínseco da vida como propriedade não-relacional. Será demonstrado que Singer propõe para o lugar da noção de valor intrínseco

a noção de qualidade de vida, ou seja, bem-estar. Daí decorrem seus argumentos sobre o aborto, o infanticídio e a aplicação da eutanásia.

O segundo capítulo aborda serão apresentados os aspectos relevantes da abordagem de McMahan que contribuem diretamente para o debate acerca dos casos marginais à vida. McMahan faz um retrospecto de várias abordagens a fim de justificar a *abordagem do interesse temporalizado* como guia de orientação para decisões sobre o ato de matar. Nessa parte do trabalho, poderão ser identificados pontos tanto concordantes quanto divergentes com a abordagem singeriana.

CAPÍTULO 1

O VALOR DA VIDA E O QUE HÁ DE ERRADO EM MATAR SEGUNDO PETER SINGER

1.1 As proposições básicas da abordagem ética singeriana

A abordagem ética de Peter Singer não está voltada para a preocupação com a implicância ética do valor da vida para os seres humanos e para os animais, embora em algumas passagens do livro *Ética Prática*, publicado originalmente em 1979, Singer faça menção à ideia de valor da vida, o princípio fundamental de sua abordagem ética é o *princípio da igual consideração de interesses*. No artigo *The Sanctity of Life*⁴, de 2005, ele afirma que, em menos de 35 anos, a concepção da santidade da vida humana entrará em colapso sob a pressão do desenvolvimento científico, tecnológico e demográfico.

Singer acredita que a ética tradicional está predestinada à falência pela fragilidade que ela tem demonstrado diante dos problemas bioéticos, especialmente quando diz respeito à vida. Sua posição é de que tanto a ética tradicional quanto a ideia de santidade da vida devem ser revisadas e superadas, um passo importante nesse sentido é abrir mão de alguns pressupostos tradicionais justificados meramente pelo costume, por exemplo, a ideia de que a vida humana tem um valor especial em relação à vida dos demais seres.

Tentando superar a ética tradicional, Singer baseia sua abordagem ética sobre as proposições a respeito da igual consideração dos interesses, segundo a qual um interesse é um interesse, independente do indivíduo que o tenha; a universalização dos princípios éticos, cuja recomendação é a de que na formulação dos princípios éticos deve haver preocupação por todos que serão afetados pela ação e; a maximização dos interesses na qual devemos buscar pelas melhores consequências.

⁴ “During the next 35 years, the traditional view of the sanctity of human life will collapse under pressure from scientific, technological, and demographic developments.” SINGER, Peter. *The Sanctity of Life. Foreign Policy*, set/out. 2005. Disponível em: <http://www.utilitarian.net/singer/by/200509--.htm>. Acessado pela última vez em junho de 2011, sem paginação.

Importante notar que a perspectiva ética de Singer parte da concepção utilitarista de buscar pelas “melhores consequências”, com a ressalva de que a diferença entre sua abordagem e a abordagem clássica do utilitarismo – Bentham e John Stuart Mill –, é que ao invés de utilizar expressões tais como “aumento do prazer” e “diminuição do sofrimento”, Singer sugere que devemos pensar na melhor ação que favoreça os *interesses* dos indivíduos envolvidos na ação.

Sobre o utilitarismo, Dall’Agnol no livro *Bioética* (2004) diz que, embora existam diferentes versões da teoria utilitarista, algumas características são comuns a todas elas, como:

A consideração das consequências das ações para estabelecer se elas são corretas ou não; a maximização o valioso em si; uma visão igualitária dos agentes morais; a tentativa de universalização na distribuição de bens; uma concepção definida sobre o bem-estar etc.⁵

Em *Vida ética*⁶, publicação brasileira de 2002, Singer descreve as quatro proposições éticas em que baseia sua perspectiva ética, a saber:

1. A dor é ruim, e, não importa quem está sentindo a dor, a quantidade semelhante de dor são igualmente ruins (sic). A título de “dor” eu incluiria aqui todos os tipos de sofrimento e de aflição. Isso não quer dizer que a dor seja a única coisa que é ruim, nem que infligir sofrimento seja errado. Às vezes é necessário causar sofrimento a nós mesmos ou a outros. [...] Por outro lado, prazer e felicidade são bons, não importa de quem sejam, embora possa estar errado fazer algo para obter prazer e felicidade se, por exemplo, ao fazê-lo, prejudicarmos os outros.⁷
2. Os seres humanos não são os únicos seres capazes de sentir dor ou aflição. A maioria dos animais não-humanos – certamente todos os mamíferos e aves que comemos normalmente, como vacas, porcos, carneiros e frangos – é capaz de sentir dor.⁸

⁵ DALL’AGNOL, D. *Bioética*. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2004, p.79.

⁶ Cujas obras reúnem os melhores artigos de Singer.

⁷ SINGER, P. *Vida Ética: os melhores ensaios do mais polêmico filósofo da atualidade*. Tradução: Alice Xavier. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002, p.11.

⁸ SINGER, P. 2002, p.11-12.

3. Quando avaliamos a gravidade do ato de tirar uma vida, não devemos levar em conta a raça, o sexo ou a espécie a quem pertence o indivíduo, mas sim as características do ser individual que está sendo morto, como por exemplo seu próprio desejo de continuar a viver, ou o tipo de vida que é capaz de viver.⁹

4. Somos responsáveis não só pelo que fazemos, mas também pelo que poderíamos ter impedido. Nunca iríamos matar um estranho, mas somos capazes de saber que nossa intervenção salvaria as vidas de muitos estranhos num país distante e, entretanto, não fazemos nada. Nessa ocasião não pensamos em nós mesmos como responsáveis, de certo modo, pelas mortes desses estranhos. Isso é um erro. Deveríamos pensar nas consequências daquilo que fazemos e igualmente nas consequências daquilo que decidimos não fazer.¹⁰

Cientes da influência ética de Singer, o próximo passo é saber da implicação dessa influência, em primeiro lugar, na formulação do *princípio da igual consideração de interesses*.

1.1.2 Princípio da igual consideração de interesses

Após a publicação de *Libertação animal* (2004), originalmente publicado em 1975, Singer ganhou notoriedade. No prefácio à edição de 1990, o autor menciona que sua obra fora considerada pelos jornalistas como a “bíblia do movimento de libertação animal”. Mesmo sentindo-se lisonjeado, a verdade é que seu livro tem alcançado o objetivo fundamental descrito no prefácio da primeira edição “levar o leitor a realizar essa mudança mental em suas atitudes e práticas em relação a um grupo bem amplo de seres: os membros de outras espécies”¹¹.

A mudança de atitude só é possível se houver mudança na forma de compreender a noção de igualdade. Que para Singer não está baseada em uma diferença factual, por exemplo, a dor ou a espécie do indivíduo. Pelo contrário, a igualdade é uma concepção moral. Segundo ele, “[o] princípio da igualdade dos seres humanos não é a descrição de uma suposta igualdade de

⁹ Ibidem, p.12.

¹⁰ Ibidem, p.12.

¹¹ SINGER, P. *Libertação Animal*. Porto Alegre, RS: Lugano, 2004, p. xxi – prefácio.

fato existente entre seres humanos: é a prescrição de como devemos tratar os seres humanos”.¹²

A essência do princípio da igualdade proposto por Singer está na fórmula utilitarista de Jeremy Bentham cuja recomendação é: “cada um conta como um e ninguém como mais de um”¹³. Outra influência é de Henry Sidgwick segundo o qual “o bem de qualquer indivíduo não tem importância maior, do ponto de vista (se assim se pode dizer) do Universo, do que o bem de qualquer outro”¹⁴. Considerando as implicações desses princípios de igualdade, Singer formula o *princípio da igual consideração de interesses*, cuja essência significa que:

Se apenas X e Y viessem a ser atingidos por um possível ato, e que, se X estiver mais sujeito a perdas e Y mais sujeito a vantagens, melhor será deixar de praticar o ato. Se aceitarmos o princípio da igual consideração de interesses, não podemos dizer que é melhor praticar o ato, a despeito dos fatos descritos, porque estamos mais preocupados com Y do que com X. Eis a que o princípio realmente equivale: um interesse é um interesse, seja lá de quem for esse interesse.¹⁵

Em síntese, a recomendação do *princípio da igual consideração de interesse* implica que, em nossas deliberações morais, atribuímos o mesmo peso aos interesses de todos os que são atingidos por nossos atos.

Uma vez já conhecida a base da abordagem ética de Singer, passamos a questão fundamental deste trabalho, o valor da vida dos seres sencientes e sencientes racionais.

1.2 O valor da vida e o erro de se tirar a vida

Dizer que Peter Singer despreza a ideia do valor da vida é fazer uma leitura equivocada de uma de suas principais obras *Ética Prática*¹⁶. Nessa obra,

¹²Ibidem, p. 06.

¹³ BENTHAM, J. apud SINGER, P. 2004, p. 6.

¹⁴ SIDGWICK, H. apud SINGER, P. 2004, pp. 6-7.

¹⁵ SINGER, P. *Ética e Prática*. Tradução Jefferson Luiz Camargo. 3ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 30.

¹⁶ *Ética Prática* foi publicado originalmente em 1979, as referências deste trabalho constam na 3ª edição, 2002, da Editora Martins Fontes.

Singer não critica a ideia do valor da vida, mas sim o uso dessa concepção para justificar o *status* especial concedido à vida humana, tornando-a inviolável e superior à vida dos seres não pertencentes à humanidade. A abordagem de Singer pressupõe o colapso da ética tradicional.

Singer sustenta que a concepção da santidade da vida é mantida às custas de uma visão antropocêntrica do universo, discrepante à medida que é examinada, pois, do contrário, todas as formas de vida deveriam receber igual tratamento. Nesse sentido, o autor sugere uma revisão das ideias tradicionais sobre o valor da vida, propondo que, no lugar dos velhos preceitos fadados ao colapso, devam ser indicados novos preceitos, que, embora exija de nós uma mudança a respeito do ponto de vista antropocêntrico permitirá extrapolarmos a ética para além do universo antropocêntrico.

Para compreender a proposta mencionada por Singer, elencamos os velhos mandamentos da ética tradicional e os novos mandamentos estabelecidos pelo estudioso em *Vida Ética*¹⁷.

Velhos mandamentos:

- I. "Trate todas as vidas humanas como se tivessem valor igual."
- II. "Jamais tire intencionalmente da vida de um ser humano inocente."
- III. "Jamais tire sua própria vida, e sempre tente impedir outros a tirarem suas vidas."
- IV. "Sede frutíferos e multiplicai-vos."
- V. "Trate toda vida humana como se sempre fosse mais valiosa que qualquer vida não-humana."

Novos mandamentos:

- I. Reconheça que o valor da vida humana é variável.
- II. Assuma a responsabilidade pelas consequências das suas decisões.
- III. Respeite o desejo do outro de viver ou morrer
- IV. Só traga ao mundo filhos desejados.
- V. Não discrimine com base na espécie.

O novo sentido do valor da vida proposto por Singer induz a uma mudança radical sobre uma ética da moralidade no ato de matar. A primeira dessas mudanças é reconhecer, de fato, qual é o valor da vida humana. Compreendido o ponto de vista de Singer, ficará claro o porquê de não

¹⁷ Os mandamentos aqui citados foram discutidos amplamente por Singer nas páginas 263 à 277 de *Vida Ética*, 2002.

concordamos com a acusação de que Singer despreza a ideia de valor da vida humana.

1.2.1 O valor da vida humana

No capítulo quarto de *Ética Prática*, Singer reavalia alguns pressupostos nos quais está justificada a atitude discrepante da ética ao tratar seres humanos e animais não-humanos. Em primeiro lugar, o estudioso revisa a fundamentação da noção de que em si a vida é sagrada. Ao constatar que o *status* especial é específico da vida humana, se não fosse assim os defensores da santidade da vida opor-se-iam à morte de outros tipos de seres que não aqueles da espécie humana, Singer resolve perguntar o que, de fato, queremos dizer ao usarmos expressões como “ser humano” e “pessoa”. A base para refutar a ideia de santidade da vida humana na abordagem singeriana está em compreender a distinção que ele faz desses dois termos ou expressões.

Em Singer, uma coisa é dizer que um indivíduo é um ser humano, ou seja, que pertence à espécie *Homo Sapiens*, outra é dizer que esse indivíduo é uma “pessoa”, ou seja, há uma distinção entre “ser humano” e “pessoa” embasada nos “indicadores de humanidade” estabelecidos por Joseph Fletcher, por exemplo, consciência de si, autocontrole, senso de futuro e passado, capacidade de relacionar-se com os outros, preocupação com os outros, comunicação e curiosidade. Outra definição que influencia na compreensão de Singer é dada por John Locke segundo o qual, uma pessoa consiste em um indivíduo racional e autoconsciente, “um ser pensante e inteligente dotado de razão e reflexão, que pode ver-se como tal, a mesma coisa pensante, em tempos e lugares diferentes”¹⁸.

Assim definido fica claro que o fato de pertencer à espécie humana não confere ao indivíduo a condição de ser considerada uma pessoa. Para demonstrar essa condição, Singer examina o embrião, o feto, a criança com deficiência mental e o bebê recém-nascido à luz das exigências de Fletcher e Locke. É indiscutível que todos eles pertençam à espécie *Homo Sapiens*, contudo quando examinados torna-se evidente que tais indivíduos carecem das capacidades racionais e de autoconsciência. Em vista da condição biológica,

¹⁸ LOCKE, J. apud SINGER, P. 2006, p. 97.

esses indivíduos são seres humanos, contudo, faltam-lhes as condições intelectuais.

Para resolver esse impasse, Singer sugere que façamos uso da expressão “ser humano” para nos referirmos aos indivíduos membros da espécie *Homo Sapiens* enquanto que o termo “pessoa” será aplicado para nos referirmos a indivíduos racionais e autoconscientes. Segue-se, assim, que há indivíduos da espécie *Homo Sapiens* considerados não pessoas e, como veremos mais adiante, há indivíduos não pertencentes à espécie *Homo Sapiens* considerados pessoas.

É necessário destacar que Singer rejeita qualquer referência moral baseada em fatos biológicos.

[...] os fatos biológicos que determinam a linha divisória da nossa espécie não têm um significado moral. Dar preferência à vida de um ser simplesmente porque ele é membro de nossa espécie é algo que nos colocaria na mesma posição dos racistas, que dão preferência aos que são membros de sua raça¹⁹.

É nesse sentido que a compreensão da santidade da vida humana deve ser pensada sob dois pontos de vista distintos: O de que existe um valor especial na vida dos membros da espécie *Homo Sapiens* e o de que há um valor especial na vida de uma pessoa. Considerada a condição especista da primeira distinção, resta-nos saber as implicações da santidade da vida de uma pessoa.

A compreensão da santidade da vida de uma “pessoa” é feita por oposição a vida de uma “não pessoa”. Em outras palavras, o que Singer busca saber é se há um valor especial na vida de um ser senciente²⁰ racional em oposição à vida de um ser meramente senciente. A racionalidade e a autoconsciência é algo que distingue um ser senciente de um ser senciente racional. No primeiro caso, o indivíduo carece do desejo de continuar vivendo ou o desejo de um futuro contínuo. Segundo Singer, tanto a morte de uma lesma quanto a de um feto não frustra quaisquer desejo em relação ao futuro.

¹⁹ SINGER, P., 2006, p. 98.

²⁰ Um indivíduo meramente senciente é aquele capaz de apenas sentir dor, enquanto que o senciente racional além da capacidade de sentir dor possui racionalidade e autoconsciência.

O contrário ocorre com a morte do indivíduo senciente racional por possuir a capacidade de lançar-se no futuro. Por exemplo, o desejo do estudante de mestrado é obter o título de mestre, mas, se por fatalidade, a morte ocorrer antes da defesa de sua dissertação, o desejo do estudante seria obviamente frustrado.

Contudo para o utilitarismo clássico, cujas ações tendem a intensificar o prazer ou a felicidade e a atenuar a dor e a infelicidade, a morte do estudante cessaria com todos os seus desejos futuros, isto é, a morte cessa com todos os estados de consciência. Logo, as possíveis experiências futuras ou desejos do estudante não dizem *diretamente*²¹ contra o erro em matá-lo. Assim está claro que o utilitarismo clássico não justifica o ato de matar uma pessoa em vista das consequências para outras pessoas e não para a vítima – razão *indireta*. Grosso modo, para o utilitarismo clássico, o ato de matar um indivíduo senciente racional é mais grave que matar um ser senciente.

Em todo caso, Singer vê um problema na condição restritiva do erro de matar mantida pelo utilitarismo clássico, isto é, o ato de matar só está errado à medida que gera a possibilidade de sofrimento a terceiros, pois, por exemplo, a notícia da existência de um maníaco que anda assassinando pessoas aleatoriamente promoveria um estado de aflição constante, resultando em menor felicidade geral. E o que dizer do assassinato cometido em sigilo? Para Singer, a melhor resposta para essa pergunta foi dada por Richard Hare.

Hare tenta resolver o problema do utilitarismo para julgamentos individuais a partir da distinção entre os dois níveis de raciocínio moral: o intuitivo e o crítico. A decisão em matar – secretamente – um indivíduo que deseja continuar vivendo é, sem dúvida, algo que exigirá do agente uma reflexão crítica sobre os motivos e as consequências do ato praticado. Mas, de acordo com Hare, nossas ações do cotidiano são orientadas pelo raciocínio intuitivo, ou seja, pela experiência. Singer lembra que Hare incluiu, no rol do nível intuitivo, princípios tais como falar a verdade, cumprir as promessas, não fazer mal ao outro e também o respeito pela vida das pessoas que desejam continuar vivendo. Singer e Hare acreditam que, mesmo que exista razão, no nível crítico, para a morte sigilosa de um indivíduo que deseja continuar

²¹ O itálico na palavra *diretamente* é para destacar que para o utilitarismo clássico o erro envolvido no ato de matar não implica prejuízo causado à vítima, antes na preocupação de terceiros de serem mortos.

vivendo, é melhor nos prendermos aos princípios do nível intuitivo de modo que os princípios do nível intuitivo serviriam como guias morais práticos, cujo resultado já calculado seria o das melhores consequências. Esse guia teria função para um utilitarista clássico como uma segunda opção de ação.

Uma versão mais sofisticada do utilitarismo, o utilitarismo preferencial, é apontada por Singer como a que atribui mais importância à distinção entre matar um ser meramente senciente e um ser senciente racional. Isto é:

Uma ação contrária à preferência de qualquer ser é errada – a menos que essa preferência seja superada, em termos do seu valor, pelas preferências contrárias. Matar uma pessoa que prefere continuar vivendo é, portanto, errado, sendo iguais as demais condições. O fato de as vítimas não estarem por perto depois de cometido o ato para lamentarem que suas preferências foram ignoradas é irrelevante. O mal é praticado quando a preferência é frustrada.²²

Matar uma pessoa cujo desejo é o de continuar vivendo significa atentar contra o montante total de sua vida – passado, presente e futuro. Contudo a versão do utilitarismo preferencial parece afirmar que a morte de um ser senciente, mas não racional, é menos grave que a morte de uma pessoa, ou seja, mesmo Singer reconhecendo que a versão do utilitarismo preferencial oferece uma razão direta para não matar uma pessoa que deseja continuar vivendo, é verdade que essa razão não é forte o suficiente para evitar a morte de uma pessoa sob a consideração de suas preferências. Por meio desse raciocínio, é possível dizer que o ruim da morte é obviamente a frustração dos interesses da pessoa, mas, a partir do momento em que morrer está entre os interesses da pessoa, não existe razão para que seu interesse seja contrariado.

Singer decide investigar outra ideia “bastante popular” a qual diz respeito ao fato de as pessoas terem direito à vida. Michael Tooley é um dos partidários dessa concepção, segunda a qual apenas os indivíduos com capacidade de conceberem-se como entidades distintas que existem no tempo possuem direitos à vida. Notadamente, Tooley endossa a definição dada por Locke à pessoa. Examinando a interpretação de Tooley, Singer chama-nos a

²² Ibidem, p. 104.

atenção para a dificuldade de Tooley em formular uma ligação conceitual entre desejos e direitos. O que representaria um problema nos casos dos indivíduos que temporariamente perderam a consciência. Mas, Tooley responde que, mesmo nesses casos, o direito desses indivíduos deriva da potencialidade de desejar e não da capacidade para realização de tais desejos. Reformulada por Singer, a concepção do direito à vida proposta por Tooley ficou assim: “[...] se o direito à vida é o direito de continuar existindo como entidade específica, então o desejo relevante de possuir um direito à vida é o desejo de continuar existindo como entidade específica”²³. Resumidamente podemos dizer que apenas o fato de a pessoa desejar continuar vivendo garante-lhe o direito à vida.

Posteriormente, Tooley foi obrigado a reformular sua própria concepção que ficou assim: “Para ter direito à vida é preciso ter, ou, pelo menos, ter tido numa determinada época, o conceito de uma existência contínua”. Com isso Tooley concede o direito à vida apenas aos indivíduos com capacidade para conceber-se no tempo, isto é, aos seres contínuos. No caso das pessoas que, por uma razão ou outra, se encontram inconscientes, basta que em algum momento de suas vidas tenham tido o conceito de existência contínua para terem o direito à vida. Isso significa que esse direito está baseado na capacidade de projetar-se no futuro e desejar bens futuros, capacidade exclusiva dos seres sencientes racionais. Ainda assim Singer não está convencido de que a concepção de Tooley seja suficiente para fundamentar uma razão para o direito à vida, talvez o apelo ao respeito pela autonomia²⁴ o seja.

Para o princípio da autonomia, a condição fundamental para o indivíduo expressar o desejo de continuar vivendo é a posse da racionalidade e da autoconsciência. Apesar de o princípio da autonomia considerar que matar uma pessoa a qual deseja continuar vivendo é um erro grave a proposição é refutada pelo utilitarismo por este recusa qualquer princípio moral baseado na autonomia. Supondo que seja pedido ao utilitarista uma explicação para não apoiar o respeito pela autonomia como princípio moral básico: um utilitarista preferencial, como Singer, diria que o desejo de continuar vivendo pode ser

²³ Ibidem, p. 107.

²⁴ Entendemos, neste trabalho, como autonomia a capacidade livre de a pessoa deliberar sobre suas escolhas.

superado por quaisquer outros desejos; já um utilitarista clássico, como Bentham, valendo-se do raciocínio crítico proposto por Hare, explicaria que dependendo das circunstâncias não é errado causar a morte de uma pessoa que deseja continuar vivendo no caso, por exemplo, de uma vida miserável.

Quando se trata em saber do direito à vida de uma pessoa em oposição a uma não-pessoa, não encontramos consenso entre as quatro teorias aqui discutidas. O caso é que o direito à vida da pessoa assemelha-se mais a uma prescrição negativa do que positiva, a exceção seria o argumento de Tooley. Obviamente, Singer não defende a ideia do direito à vida, porém, mostra-se flexível para considerar essa possibilidade no âmbito do raciocínio crítico. Mostra disso é que no capítulo sexto de *Ética Prática*, ao tratar da moralidade em matar pessoas não-humanas, Singer admite que a vida humana possua um valor especial – da santidade ou um direito a ser protegida – desde que se admita a ideia de que a maior parte dos seres humanos não sejam pessoas. Singer impõe uma condição para o caráter sagrado da vida: que ele seja restrito ao valor da vida pessoal – seres sencientes racionais –; essa condição impõe algumas implicações como, por exemplo, o respeito à vida de animais não-humanos, que serão discutidas mais a frente.

1.2.2 Valor da vida senciente

Sencientes são todos os seres capazes de sentir prazer e dor, mas carentes de racionalidade e autoconsciência, os quais, de acordo com a perspectiva singeriana, não são não pessoas. Na categoria dos seres sencientes, estão inclusos alguns animais, os bebês recém-nascidos e seres humanos com deficiências mentais. Singer está interessado em saber se a vida de um ser sencientes tem valor e que tipo de valor se compara ao valor da vida de uma pessoa. A primeira razão para valorizarmos uma vida é a capacidade do ser em sentir dor e prazer, essa é uma recomendação universal da ética. “O fato de que os seres vão sentir prazer no futuro é um motivo para afirmar que seria errado matá-los”.²⁵ Mas, se em um primeiro momento a capacidade de sentir prazer no futuro impede a morte de um ser senciente, em um segundo

²⁵ Ibidem, p. 111.

momento, o argumento tem implicação contrária, pois, no caso da dor futura superar a quantidade de prazer não haverá razão para não matar um ser senciente. Em todo caso, a recomendação geral é que “não devemos acabar com uma vida agradável” ²⁶.

Deve-se compreender-se as implicações morais da recomendação geral a partir de dois pontos de vistas do utilitarismo: ponto de vista “total” e ponto de vista “da existência prévia”.

Existem duas formas de reduzir a quantidade de prazer no mundo: uma delas consiste em eliminar os prazeres das vidas dos que levam vidas agradáveis; a outra em eliminar os que levam uma vida agradável. A primeira resulta em seres que experimentam menos prazer do que, de outra forma, teriam experimentado. Com a segunda, isso não acontece.²⁷

Para o ponto de vista “total”, é um bem aumentar o prazer no mundo aumentando o número de vidas agradáveis, e é ruim reduzir a quantidade de prazer reduzindo o número de vidas agradáveis. O ponto de vista “total” nos obriga a aumentar o prazer no mundo, aumentando o número de indivíduos felizes. Singer mantém-se agnóstico quanto a essa recomendação.

O ponto de vista “da existência prévia”, ao contrário do “total”, nega a necessidade em aumentar o prazer no mundo aumentando o número de vidas agradáveis, valorizando as vidas já existentes. É, em geral, o ponto de vista que faz conexão com a perspectiva singeriana. No entanto uma análise mais apurada de ambas as versões mostrará que o problema consiste em conciliar o ponto de vista “existência prévia” com o ponto de vista “total”.

Suponhamos que um casal deseje ter um filho, mas que devido a um erro genético, a criança levaria uma vida totalmente miserável, podendo morrer antes de completar dois anos. Um defensor do ponto “da existência vista prévia” teria duas opções: dizer que não há mal algum em permitir a vinda de um ser miserável ao mundo, ou apontar a diferença moral entre permitir a vinda de um ser que levaria uma vida agradável e a vinda de um ser que levaria uma vida miserável. Singer acredita que um partidário do ponto de vista “da

²⁶ Ibidem, p. 111.

²⁷ Ibidem, p. 112.

existência prévia” não teria dificuldade em negar que é ruim permitir virem ao mundo seres que levariam uma vida miserável. Entretanto esta resposta assemelha-se com o ponto de vista “total”.

Notadamente Singer parece não ficar satisfeito com a opção em que o partidário do ponto de vista da “existência prévia” é levado a tomar. Por outro lado, ele reconhece a dificuldade em encontrar uma resposta satisfatória para casos assim.

Talvez o melhor que se possa dizer – mesmo não sendo muito satisfatório – é que não há nada de diretamente errado em se conceber uma criança que será infeliz, mas que, uma vez que tal criança existe e já que a sua vida não pode ser nada além de infelicidade, deveríamos reduzir a quantidade de sofrimento no mundo através de um ato de eutanásia. A eutanásia, porém, é um processo mais doloroso para os pais e outras pessoas envolvidas do que a não-concepção. Consequentemente, temos uma razão indireta para não conceber uma criança destinada a levar uma existência miserável.²⁸

Ambas as abordagens sustentam ser errado abreviar uma vida miserável. Aliás, aqui chegamos a duas importantes conclusões: primeira, que tirar a vida de seres sencientes, sejam eles pessoas ou não, é ruim; segunda, que a vida de seres meramente sencientes parece ter valor. O próximo passo é saber se podemos comparar o valor de vidas de seres diferentes.

O modo para pensar sobre a hierarquização do valor de vidas diferentes é supor que cada vida tem igual valor. Para Singer, esse ponto de vista implica, por exemplo, dizer que:

1. “a vida de uma pessoa pode incluir o estudo da filosofia, mas que tal estudo não pode fazer parte da vida de um rato”;²⁹
2. “que os prazeres da vida de um rato são tudo que um rato tem e que, portanto, pode-se presumir que signifiquem, para ele, tanto quanto os prazeres da vida de uma pessoa significam para ela”.³⁰

²⁸ Ibidem, p. 114.

²⁹ Ibidem, p. 115.

³⁰ Ibidem, p. 115.

A base do princípio da igualdade – *igual consideração de interesse* – não permite supor que a vida da “pessoa” tenha um valor maior que a vida do rato. A única maneira de dizer que a vida da “pessoa” tem mais valor que a vida do rato seria por comparação. Singer diz que o ideal seria encontrar um ponto de vista neutro para fazê-lo. Mas suponhamos que, ao invés de comparar a vida da “pessoa” com o rato, a “pessoa” possa se transformar em um rato com todas as singularidades de um rato. Considerando uma suposição adicional, isto é, há um terceiro estado no qual é possível lembrar-se dos dois outros estados de vida, enquanto pessoa e enquanto rato. Nesse estado adicional, seria possível fazer a comparação entre os dois estados de vida e seria oferecida a oportunidade de escolher um dentre os dois. Em ambos os casos, as condições de vida seria o melhor, considerando as especificidades de cada um, isto é, a decisão consiste em escolher entre o valor da vida de uma pessoa e o valor da vida de um rato. O estado de vida escolhido seria, de acordo com Singer, o estado no qual a vida teria um valor maior. Uma conclusão desse tipo significa negar a ideia inicial de que a vida de seres diferentes possua igual valor.

Singer não vê problema na ordenação hierárquica do valor de vidas diferentes, já que conforme a reconstrução imaginária, a escolha não se pauta unicamente no valor da vida. Contudo, ele reconhece a dificuldade em comparar o valor de duas vidas diferentes.

Há outras comparações que se revelam mais fáceis, as quais diriam que um ser com elevada vida consciente capaz de escolher entre um tipo de vida com nível superior de consciência e um nível inferior, obviamente, escolheria aquela que mais se assemelhasse ao seu tipo de vida. Nesse caso, a escolha seria pelo nível superior de consciência. Singer quer saber se um utilitarista poderia apoiar essa escolha. Mill³¹ certamente apoiaria. Sua resposta seria que “é melhor ser um ser humano insatisfeito que um porco satisfeito; é melhor ser um Sócrates insatisfeito que um louco satisfeito. E se o porco ou o louco são de opinião diferente, é porque só conhecem o seu lado da questão. A outra parte da comparação conhece ambos os lados” ³².

³¹ John Stuart Mill faz uma reconstrução imaginária segundo a qual um ser humano inteligente recebe a promessa de que, caso decida torna-se um animal inferior, teria a melhor vida enquanto animal.

³² MILL, J. apud SINGER, P. 2006, p. 118.

Para Singer, a escolha de Mill é incompatível com o utilitarismo clássico, pois Mill vincula felicidade à consciência. De modo que, quanto mais elevado o nível de consciência, maior o grau de felicidade. Essa inferência não parece ser verdadeira. Talvez o utilitarismo preferencial consiga compreender a escolha de Mill. Mas, segundo Singer, isso “dependeria do modo como comparamos as diferentes preferências, em concordância com os diferentes graus de consciência e autoconsciência. Não parece impossível que viéssemos a encontrar maneiras de classificar essas preferências distintas, mas, até o momento, a questão permanece aberta”³³.

A partir dessas considerações, chegamos à conclusão desta seção certos de que existem razões capazes de sustentar que o ato de tirar a vida de uma pessoa – ser senciente racional – é mais grave do que tirar a vida de um ser meramente senciente, mas isso não significa que podemos apropriar da vida de seres meramente sencientes. Partindo dessa reflexão, consideraremos, na próxima seção, a moralidade no ato de tirar a vida de pessoas não humanas, isto é, a moralidade no ato de tirar a vida dos animais.

1.2.3 As razões para não tirar a vida dos animais

No primeiro capítulo de *Libertação Animal*, Singer diz que uma das implicações do *princípio da igual consideração de interesse* que, em nossa relação moral com os demais indivíduos, não deve estar baseada na aparência e nas capacidades que tais indivíduos possam ter, “nosso interesse pelos outros e nossa prontidão em considerar seus interesses não devem depender de sua aparência ou das capacidades que possam ter”³⁴.

Certamente essa não é a posição de Stuart Hampshire, citado por Singer, segundo o qual é absurdo propor alguma semelhança entre um ser humano e um animal, mais absurda ainda é atribuir ao animal um comportamento intencional de memória, de expectativa, de compreensão, de acontecimentos futuros, etc. Hampshire não está sozinho, Singer lembra que outro filósofo que apoia a posição de Hampshire é Michael Leahy. Para Leahy,

³³ SINGER, P. 2006, p. 118.

³⁴ Idem, 2004, p. 07.

a carência da linguagem impede atribuir aos animais um comportamento intencional.

Se é como sugere Hampshire e Leahy, os bebês são como os animais por não possuírem uma linguagem. Singer crê que o erro desses filósofos consiste em postular suas teorias com base unicamente teóricas, quando a situação exige análise de dados empíricos.

Para demonstrar que alguns animais são capazes de comportamentos semelhantes ao comportamento humano, Singer aponta duas situações distintas, uma obtida em laboratório e a outra em um ambiente semelhante ao *habitat* natural. No primeiro relato, temos Washoe, um chimpanzé que foi capaz de aprender e compreender 350 sinais da linguagem utilizada por surdos e a usar corretamente 150 deles. O animal surpreendeu seus pesquisadores, Allen e Beatriz Gardner, ao ver sua imagem refletida no espelho, respondeu em sinais “sou eu, Washoe” quando questionado a respeito de quem era aquela imagem. O segundo caso foi observado por Jane Goodall que para atrair alguns animais para seu posto de observação na Tanzânia escondeu algumas bananas em uma árvore. O comportamento de um jovem chimpanzé selvagem “Figan” surpreendeu a pesquisadora. Um dia, após todo o grupo ter sido alimentado, Figan descobriu uma banana debaixo de outro chimpanzé, no entanto disfarçou, afastando-se do companheiro sem deixar pistas que havia uma banana bem debaixo dele. Logo depois, Golias, o companheiro de Figan, afastou-se, e este, então, sem hesitar pegou a banana. A descrição de Goodall permite atribuir a Figan um comportamento intencional ao disfarçar que não havia visto a banana debaixo de Golias, demonstrando compreender uma ordem de acontecimentos no futuro, afinal ele entendeu que devia aguardar Golias se afastar para pegar a banana.

O comportamento de Washoe e Figan explica que alguns animais têm memória de passado e expectativas para o futuro, consciência de si e atos intencionais. A linguagem verbal de nada serve para explicar o comportamento desses animais. Para Singer, esses traços comportamentais são suficientes para dizer que alguns animais são pessoas.

Lembrando que Singer admite haver uma única exceção para um possível caráter especial da vida seja a no sentido “pessoal”, logo a vida de certos animais possui valor e deve ser respeitada, independente da base ética adotada, isto é:

Quer fundamentemos essas características morais específicas das vidas de pessoas humanas no utilitarismo preferencial, num direito à vida que provém de sua capacidade de verem a si mesmos como eus contínuos, ou no respeito à autonomia, esses argumentos também devem aplicar-se às pessoas não-humanas. Só a razão utilitarista indireta para não matar pessoas – o medo que tais atos provavelmente despertem em outras pessoas – se aplica menos prontamente a pessoas não-humanas, uma vez que estas têm menos probabilidades do que as humanas de ficarem sabendo de assassinatos que aconteceram longe delas. Mas, então, essa razão também não se aplica a todos os assassinos de pessoas humanas, uma vez que é possível matar de tal modo que ninguém fique sabendo que uma pessoa foi morta.³⁵

Singer consegue demonstrar que alguns membros de outras espécies são pessoas e também que membros da nossa espécie, por exemplo, bebês recém-nascidos e humanos com deficiência mental grave não são pessoas. Além disso, o autor considera que o ato de matar uma pessoa é mais grave que matar uma não-pessoa. Assim, a morte de um chimpanzé é mais grave que a morte de um ser humano com deficiência mental grave.

Esse é um dos pontos cruciais da ética de Singer, pois se mal interpretado, e isso tem ocorrido, sugere que Singer faz defesa à morte dos deficientes mentais. A título de ilustração, sob a acusação de que defendia a eutanásia ativa para recém-nascidos portadores de deficiências graves, Singer foi impedido de participar em evento na Alemanha. Devemos ter em mente que a abordagem que Singer faz da ética não consiste em inferiorizar o *status* moral dos seres humanos, é antes incluir os animais na esfera da moralidade.

Tudo o que vimos até aqui é suficiente para sustentar que o erro envolvido no ato de matar um indivíduo está baseado na capacidade de ver-se como ser existindo no tempo, isso se aplica às pessoas humanas e não-humanas.

A fim de saber se há algum tipo de razão para não matarmos seres meramente sencientes, Singer volta a lançar mão das duas versões utilitaristas: o ponto de vista “total” e o ponto de vista da “existência prévia”. O ponto de vista “da existência prévia” condena a morte de um ser cuja vida terá mais

³⁵ Idem, 2006, p. 126.

prazer do que sofrimento. Nesse sentido, é errado matarmos animais para alimentação. Já no ponto de vista “total”, é possível chegarmos a um resultado diferente. Singer enfatiza que esta versão do utilitarismo tem sido usada para justificar o abate de animais para fins de alimentação. O ponto de vista “total”, por seu turno, justifica a morte de animais pelo argumento da substituibilidade, a respeito disso, Singer diz que “[a] versão total do utilitarismo só considera os seres sencientes valiosos na medida em que tornem possível a existência de experiências intrinsecamente valiosas, como o prazer”.

Contra a conclusão obtida a partir do ponto de vista “total” – argumento da substituibilidade –, Singer faz duas objeções:

Primeira,

[...] mesmo sendo válido quando o animal em questão tem uma vida agradável, ele não justificaria a ingestão da carne dos animais criados nas modernas fazendas industriais, onde eles ficam tão comprimidos e limitados em seus movimentos que as suas vidas se assemelham muito mais a uma aflição permanente do que a um benefício.³⁶

Segunda,

[...] se é bom criar vidas felizes, supõe-se também ser bom que exista o maior número possível de seres felizes em nosso planeta. Seria melhor que os defensores da ingestão de carne encontrassem uma justificativa para o fato de ser melhor existirem pessoas felizes, e não o maior número possível de seres felizes, pois, de outro modo, o argumento talvez implique que devamos eliminar quase todos os seres humanos para dar lugar a um número muito maior de animais menores e felizes.³⁷

Singer admite que mesmo sendo relevantes suas objeções não são fatais ao argumento da substituibilidade, pois a questão crucial é saber se seres sencientes serão substituíveis. Singer está certo da dificuldade em apontar uma alternativa melhor para o caso gerado pelo ponto de vista “total”,

³⁶ Ibidem, p. 131.

³⁷ Ibidem, p. 131.

ainda que o argumento da substituíbilidade tenha sido criticado é ainda a melhor alternativa para contrabalancear a máxima utilitarista em aumentar o prazer no mundo e mitigar o sofrimento.

Singer está convencido de que a melhor versão do argumento da substituíbilidade ficaria assim: “o erro está não em fazer mal a uma criança identificável, nem, simplesmente, deixar de trazer à vida uma possível criança, mas em trazer à vida uma criança com qualidade de vida menos satisfatória do que a de outra criança que poderia ter trazido à vida.” ³⁸ Mas se por um lado esse argumento resulta na melhor das consequências, por outro sugere que pelo menos as pessoas possíveis são substituíveis. O que Singer quer saber é em que momento do processo que vai de pessoas possíveis a pessoas reais a substituíbilidade deixa de aplicar-se.

Singer explica a diferença entre matar seres que aspiram uma vida longa e deixar de trazer ao mundo um ser, este, por não nascer, não teria perdido vida, no raciocínio do autor ainda não teria vida alguma. Mas há também seres nascidos que não podem aspirar a uma vida mais longa por carecer da concepção de si próprios dotados de um futuro. Esses últimos são seres “impessoais”. Singer acredita que os matar não configura um erro pessoal, mesmo que suas mortes diminuíssem a quantidade de felicidade no mundo, pois esse erro poderá ser contrabalanceado pela vinda de seres semelhantes que desfrutariam de prazer. A partir dessa analogia, Singer indica que a característica distintiva entre os seres que não podem ser substituídos e aqueles que podem é a capacidade de ver-se existindo no tempo e “de aspirar uma vida longa (bem como a de ter outros interesses não passageiros, voltados para o futuro) seja a característica que distingue os seres que não podem ser considerados substituíveis” ³⁹.

A resposta de Singer parece ser que a posse da consciência é o traço distintivo entre seres que podem e seres que não podem ser substituíveis, por outro lado, a condição de senciante é relevante para o utilitarismo, de modo que parece não ter uma única resposta para a pergunta “é normalmente errado tirar a vida de um animal?” De acordo com Singer, a diversidade de vidas subsumidas à noção de “animal não-humano” é ampla demais para adoção de um único princípio. Por enquanto para os animais não-humanos racionais e

³⁸ Ibidem, p. 134.

³⁹ Ibidem, p. 135.

conscientes de si, há fortes razões para não serem mortos. Singer diz que tirar a vida de um animal nessas condições incorre à mesma gravidade de tirar a vida de um ser humano com deficiência mental. As razões aqui remetem às mesmas do utilitarismo clássico.

Mais uma constatação de que o valor da vida não tem vínculo direto com a condição de ser membro da espécie *Homo sapiens*, na condição de ser pessoa. Esse ponto de vista será mais bem explicado na próxima seção onde a questão fundamental é saber sobre a implicação moral de tirar a vida do feto e do bebê recém-nascido.

1.3 A moralidade do aborto

Existem muitos seres que são sencientes, capazes de sentir prazer e dor, mas, por não serem racionais, autoconscientes, não são pessoas - 'seres conscientes'. Muitos animais não-humanos caíam quase com certeza nessa categoria; assim também deveriam enquadrar-se os bebês recém-nascidos e alguns seres humanos mentalmente prejudicados.⁴⁰

Singer inicia a discussão sobre o aborto examinando-o sob dois pontos de vistas opostos, dos conservadores e dos liberais. O argumento principal dos conservadores em oposição ao aborto diz:

Primeira premissa: É errado matar um ser humano inocente;
Segunda premissa: Um feto humano é um ser humano inocente;
Conclusão: Logo, é errado matar um feto humano.⁴¹

Os liberais negam a segunda premissa. De modo que a discussão dá-se em saber se o feto é, ou não, um ser humano e em que momento a vida humana se inicia. Para os conservadores, há um *continuum* entre o óvulo fertilizado e o nascimento. Trata-se de um argumento forte diante da incapacidade de delimitar uma linha moralmente significativa para a gradação

⁴⁰ Idem, 2002, p.177.

⁴¹ Idem, 2006, p. 148.

que vai desde a fertilização ao nascimento. Os conservadores deram ao embrião o *status* de criança.

A resposta dos liberais aos conservadores foi tentar estabelecer algumas linhas divisórias. Foram então sugeridas as seguintes linhas: o nascimento, a viabilidade, os primeiros movimentos do feto e o surgimento da consciência. Examinaremos cada uma bem como os aspectos refutados pelos conservadores.

1.3.1 Alguns argumentos conservadores

Nascimento

De fato o nascimento é a mais visível das linhas divisórias e a que melhor acomoda nossas intuições. Contudo os conservadores acreditam que não há significativa diferença entre o feto e um bebê-recém nascido, já que possuem o mesmo grau de consciência. Por exemplo, um bebê pré-maturo pode perfeitamente ser menos desenvolvido que um feto em estágio avançado de gestação. Nesse sentido, o fato de estar fora ou dentro do útero não significa diferenças relevantes para o erro de tirar a vida de um feto. Nessa perspectiva, o nascimento não serve como uma linha divisória para estabelecer quando se inicia o direito à vida.

Viabilidade

A proposta da viabilidade está relacionada à expectativa referente ao ponto em que o feto poderá sobreviver fora do útero. Esta tentativa não é bem sucedida, pois a expectativa de vida do feto fora do útero depende de fatores externos como os recursos médicos.

Outra proposta dos liberais foi o argumento da dependência, segundo a qual, para sobreviver, o feto deve ser totalmente dependente da mãe. Os conservadores atacaram essa proposta respondendo que a dependência não pode servir como linha divisória para o direito à vida, pois há outros tipos de dependência, a saber, uma mãe que depende do filho para locomover. Não é verdade que a dependência do feto em relação à mãe justifique a decisão da mãe em matá-lo, pois se fosse assim, o filho teria razão para livrar-se de sua mãe dependente.

Primeiros sinais de vida

Os primeiros sinais de vida são, dentre as linhas divisórias sugeridas, a mais frágil. O ponto de vista cristão diz que os primeiros sinais de vida, ou seja, os primeiros movimentos do feto indicam a presença da alma no feto. A tecnologia põe em descrédito essa cristã ao explicar que os movimentos do feto estão presentes bem antes de que a mãe os sinta. Restando aos liberais apelarem à consciência.

A consciência

Estudos mostram atividade cerebral na sétima semana de gestação do feto. Isso indica que, nesse estágio, ele seria capaz de responder a estímulos como sentir dor, por exemplo. O argumento da ausência de consciência como linha demarcatória para o direito à vida pareceu arriscado demais aos olhos dos liberais de modo que optaram por considerar a capacidade de sentir dor como um traço relevante da exigência de que a morte de um ser nesse estágio deva ocorrer de forma indolor.

Para Singer, a aposta da gradação do desenvolvimento que vai do embrião ao recém-nascido tem dado vantagens aos conservadores.

1.3.2 Alguns argumentos liberais

É importante considerar que alguns liberais não contestam a afirmação conservadora de que o feto é um ser humano inocente. Contudo admitem a permissibilidade ao aborto. A defesa dos liberais a favor do aborto é sustentada a partir de três pontos de vistas ou três argumentos, a saber: as consequências de leis restritivas; a interferência do Estado em decisões particulares e; o direito da mulher sobre seu próprio corpo.

As consequências de leis restritivas

Para os liberais as leis restritivas ao aborto servem apenas para que a sua prática seja realizada clandestinamente. As leis nessas circunstâncias não

impedem que o aborto seja realizado, apenas tornam-no mais difícil e arriscado. A Real Comissão Canadense da Condição Feminina sensibilizou-se com o argumento liberal, declarando que “uma lei que tem efeitos mais nocivos do que benéficos não é uma boa lei (...). Enquanto existir em forma atual, milhares de mulheres irão transgredi-la”.⁴²

Singer examina que, nesse argumento, os liberais não disseram nada sobre a moralidade do aborto, trataram apenas das leis que o impede de ser realizado. Desse modo é válida a contestação dos conservadores de que os liberais não conseguem contradizer que a morte de um ser humano inocente – feto – equivale ao assassinato.

A interferência do Estado em decisões particulares

O segundo argumento liberal é baseado no livro *Sobre a liberdade*, de John Stuart Mill, no qual ele afirma que:

O único objetivo em nome do qual o poder pode ser legitimamente exercido sobre qualquer membro de uma comunidade civilizada, contra a sua vontade, é o de impedir que os outros sejam prejudicados [...]. Ele não pode ser legitimamente forçado a agir ou a abster-se de agir porque será melhor que o faça, porque assim será feliz, porque, na opinião dos outros, agir desse modo seria mais sensato, ou mais certo.⁴³

O aborto, no ponto de vista da teoria ética de Mill, tornar-se-ia um crime sem vítima. Singer parece não apoiar a ideia de transformar o aborto em crime sem vítima, pois a controvérsia em torno do aborto consiste em saber se o feto é uma vítima ou não. O princípio de Mill só é defensável na medida em que os atos não prejudicam outrem.

O direito da mulher sobre seu próprio corpo

Sem negar que o feto é um ser humano inocente, os liberais reclamam do direito da mulher sobre seu próprio corpo. Na teoria, o direito da mulher desobriga qualquer ação do tipo que procura pelas melhores consequências. O

⁴² Ibidem, p. 153.

⁴³ STUART MILL, J. apud SINGER, 2006, pp. 154-155.

feto ter direito à vida não significa que tenha direito de usar o corpo de outra pessoa para fazer valer seu direito. Uma gravidez proveniente de estupro, por exemplo, é um típico caso em que a mulher não tem obrigação de seguir com a gestação.

Singer rejeita a teoria dos direitos nos quais estão amparados os argumentos feministas, bem como o argumento a favor do aborto. Para um utilitarista, se não fosse atribuído valor à vida do feto semelhante à vida de um adulto normal, o aborto seria justificável, mas não apenas por ser penoso.

Examinados os argumentos dos conservadores e dos liberais, Singer constata que ambas as abordagens não conseguem oferecer respostas que justifiquem suas posições. Os liberais não conseguem estabelecer uma linha divisória moralmente significativa entre o feto e o recém-nascido, sua teoria do direito não consegue justificar o aborto que desafie a posição conservadora de que o feto é um ser humano inocente. Mas isso não quer dizer que os argumentos dos conservadores sejam melhores, um aspecto frágil do argumento conservador é a aceitação do *status* especial da vida humana. Esta condição será melhor explicada mais a frente.

1.3.3 O valor da vida fetal

Conservadores e liberais não conseguiram apontar uma saída satisfatória quando discutido o *status* do feto e a permissibilidade ou não do aborto. Numa expectativa de oferecer melhores resultados, Singer retoma o argumento conservador e introduz novas razões para pensar o *status* moral do feto.

Primeira premissa: É errado matar um ser humano inocente;
Segunda premissa: Um feto humano é um ser humano inocente;
Conclusão: Logo, é errado matar um feto humano.⁴⁴

⁴⁴ Ibidem, p. 148.

Embora conservadores e liberais ataquem-se mutuamente pelo posicionamento oposto a respeito do aborto, ambos partilham de um ponto de vista em comum, notadamente a primeira premissa do argumento não é negada por nenhum dos dois grupos, por aceitarem naturalmente o caráter sagrado da vida humana.

Singer retoma a explicação acerca do conceito de “pessoa”. Apontando que a fragilidade do argumento conservador está em compreender ser “humano” como equivalente à “pessoa”, desse modo a primeira premissa não é verdadeira, pois a condição de ser humano não lhe confere *status* especial.

A mudança na forma de compreender os sentidos atribuídos aos termos “ser humano” e “pessoa” faz toda a diferença na discussão sobre a moralidade do aborto. Podemos agora conhecer o ponto de vista de Singer em relação o *status* moral do feto:

Sugiro, então, que atribuamos à vida de um feto um valor maior que o atribuído à vida de um animal no mesmo nível de racionalidade, autoconsciência, consciência, capacidade de sentir, etc. Uma vez que nenhum feto é uma pessoa, nenhum feto tem o mesmo direito à vida de uma pessoa.⁴⁵

Na perspectiva singeriana, animais e fetos ocupam a mesma esfera moral, em outras palavras, ou admitimos elevar o valor da vida animal ou admitimos baixar o valor da vida fetal. A verdade é que ambos possuem o mesmo direito à vida ou ambos não possuem o direito à vida.. “Em termos das capacidades concretas do feto, pouco existe para sugerir que seria errado tirar-lhe a vida”⁴⁶. Quando necessária a morte do feto, “é importante que a morte se dê com o mínimo de dor possível”⁴⁷.

Para estabelecer o valor da vida fetal, Singer parte de características reais traçando um paralelo com os animais. É obvio que, em algumas características, o feto é desfavorecido em relação a alguns animais, já que algumas dessas características ele só desenvolverá quando tornar-se um

⁴⁵ Ibidem, p. 161.

⁴⁶ Idem, 2002, p. 279.

⁴⁷ Idem, 2006, p. 161.

adulto. Essa constatação leva-nos a outra condição do feto, a da potencialidade.

Singer postula o argumento da potencialidade na seguinte ordem:

Primeira premissa: É errado matar um ser humano em potencial.

Segunda premissa: Um feto humano é um ser humano em potencial.

Conclusão: Logo, é errado matar um feto humano.⁴⁸

A segunda premissa desse argumento parece mais forte que a segunda premissa do argumento anterior. Todavia, a dificuldade de provar que a vida do feto em potencial tem o mesmo valor que uma “pessoa”. Uma vez que, não é regra a ideia de que um X potencial tenha o mesmo valor de um X, ou, ainda, que tenha ele (X potencial) todos os direitos de um X adulto. A relevância da potencialidade do feto não lhe garante nenhum direito. Singer diz desconhecer qualquer importância de termos no feto uma pessoa em potencial.

Todavia, pode-se argumentar que a morte de um feto priva o mundo de um ser intrinsecamente valioso. Esse argumento, de acordo com Singer, é falacioso. O erro aqui, segundo ele, consiste em conceder ao feto capacidade racional e autoconsciente, bem como a noção de valor intrínseco. Não é verdade que todo aborto priva o mundo de um ser racional e autoconsciente. Por vezes, o aborto nada mais faz que retardar a chegada de mais um ser ao mundo – em casos de uma gravidez inoportuna, pois, se concordarmos que o aborto priva o mundo de seres racionais e autoconscientes, devemos também concordar que as práticas de controle de natalidade devem ser condenadas. Visto assim, nesse caso, o aborto passaria ser condenável como qualquer outra forma de controle populacional.

Resumidamente, para a moralidade do aborto, a condição do feto de pertencer à espécie *Homo sapiens* não é relevante. Do ponto de vista ético o valor de sua vida não se sobrepõe à vida daqueles que possuem os mesmos níveis de consciência. Logo, o argumento do potencial mostrou-se insuficiente.

⁴⁸ Ibidem, 2006, p. 162.

O intento dessas discussões foi demonstrar que Singer rejeita a ideia liberal de uma linha divisória moralmente significativa entre o embrião, um feto e um bebê recém-nascido. Desse modo tudo que se aplica para o embrião, aplica-se ao feto e ao bebê recém-nascido. Em outras palavras, se não existe razão contrária à morte de um feto, o mesmo vale para a morte de um bebê recém-nascido.

1.3.4 A moralidade no infanticídio

Vimos que, para os conservadores, há um estado contínuo – *continuum* – entre o óvulo, a fertilização e a bebê recém-nascido. Os liberais não concordaram com a ideia segundo a qual um embrião tem o mesmo *status* que uma criança. Porém, constatamos que ambos não foram bem sucedidos. Mas, tomando como base a perspectiva liberal para a qual o nascimento é, dentre as linhas divisórias, a mais nítida delas e a que melhor acomoda nossas intuições, uma vez que um aborto nos comove menos do que a morte de um bebê recém-nascido. Ao analisar os contra-argumentos de conservadores e liberais a respeito do aborto Singer diz: “Parece estranho admitir que não podemos matar o bebê prematuro, mas podemos matar o feto mais desenvolvido. A localização de um ser – dentro ou fora do útero – não deveria configurar tanta diferença quanto ao erro que consiste em matá-lo”⁴⁹. Fica clara sua rejeição ao argumento liberal de estabelecer o nascimento como linha divisória moralmente significativa para o direito à vida. Essa postura lhe permite discutir a moralidade do ato de matar um bebê – recém-nascido – infanticídio.

É importante lembrar, neste ponto, que os casos inscritos no âmbito do infanticídio são casos cuja vida do recém-nascido não é digna de viver. No trecho a seguir, Singer evidencia a relação que há entre o direito à vida, o nível de consciência e a qualidade de vida⁵⁰ desejada do ser.

⁴⁹ Ibidem, p. 149.

⁵⁰ A qualidade de vida é um dos pressupostos éticos presente nas reformulações contemporâneas da teoria utilitarista, Singer é um dos defensores do utilitarismo objetivo cujo pressuposto básico consiste no bem-estar físico e mental de todos os indivíduos.

Os bebês são seres sencientes que não são nem racionais, nem autoconscientes. Portanto, se nos dedicarmos a examinar os bebês em si mesmos, independentes das atitudes de seus pais, veremos que, como a espécie das crianças não é relevante para o seu estatuto moral, os princípios que regem o erro de matar animais sencientes, mas que não são racionais ou conscientes de si, também devem aplicar-se a esse caso. Como vimos os argumentos mais plausíveis para atribuir-se a um ser o direito à vida só se aplica se houver alguma consciência de si como entidade existente no tempo, ou como um eu mental contínuo. Também não procede o respeito pela autonomia onde não existe capacidade de autonomia. (...) Em consequência, é importante a qualidade de vida que se espera que o bebê tenha.⁵¹

A qualidade de vida futura do bebê é determinante para tomada de decisão da morte ou não do bebê recém-nascido. Algumas deficiências não comprometem gravemente a vida do bebê e nem de seus pais. Mas há certos casos em que são verdadeiras ameaças à felicidade tanto do bebê quanto dos pais. Por exemplo, a situação de um recém-nascido diagnosticado com “espinha bífida”.

De acordo com as descrições médicas, a espinha bífida consiste em uma grave anormalidade congênita do sistema nervoso. Desenvolve-se nos dois primeiros meses de gestação e representa um defeito na formação do tubo neural. Uma das lesões congênitas mais comuns da medula espinhal é causada pelo fechamento incompleto da coluna vertebral. Quando isso ocorre, o tecido nervoso sai através do orifício, formando uma protuberância mole, fazendo com que a medula espinhal fique sem proteção. Trata-se de um caso de espinha bífida posterior e, embora possa ocorrer em qualquer nível da coluna vertebral, é mais comum na região lombosagrada. Quando as raízes dos nervos lombosagrais estão envolvidas, ocorrem graus variáveis de paralisia abaixo do nível envolvido. Algumas das consequências da paralisia da cintura para baixo é a perda do controle dos intestinos e da bexiga.

Há também a ocorrência da hidrocefalia, isto é, acúmulo de líquido no cérebro, que pode causar deficiências da capacidade intelectual. De acordo com Singer, há registros médicos que afirmam que, nos casos graves dessa anomalia, o sofrimento a que são submetidos recém-nascidos e crianças, nas várias intervenções cirúrgicas, é maior que os benefícios obtidos. E que, nesse

⁵¹ SINGER, P. 2002, p. 235.

caso, ambas as versões do utilitarismo – “da existência prévia e “total” – dizem não existir razões “extrínsecas” para a manutenção da vida em prol do sofrimento. Além disso, a razão *indireta* do utilitarismo clássico e o utilitarismo preferencial não se aplicam aos bebês recém-nascidos. Ou seja, um utilitarista clássico pela razão *indireta* alegaria que um recém-nascido não compreende o que está acontecendo, assim não existe razão para não matá-lo. Do mesmo modo o utilitarismo preferencial não se aplicaria aos casos de infanticídio, pois os bebês não se veem como seres distintos projetados no futuro, logo não têm desejo em continuar vivendo. No utilitarismo preferencial, há uma razão direta para se respeitar o desejo de uma pessoa em continuar vivendo. Por vez, esse desejo só é possível a seres autoconscientes, capacidade que não está presente nos bebês.

Além dos casos de “espinha bífida” e hidrocefalia, Singer examina o infanticídio nas circunstâncias de duas outras anomalias como a hemofilia e a síndrome de Down. Esses dois casos não comprometem totalmente a felicidade dos portadores, mas, segundo Singer, é necessário dar um passo a mais, isso significa perguntar para a versão “total” do utilitarismo se a morte de um bebê hemofílico levaria o nascimento de outro bebê saudável. Se a resposta for sim, a versão utilitarista “total” justifica a morte de um bebê, quando depois dessa morte haver a chance de nascimento de outro bebê que tivesse uma expectativa de vida mais feliz que o primeiro bebê. A versão “total”, como se vê, trata os bebês como substituíveis. Sobre isso Singer afirma:

A perda de uma vida feliz para o primeiro bebê é compensada pelo ganho de uma vida mais feliz ainda, para o segundo. Portanto, segundo a perspectiva “total”, se o ato de matar a criança hemofílica não causar efeito adverso a outrem, seria certo matá-la.⁵²

Em contrapartida, a versão “da existência prévia” não admite a ideia de os bebês serem substituíveis e permutáveis, ou seja, para a “existência prévia”, a vida do bebê deve ser preservada, uma vez que ele já existe. O que pode ser feito é tentar estabelecer um equilíbrio entre a felicidade e o sofrimento, garantindo maior saldo à felicidade.

⁵² Ibidem, p. 237.

Em suma, no que tange ao ato de pôr fim à vida de bebês deficientes, pode-se afirmar que não corresponde, moralmente, ao ato de matar uma pessoa. Assim como o feto o bebê recém-nascido não tem o mesmo direito à vida que uma pessoa. Não hesitamos, portanto, em concluir esta seção com uma importante afirmação de Singer a esse respeito.

O fato de um indivíduo ser um ser humano, no sentido de que pertence à espécie *Homo sapiens*, não é relevante para o erro de matá-lo; pelo contrário, são características como a racionalidade, a autonomia e a consciência de si que fazem a diferença. Os bebês não possuem essas características. Matá-los, portanto, não é coisa que se possa comparar a matar seres humanos normais, ou quaisquer outros seres que tenham consciência de si. Esta conclusão não se limite aos bebês que, devido a deficiências mentais irreversíveis, jamais se tornarão seres racionais e conscientes de si. [...] vimos que o potencial de um feto para tornar-se um ser racional e autoconsciente não pode ser levado em conta como argumento para não matá-lo num estágio em que ele não possui essas características – ou seja, não o pode a menos que também estejamos preparados para considerar o valor da vida racional e consciente de si como uma razão contra a prevenção da gravidez e o celibato. Nenhum bebê – deficiente ou não – tem um direito à vida tão forte quanto o dos seres capazes de se ver como entidades distintas que existem no tempo.⁵³

Ainda assim, Singer adverte-nos de que devemos estar atentos aos recursos da tecnologia médica no que diz respeito ao pré-natal, a fim de que seja possível diagnosticar algumas graves deficiências, uma vez que considerar a morte de um bebê recém-nascido é mais trágico que o aborto. Contudo Singer é claro ao dizer que a decisão de vida ou morte nos casos de bebês deficientes deve ser exclusivamente dos pais.

Nesse sentido, Singer não pode ser considerado um niilista ético por tratar casos extremos envolvendo a vida. O autor não cria situação, estas ocorrem, os pais têm bons motivos para não desejar o nascimento de uma criança deficiente. É válido dizer que, se pudessem escolher, seria difícil encontrar um casal que aceitasse deliberadamente a gestação de uma criança com uma grave deficiência. Os casais planejam ter filhos saudáveis e felizes, se o contrário ocorre deverá ser deles a decisão em manter ou não a vida do

⁵³ Idem, 2006, p. 192.

recém-nascido. Se defender essa posição é ser acusado de niilista, é certamente um niilismo positivo, que desmascara a ausência de fundamento de uma ética tradicional e posições dogmáticas em relação a todas as formas de vida no mundo, exigindo que valores sejam revistos e superados.

Em Singer, um passo importante é dado, não se trata de um “tudo vale”, pois se antes a base que sustentava o valor da vida foi a noção de santidade, hoje ela foi substituída pela noção de qualidade de vida. Permitir a morte de um recém-nascido devido a uma grave deficiência não significa desprezar a vida do recém-nascido. Nem se trata, como acusam alguns, rebaixá-la no nível dos animais, é antes decidir pelas melhores consequências, tendo como fim a qualidade de vida futura do recém-nascido.

A explicação da abordagem singeriana sobre o infanticídio torna-se mais clara quando considerada sob a hipótese realista sugerida no capítulo sétimo de *Ética Prática*, cuja passagem Singer discute o infanticídio e a eutanásia não-voluntária em bebês recém-nascidos. Decidimos incluí-la nesta parte do trabalho por compreender as várias implicações semelhantes.

1.3.5 Decisões de vida e morte nos casos de bebês deficientes

Singer decide discutir a situação em que os pais não desejam que a criança deficiente continue viva, por oposição à situação de uma criança não desejada, mas normal e onde não há casais dispostos a adotar essa criança. No entanto a hipótese realista de Singer só tem sentido se concordarmos com a posição defendida por ele de que não há diferença entre tirar a vida de um bebê deficiente e a de um bebê normal, a única diferença existente é em relação à atitude dos pais. Os bebês pertencem ao grupo de seres sencientes que carecem de racionalidade e de autoconsciência, ou seja, salvo a atitude dos pais, não há nenhum *status moral*, isto é, os princípios que impedem matar um bebê devem ser os mesmos que impedem matar um animal, mantidas as mesmas variáveis.

Sabemos que a condição para o direito à vida é a posse da consciência, da capacidade de ver-se como entidade distinta no tempo e enquanto eu mental dotado de continuidade. Além disso, também sabemos que esses pressupostos não se aplicam ao bebê recém-nascido. Apelar ao respeito

pela autonomia será também uma tentativa em vão, pois o bebê não dispõe da capacidade de autonomia. Entretanto o ponto de vista “da existência prévia” e do ponto de vista “total” afirma que quando a vida de um ser, neste caso do bebê, vai ser insuportavelmente terrível ao ponto de sua vida não valer a pena. Nesse sentido, é melhor que ele seja morto, a exceção é o desejo dos pais.

Se ambas as teoria concordam nesse aspecto, em outro divergem. Por exemplo, nos casos em que a vida do bebê ou criança não será terrivelmente afetada a ponto de não poder afirmar que a vida não vale a pena. A hemofilia e a síndrome de Down são casos típicos dessa divergência. Se os pais de um recém-nascido diagnosticado como hemofílico decidem interromper a vida do recém-nascido, eles não serão apoiados pela versão da “existência prévia”. Uma vez que o bebê já existe, há possibilidade de que a quantidade de felicidade de sua vida sobreponha à quantidade de infelicidade, matá-lo privá-lo-ia da possibilidade de ser feliz. Já a versão “total” é mais complexa, pois perguntaria aos pais se a morte do filho hemofílico traria ao mundo outra criança, que não nasceria caso o filho hemofílico continuasse vivo. Se a expectativa de felicidade dessa segunda criança for maior que a do filho que seria morto e se os pais dissessem sim às duas perguntas, para o ponto de vista “total”, seria correto matá-lo.

Quando a morte de uma criança deficiente levar ao nascimento de outro bebê, com melhores perspectivas de ter uma vida feliz, a quantidade total de felicidade Serpa maior se a criança deficiente for morta. A perda de uma vida feliz, no caso do primeiro bebê, é superada pela vida mais feliz que o segundo bebê estará conquistando. Portanto, se o fato de matar um bebê hemofílico não tiver efeitos adversos sobre outras pessoas, de acordo com o ponto de vista total seria correto matá-lo.⁵⁴

Singer tem afirmado que o ponto de vista “total” justifica a abordagem da substituíbilidade dos seres, um argumento controverso, mas ele está determinado em demonstrar que a possibilidade de substituição de bebês não é tão bizarra quanto parece à primeira vista. Ele diz que agimos com os deficientes de acordo com o recomendado pelo argumento da substituíbilidade,

⁵⁴ Ibidem, p. 196.

a diferença que há nesses casos é o tempo. Para demonstrar sua defesa ao argumento da substituíbilidade, o autor recorre às técnicas neonatais que propiciam identificar doenças congênitas, por exemplo, a hemofilia e a síndrome de Down. O diagnóstico pré-natal concede à mãe a possibilidade de interromper a gravidez de fetos diagnosticados com má formação ou portador de doenças congênitas.

No artigo sobre a antecipação terapêutica do parto, Débora Diniz⁵⁵, do Instituto de Bioética brasileiro, informou que existe a estimativa de que duas mil mulheres já interromperam a gestação por meio de alvarás ou despachos de promotores no Brasil. Os motivos incluem a anencefalia e outras anomalias fetais. Esses dados são das usuárias do Sistema Único de Saúde (SUS), onde há exigência da autorização judicial ou do ministério público para interrupção da gestação. Se fossem somadas a esses números as usuárias do sistema privado de saúde a estimativa seria maior.

Singer enfatiza que abortar um feto com deficiência, visando outra gestação de um filho normal é tratar os fetos como permutáveis e substituíveis. Em casos assim, se questionada, a mãe poderá responder: “A perda da vida do feto abortado é superada pela conquista de uma vida melhor para a criança normal que só será concebida se a deficiente morrer.”⁵⁶ A dificuldade imposta pelo argumento da substituíbilidade é assinalada pela linha divisória moralmente significativa do nascimento sugerida pelos liberais. Mas, sabemos que Singer recusa todas as tentativas liberais em delimitar uma instância do direito à vida fundada na ideia da linha divisória moralmente significativa. Portanto o nascimento não poderá ser utilizado como contra-argumento à ideia de que os fetos são substituíveis e permutáveis, tornando moralmente justificado tanto o aborto quanto o infanticídio por má formação ou doenças que comprometem a qualidade de vida futura do feto ou do recém-nascido.

Neste ponto, é relevante apontar que o argumento da substituíbilidade não implica que a vida do deficiente não mereça respeito. Entretanto Singer crê que a vida de um bebê recém-nascido deficiente não é igualmente satisfatória que a vida de um bebê saudável. Ele cita o conhecido caso da *talidomida*, um

⁵⁵

Disponível:
http://www.cfemea.org.br/index.php?option=com_content&view=article&id=1625:aborto-e-anomalia-fetal-grave-no-brasil&catid=218:artigos-e-textos&Itemid=152 – Consultado em 20 de junho de 2012.

⁵⁶ Ibidem, p. 197.

remédio prescrito, no passado, às gestantes, que, posteriormente, foi responsabilizado por causar deficiência, muito dos filhos de mães que fizeram uso da talidomida durante a gestação nasceram sem braços ou pernas. O fabricante responsável foi processado e teve de indenizar as famílias das vítimas. Singer declara que, se a deficiência fosse vista como algo natural, não havia motivo para indenização às vítimas e o caso não seria visto como uma tragédia. Não teria sido necessário recolher o medicamento, as mulheres poderiam escolher tomá-lo ou não. Se não vemos esse caso com naturalidade é porque, assim como Singer, cremos que seja “melhor nascer com todos os membros do que com alguns”⁵⁷. Mas isso não significa que devemos respeitar menos a vida dos deficientes físicos que a vida de uma pessoa sem deficiência, apenas compreendemos as dificuldades que eles enfrentam na vida.

As explicações de Singer mostram que aceitar que o feto e o bebê recém-nascido são substituíveis e permutáveis tornar-se-á menos complicado com casos de infanticídio, pois ainda existem deficiências não identificadas pelas técnicas neonatais.

Pois bem, estivemos tratando da perspectiva de Singer para a moralidade no ato de matar seres sencientes não racionais – animais, fetos e recém-nascidos – na parte final deste capítulo examinaremos os casos de eutanásia tanto aplicada a seres meramente sencientes quanto aplicada às “pessoas”.

1.4 Eutanásia⁵⁸

As práticas nazistas – o chamado programa de eutanásia – durante a Segunda Guerra Mundial têm contribuído negativamente para um debate

⁵⁷ Ibidem, p. 199.

⁵⁸ No sentido *lato*, a eutanásia significa a boa morte ou a morte sem sofrimento. No capítulo sétimo de *Ética Prática*, Singer distingue três tipos de eutanásia. Eutanásia voluntária: quando a pessoa deliberadamente decide morrer, assemelha-se ao suicídio racional/assistido; Eutanásia involuntária: quando a pessoa a ser morte não esclareceu sua vontade sobre desejar a morte ou continuar vivendo, seja porque não teve oportunidade seja porque não lhe perguntaram; Eutanásia não voluntária: aplicada quando o indivíduo é incapaz de compreender a escolha entre a vida a morte. Quanto ao tipo, a eutanásia poderá ser ativa ou passiva. Ativa: quando há intervenção direta para a morte do indivíduo; Passiva: quando se é permitido morrer, mas sem intervenção direta. A distinção entre os dois tipos de eutanásia fica mais claro quando analisada à luz da distinção moral entre matar e permitir a morte.

franco sobre o momento em que a morte é melhor que a vida. Em uma passagem de *Vida Ética*⁵⁹, Singer acusa Adolf Hitler de lançar uma longa e escura sombra sobre as discussões da eutanásia. O intento de Singer é esclarecer que o programa nazista de “eutanásia” em nada tem a ver com a prática eutanásia. A finalidade da eutanásia é de proporcionar a boa morte para os seres humanos, no entanto não era o que ocorria na situação nazista. Hitler valia-se do extermínio de pessoas sob o pressuposto de melhorar a qualidade de vida do povo “volk”, eliminando indivíduos considerados inúteis, chamados por ele de “bocas inúteis”. As pessoas eliminadas não desejavam ser eliminadas.

O historiador britânico Michel Burleigh em um relato sobre a prática de eutanásia nazista diz que:

O programa de “eutanásia” para adultos estava muito ligado à limpeza da área para poder declarar guerra [...] as pessoas mental e fisicamente deficientes foram mortas para poupar dinheiro e recursos, para criar espaço físico para os repatriados de etnia alemã e/ou feridos civis e militares [...] em outras palavras, essas diretrizes refletiam uma agenda não médica, mesmo que alguns psiquiatras tentassem tardiamente dar-lhes alguma racionalização extemporânea para defender seus pequenos impérios profissionais sitiados. A ideia da provisão psiquiátrica “modernizadora” ocorreu-lhes depois de terem assassinado a sangue frio dezenas de milhares de pessoas, enquanto recriavam cenas de desolação “medieval” nos asilos, com pacientes esqueléticos deitados sobre palha, em abrigos infestados de insetos.⁶⁰

Singer acredita que um retrospecto pela história é capaz de desfazer a cortina de fumaça deixada pelos nazistas. Outra ideia precursora da prática nazista é a de que o holocausto só existiu porque foi aceito que algumas vidas, por estarem abaixo do padrão ideal de pureza racial e genética, não mereciam serem vividas. Singer ataca essa noção de vida que não merece ser vivida no sentido de não corresponder a certos padrões de valor ou critério ideal. O valor da vida, certamente, tem a ver com o fato de ele ser a base de nossas realizações, da felicidade, da contemplação, da criatividade, do amor e das

⁵⁹ Idem, 2002, p. 250.

⁶⁰ BURLEIGH, M. 1994 apud SINGER, P. 2006, pp. 251-252.

nossas faculdades mentais. Apenas quando a vida não é mais capaz de promover as coisas que valorizamos e, ao invés de felicidade, temos dor e sofrimento, podemos deliberadamente dizer que a vida não vale a pena ser vivida. Fica evidenciada a diferença entre a eutanásia – no sentido tratado neste trabalho – e o programa nazista de eliminação de seres humanos que desejavam serem mortos. Dedicar-nos-emos, nesta parte do trabalho, aos casos em que aplicação da eutanásia é moralmente justificada ou não.

1.4.1 Eutanásia voluntária

Ao longo desse trabalho, vemos que a compreensão da eutanásia voluntária assemelha-se ao que entendemos por suicídio assistido ou racional, pois, nesses casos, a morte é deliberadamente desejada e solicitada pela pessoa que será morta.

O objetivo desta parte do trabalho é demonstrar que o ato de tirar a vida de uma pessoa é mais grave que tirar a vida de uma não-pessoa. A partir das quatro razões para não tirar a vida de uma pessoa, temos desenhado o seguinte quadro:

1. A clássica afirmação utilitarista de que, como os seres autoconscientes são capazes de temer a própria morte, matá-los tem piores efeitos sobre os outros.⁶¹
2. A perspectiva utilitarista preferencial que vê a frustração do desejo que a vítima tem de continuar vivendo como um importante motivo contra a sua eliminação.⁶²
3. Uma teoria dos direitos segundo a qual, para ter um direito, uma pessoa precisa ter capacidade de desejar aquilo a que tem direito, de tal modo que, para ter direito à vida, é preciso que também se tenha a capacidade de desejar a continuidade da própria existência.⁶³
4. O respeito pelas decisões autônomas de agentes racionais.⁶⁴

⁶¹ Ibidem, p. 203.

⁶² Ibidem, p. 204.

⁶³ Ibidem, p. 204.

⁶⁴ Ibidem, p. 204.

As repostas de Singer a elas são respectivamente: a aplicação da eutanásia voluntária dá-se sob consentimento da pessoa que será morta; é do interesse da pessoa cessar a vida, portanto devemos respeitá-lo; ao solicitar a morte, a pessoa nada mais faz que abrir mão de seu próprio direito à vida e; o princípio do respeito à autonomia não pode ser contrário ao desejo do indivíduo que deliberadamente decide morrer.

Observa-se que nenhuma das quatro teorias apresenta razões de não se respeitar a vontade deliberada da pessoa em morrer. Para Singer,

ainda que não existam razões para se pensar que a eliminação de um ser autoconsciente é normalmente pior do que a de qualquer outro tipo, nos casos especiais de eutanásia voluntária a maior parte dessas razões não são contrárias a ela, mas, antes, a favorecem⁶⁵.

O fato é que a prática da eutanásia voluntária está associada ao desejo do paciente combinado ao respeito pelas preferências e à autonomia do paciente. Trata-se, portanto, de uma decisão racional.

O princípio do respeito pela autonomia nos diz que deixemos os agentes racionais viverem suas vidas de acordo com suas próprias decisões autônomas, livres de coerção ou interferência; mas, se os agentes racionais fizerem de forma autônoma uma opção pela morte, o respeito pela autonomia nos levará a ajudá-los a fazer aquilo que escolheram.⁶⁶

Se, para Singer, não há objeção moral na aplicação da eutanásia voluntária, para os opositores, a legalização da eutanásia voluntária acarretará na prática da legalização da eutanásia não-voluntária. De acordo com esse ponto de vista, um paciente que depende de cuidados especiais, mas que poderá viver muitos anos, pode sentir-se coibido a pedir a aplicação da eutanásia por se sentir um peso para seus familiares ou por erro de julgamento sobre a qualidade de vida.

⁶⁵ Ibidem, p. 205.

⁶⁶ Idem, 2002, p. 245.

Henk Jochemsen e John Keown, no artigo *Voluntary euthanasia under control? Further empirical evidence from the Netherlands*⁶⁷, demonstram-se partidário da ideia de que a legalização da eutanásia voluntária leva à legalização da eutanásia não-voluntária. Os autores sustentam seus pontos de vistas a partir dos números de solicitação para a aplicação da eutanásia voluntária na Holanda. Especialmente para Keown, o número de solicitação para aplicação da eutanásia voluntária aumentará consideravelmente na Holanda desde a sua legalização. Os motivos dados pelos pacientes para solicitação da eutanásia, segundo Jochemsen e Keown, não são confiáveis a ponto de afirmar que estão se valendo apenas do direito ao respeito pela autonomia. Para os autores, não é possível garantir que o paciente esteja fazendo o pedido deliberadamente. Especialmente para Keown, a Holanda está vivendo um declive escorregadio.

Jochemsen e Keown podem ter razão sobre o fato de a legalização da eutanásia voluntária desencadear a prática da eutanásia não voluntária. Singer discordaria de ambos, talvez sua resposta fosse para que os autores apelassem para o nível de raciocínio intuitivo de Hare, adotando princípios éticos mais amplos.

Ou seja:

Na vida prática, em geral não somos capazes de prever todas as complexidades das nossas escolhas, com antecedência, todas as conseqüências de qualquer opção que fazemos. Mesmo que nos restringíssemos às opções mais significativas, haveria o perigo de que, em muitos casos, estaríamos calculando em circunstâncias menos que ideais.⁶⁸

É evidente que a legalização da aplicação da eutanásia voluntária exige que sejam estabelecidas condições rigorosas para se evitar casos de abuso, porém a insegurança que ocorra abusos não pode servir como argumento para proibi-la.

Outro contra argumento à eutanásia voluntária é o erro de diagnóstico. Em raros casos, pacientes que receberam diagnóstico de que sofriam de uma

⁶⁷ <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC479162/>: acessado em 12 de agosto de 2012.

⁶⁸ Idem, 2006, p.102-103.

doença incurável sobreviveram e puderam desfrutar, por muitos anos, de boa saúde. Mas acreditamos que a resposta dada a Jochemsen e Keown serve como resposta a mais esse contra-argumento. Ademais, as técnicas médicas têm se mostrado cada vez mais eficiente na confirmação de diagnósticos.

1.4.2 Eutanásia involuntária

Singer diz que somente uma situação bizarra seria negada a uma pessoa, o direito de dar o consentimento para sua morte sendo esse o seu desejo. Do mesmo modo matar alguém que não consentiu em ser morto só poderá ser justificado com vistas a impedir um sofrimento intolerável.

Há uma relação tênue entre a eutanásia voluntária e a eutanásia involuntária. Ambas provocam a morte de indivíduos capazes de consentir com a própria morte, mas há uma diferença crucial quando diz respeito aos indivíduos que não deram o seu consentimento. Nesse caso, todas as quatro razões para não matar pessoas dizem contra a aplicação da eutanásia involuntária.

Talvez a única possibilidade de justificar a eutanásia involuntária fosse por razões paternalistas a fim de livrar uma pessoa estimada de terrível sofrimento. Singer, porém, acredita ser uma decisão difícil de ser tomada, pois o agente deve ser capaz de mensurar e avaliar melhor que a própria pessoa se a vida desta é ou seria tão ruim a ponto de justificar a escolha pela eutanásia. Ainda assim há um único caso em que o argumento paternalista se aplicaria seria no qual a pessoa alvo da decisão desconhecesse totalmente o sofrimento que a espera no futuro de modo que a morte a pouparia. Apesar disso, o próprio Singer é descrente em relação a essa situação. De qualquer modo, a aplicação da eutanásia involuntária exige apelarmos para o nível intuitivo, sendo justificada apenas quando:

1. não tivessem condições de consentir com a própria morte por faltar-lhes a capacidade de compreender a escolha entre a continuidade de sua própria existência ou a não-existência, ou

2. tiverem a capacidade de escolher entre a continuidade de sua vida ou a morte, e tomarem decisão informada, voluntária e firme de morrer.⁶⁹

A questão que se impõe é que uma situação real que acomoda as condições estabelecidas por Singer são difíceis de ocorrer. Singer assim como muitos outros filósofos da estatura de Ronald Dworkin e McMahan condenam a eutanásia involuntária.

1.4.3 Eutanásia não-voluntária

Dentre as situações em que a prática da eutanásia não-voluntária se justifica, encontra-se a situação de bebês recém-nascidos com graves deficiências, dos indivíduos adultos portadores de grave deficiência mental desde a infância, e ainda de pessoas que algum dia foram capazes de decidir sobre viver ou morrer, no entanto, encontram-se, no momento, incapazes de tomar tal decisão devido a acidentes ou a doenças que comprometeram a capacidade de decisão.

A aplicação da eutanásia não-voluntária em bebês recém-nascidos foi discutida na seção 2.4.1. Veremos agora o que a abordagem singeriana tem a nos dizer a respeito dos indivíduos adultos que perderam irreversivelmente a capacidade de escolher entre a vida e a morte. Singer afirma que a vida dos indivíduos incapazes só deve ser mantida na medida em que o prazer for maior que a dor, do contrário não há razão para mantê-los vivos. Suas vidas são desprovidas de valor intrínseco, isto é, são meros organismos vivos, todavia pode haver uma objeção. A morte desses indivíduos pode não afetá-los, porém poderá afetar outras pessoas que veem a possibilidade de, no futuro, estarem na mesma condição e serem mortas sem consentimento. Para essa objeção, Singer sugere que seja registrada a vontade da pessoa previamente, assim evitar-se-á qualquer medo futuro daquelas pessoas que desejam ser submetidas à eutanásia não-voluntária. Dito isso, a eutanásia não-voluntária só se justifica em casos em que o indivíduo envolvido na situação jamais será capaz de escolher entre a vida e a morte.

⁶⁹ Ibidem, p. 211.

1.4.4 Eutanásia ativa e passiva

Singer parte do caso da “espinha bífida”, mencionado na seção 2.4.1, para afirmar que algumas práticas médicas se assemelham à eutanásia ativa e à eutanásia passiva. O estudioso diz que, até 1975, a maioria dos bebês que nasciam com a “espinha bífida” morria logo. Mas, daquele ano em diante, os médicos iniciaram procedimentos que permitiram que alguns desses bebês sobrevivessem. O médico John Lorber, após estudar alguns casos de “espinha bífida”, sugeriu que apenas os bebês que manifestavam a forma menos grave deveriam ser tratados. Surge então o “sistema de seleção”, um procedimento amplamente aceito na prática médica.

Sendo um grupo de indivíduos tratado, podemos questionar sobre o que ocorre com o outro. São deixados para morrer. A depender do estado de vulnerabilidade em que o bebê se encontra qualquer infecção não tratada poderá leva-lo à morte, esse é o fim desejado. Singer enfatiza que esses casos não se limitam à espinha bífida, são considerados também bebês com síndrome de Down e com outras complicações são submetidos a esse sistema de seleção.

Singer cita o caso Baby Doe, que nasceu com síndrome de Down do tipo mais grave. Doe não podia receber alimentos pela boca, o problema poderia ser resolvido com cirurgia, porém os pais de Doe não permitiram que a cirurgia fosse realizada, sem a cirurgia e sem receber alimentação Doe teria poucos dias de vida. As autoridades levaram o caso Doe ao tribunal e este decidiu a favor da decisão dos pais. O caso chamou a atenção da imprensa e foi feita uma tentativa de levar o caso à Corte Suprema dos Estados Unidos, mas Doe morreu antes que o caso fosse levado à Suprema Corte Americana.

Singer questiona o que difere o processo de seleção praticado pelos médicos da decisão dos pais de Doe em não permitir a realização da cirurgia. Para defensores da “doutrina dos atos e das omissões”, existe uma distinção relevante entre agir em buscar de determinadas consequências e deixar de fazer algo que terá as mesmas consequências. Assim tenta justificar a atitude do médico que age a favor da morte do paciente – aplicando-lhe uma injeção letal, por exemplo – como errada e como certa a atitude do médico que deixa

de aplicar o antibiótico, mesmo sabendo que essa ação resultará na morte do paciente.

Singer ataca aqueles que creem existir distinção moral entre agir em prol da morte do paciente – eutanásia ativa – e permitir que ele morra lentamente – eutanásia passiva. Trata-se da obediência cega a preceitos morais específicos em que todos são submetidos a obedecer. Singer responsabiliza os defensores da doutrina dos atos e das omissões de permitirem a morte de muitas pessoas por falta de alimentação, deixando que morram da maneira mais cruel. O erro dos defensores da doutrina do duplo efeito é avaliar os atos com o intuito de violarem ou não algum tipo de preceito moral específico. Singer decide analisar a prática médica do sistema de seleção à luz da abordagem consequencialista. O autor descreve uma situação extraída de um ensaio de sir Gustav Nossal, pesquisador médico australiano.

Uma senhora de 83 anos foi aceita [por um abrigo para pessoas idosas] porque a sua confusão mental cada vez maior tornou impossível, para ela, continuar vivendo em sua própria casa, e não havia ninguém que quisesse cuidar dela, nem que tivesse condições de fazê-lo. Três anos depois, o seu estado se agrava ainda mais. Não consegue falar, precisa ser alimentada e torna-se incontinente. Por fim, não consegue mais ficar sentada numa poltrona e se vê para sempre confinada a uma cama. Num determinado dia, pega pneumonia.

Os parentes são procurados, e a diretora do abrigo lhes diz que ela e os médicos com os quais costuma trabalhar chegaram a um acordo informal para esse tipo de caso. Quando o paciente sofre de demência senil avançada, tratam as três primeiras infecções com antibióticos e, depois disso, cientes do provérbio segundo o qual “a pneumonia é amiga dos velhos”, deixam que a natureza siga seu curso. A diretora enfatiza que, se os parentes quiserem, *todas* as infecções serão vigorosamente tratadas. Os parentes concordam com a adoção desse método empírico. A paciente morre de uma infecção no trato urinário seis meses depois.⁷⁰

Singer pede para analisarmos a situação descrita sob duas perspectivas diferentes: na primeira, uma pessoa precisa praticar um ato que resulta na morte de outro ser humano; numa segunda perspectiva, a pessoa chega ao mesmo resultado por ter deixado de fazer alguma coisa.

⁷⁰ NOSSAL, G. Apud SINGER, P. 2006, pp. 217-218.

Aplicando a recomendação de Singer à descrição de Nossal:

Primeira perspectiva: ao invés de receber antibióticos para tratar as pneumonias, a senhora receberia uma injeção letal, provocando-lhe uma morte rápida.

Segunda perspectiva: A ausência de medicação provocou a morte da senhora, mas de maneira lenta.

É indiscutível que a senhora morreu por omissão, de acordo com Singer, uma omissão deliberada. Entretanto não há responsabilidade moral na omissão praticada pela equipe médica do asilo, mas se por ventura o médico decidisse abreviar o sofrimento daquela senhora, certamente ele seria responsabilizado por sua morte, considerada como um assassinato. Singer então pergunta: “[p]or matar é errado e deixar morrer não é?”⁷¹ A resposta mais óbvia emitida pelos defensores da doutrina do duplo efeito é que existe um preceito moral que proíbe tirar a vida de uma pessoa inocente e nenhum que coíbe permitir morrer. Singer contra-argumenta dizendo que os defensores da doutrina dos atos e das omissões agem convencionalmente, sem perguntar o porquê da ação, caso contrário questionariam por que existe um preceito contra tirar a vida, mas não contra o fato de permitir morrer.

Analisado os casos na perspectiva da abordagem consequencialista, Singer conclui que não existe distinção moral *intrínseca* entre matar e deixar morrer, nesse sentido, em algumas circunstâncias, a eutanásia ativa deveria ser aceita como procedimento humanitário e apropriado.

Os partidários da “doutrina dos atos e das omissões” por vezes apoiam seus argumentos na justificativa de que a intenção com que as coisas são feitas vale mais que as consequências das ações. O que fazem é recorrer à “doutrina do duplo efeito”, segundo a qual uma ação pode ter dois efeitos. No caso dessa senhora idosa, a sua morte, embora fosse consequência da suspensão dos antibióticos, não foi o efeito *diretamente desejado*, isto é, “enquanto o efeito *diretamente pretendido* for o efeito benéfico de não violar um preceito moral absoluto, a ação não passa de um efeito colateral não desejado”⁷². Para Singer, a distinção entre o efeito diretamente pretendido e o efeito colateral consiste em uma distinção forjada. O que se pretende com essa

⁷¹ Ibidem, p.218.

⁷² Ibidem, p. 219.

distinção é fugir à responsabilidade. Sejam quais forem os efeitos previstos por um ato, devemos assumir responsabilidade sobre estes.

Do mesmo modo, há o apelo dos tratamentos “comuns” e “incomuns”, segundo o qual não haveria obrigação de aplicar tratamentos incomuns. Os que adotam essa perspectiva de tratamento recorrem a uma “avaliação disfarçada da qualidade de vida”, uma vez que a justificativa para o tipo de tratamento a ser dado ao paciente leva em conta a qualidade de vida do paciente. Aqui, Singer relata-nos o caso de Karen Ann Quinlan:

A jovem de New Jersey que passou os seus últimos dez anos em coma, um bispo católico-romano declarou que o uso de um respirador era “incomum” e, portanto, opcional, pois Quinlan não tinha esperança de recuperar-se do coma. É evidente que, se os médicos achassem que Quinlan tinha probabilidade de recuperar-se, o uso do respirador não teria sido opcional e passaria a ser visto como “comum”.⁷³

O trecho citado traduz bem o sentido da conclusão de Singer a respeito daqueles que apelam para a distinção entre tratamento “comum” e “incomum”. Singer conclui que os adeptos dessa perspectiva ocultam suas concepções consequencialistas, mas não é mais possível ocultar tal disfarce.

Embora haja tentativas de estabelecer diferença entre permitir a morte e agir em prol desta, como o apelo para doutrina do duplo efeito ou a distinção entre meios comuns e incomuns, Singer sustenta que a eutanásia ativa consiste num procedimento humanitário e moralmente justificável, uma vez que a eutanásia passiva é um processo demorado e que, às vezes, a suspensão de medicamentos e alimento não corresponde à expectativa de uma morte rápida. Singer, nesse sentido, aponta que:

No que diz respeito à eutanásia, porém, é preciso que isto seja dito. Não temos dúvida de que é certo atirar em animais gravemente feridos ou doentes quando estão sofrendo muita dor e as suas possibilidades de recuperação são desprezíveis. “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 fazer a um cavalo é igualmente errado quando feito a um bebê deficiente [bem como a alguém que consciente ou inconsciente encontra-se em um estado de sofrimento extremo e a morte é a única alternativa para cessação de tal sofrimento]⁷⁴. [...] As maneiras passivas de pôr fim à vida resultam numa morte arrastada. Introduzem fatores irrelevantes (uma obstrução intestinal, ou uma infecção fácil de curar) no processo de seleção daqueles que vão morrer. Se somos capazes de admitir que nosso objetivo é uma morte rápida e indolor, não deveríamos permitir que o acaso determinasse se este objetivo deve ou não concretizar-se. Tendo optado pela morte, devemos certificar-nos de que ela se dê da melhor maneira possível.⁷⁵

⁷⁴ Acréscimo nosso.

⁷⁵ Ibidem, p. 221.

O ERRO ENVOLVIDO NO ATO DE MATAR

2.1 O valor dos seres e o valor inerente da vida

Jeff McMahan, reuniu na obra, originalmente em inglês *The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life*, publicado em 2002, alguns dos mais pertinentes argumentos a favor do ato de matar. Sua preocupação é com a moralidade do ato de matar em casos marginais, em outras palavras, quando matar é moralmente justificado. Casos não paradigmáticos ou exemplares do ato de tirar a vida, como seria qualquer assassinato de humanos adultos normais. Matar fetos é um exemplo de caso marginal.

Uma vez que a questão central do nosso trabalho é saber se uma teoria do valor da vida é suficiente para fundamentar uma ética capaz de orientar casos marginais, concentrar-nos-emos em examinar a posição crítica de McMahan em relação à concepção do valor da vida como um pressuposto ético para o erro envolvido no ato de matar.

Para saber o que há de errado no ato de matar, McMahan elege a *abordagem do interesse temporalizado*, segundo a qual:

[...] o que há de mau na morte é proporcional à força do interesse temporalizado que a vítima tem em continuar vivendo. A força do *interesse temporalizado* dela em continuar vivendo é uma função tanto do montante líquido de bem que sua vida conteria, caso ela não morresse, quanto da medida em que ela estaria ligada a si própria no futuro, através das relações de unidade prudencial, caso não morresse.⁷⁶

As relações de unidade prudencial dizem respeito a um conjunto de funções regidas pela “preocupação egoísta”, constitutiva da identidade, isto é:

A relação que é constitutiva da identidade – a continuidade física e funcional de uma parcela suficiente das áreas do cérebro em que a consciência é realizada, de modo que elas retenham a capacidade de dar suporte à consciência – é uma

⁷⁶ McMAHAN, J. *A ética no ato de matar: problemas às margens da vida*. Tradução: Jônatas Techio. Porto Alegre: Artemed, 2011, p. 117b.

condição necessária e suficiente para o grau mínimo de preocupação egoísta racional. Além desse mínimo, o grau de preocupação egoísta que é racional termos em relação ao futuro pode variar de acordo com o grau de continuidade física, funcional ou organizacional no cérebro (ou, para ser mais exato, daquelas áreas do cérebro em que a consciência é realizada).⁷⁷

A *abordagem do interesse temporalizado* sustenta que o erro envolvido no ato de matar diz respeito à frustração do interesse da vítima em continuar vivendo. Esses preceitos levam à dedução de que o erro envolvido no ato de matar um animal é demasiadamente pequeno em relação ao erro de matar uma pessoa, uma vez que o desejo da pessoa em continuar vivendo é mais forte que o desejo do animal. Para o animal, “a morte é um infortúnio menor, pois o caráter tênue das relações de unidade prudencial existentes em sua vida diminui a força do seu interesse temporalizado no presente em obter os bens de sua vida futura posterior”⁷⁸.

McMahan está convencido de que a *abordagem dos interesses temporalizados* explica a diferença entre a morte de uma pessoa e a morte de um animal, já que algumas capacidades psicológicas tais como autoconsciência, racionalidade, autonomia, linguagem, capacidade de planejar o futuro etc., consistem em um traço relevante para justificar o significado moral das diferenças que há entre seres humanos – pessoas – e os animais.

Como se vê, o único impedimento existente na morte de animais é a condição de balancear os interesses temporalizados dos animais em continuar vivendo, considerando que a relação do animal com ele mesmo no futuro é demasiadamente fraca. Seu interesse temporalizado em continuar vivendo também é fraco, então o erro em matar um animal é relativamente menor que o erro em tirar a vida de uma pessoa.

A força do interesse temporalizado da vítima em continuar vivendo é uma função de duas variáveis: das relações de unidade prudencial entre o indivíduo de agora e ele mesmo no futuro e o valor de sua vida caso ele continue a viver. No caso das *pessoas*, há uma relação proporcional entre as relações de unidade prudencial e o valor de suas vidas e é essa relação que veremos na seção seguinte.

⁷⁷ MCMAHAN, J. 2011, p. 88a.

2.2 As relações de unidade prudencial e o valor da vida

Do ponto de vista moral, matar uma pessoa cujo futuro promete uma grande dose de bem é mais condenável que matar alguém cujo futuro não lhe reserva grande sorte. Compreende-se, nessa condição, que McMahan condiciona o valor da vida às relações de unidade prudencial, rejeitando a tese de que todas as vidas humanas possuem igual valor. Cujo ponto de vista, adverte o autor, não passa de um equívoco entre os dois conceitos do valor de uma vida, que, a saber, consistem em:

1. Em um sentido, o valor de uma vida seria determinado pela natureza dos seus conteúdos. O valor de uma vida, nesse sentido, seria o valor que essa vida teria para a pessoa que a vivesse; isso equivale à medida que a vida seria digna de se viver.⁷⁹
2. Em um outro sentido, o valor de uma vida seria o valor a dignidade do indivíduo que a vivesse. Esse valor não seria demasiada ou completamente afetado pelo que acontecesse naquela vida – pela natureza de seus conteúdos. Ele seria, em vez disso, determinado pela natureza do sujeito que a vivesse – pelas propriedades e capacidades específicas que fariam daquele indivíduo o tipo de coisa que seria.⁸⁰

À medida que McMahan esclarece o equívoco que há na interpretação dos dois conceitos de valor da vida, ele acusa Kant de sobrepor a dignidade – bem – à própria pessoa e os partidários da concepção do valor da vida por sustentarem que o erro que há no ato de matar varia de acordo com a dignidade da vítima. Na visão kantiana, a dignidade humana é algo inviolável, dissociada de valor material e objetivo, idêntica a todos não admitindo graus de variação. McMahan não está convencido de que o bem do indivíduo possa ter um valor maior que o próprio indivíduo. O valor da pessoa independe do valor de seu bem, isto é, de sua dignidade. Dizer que o bem sobrepõe ao valor da pessoa é também dizer que o respeito pela dignidade se sobrepõe ao desejo

⁷⁹ Ibidem, p. 155b.

⁸⁰ Ibidem, p. 155b.

da pessoa em cessar com seu sofrimento. Dessa forma, sua posição é a de que o valor das pessoas independe do bem delas do mesmo modo como acreditar que a dignidade se sobreponha ao sofrimento da pessoa, bem como do seu desejo de cessar tal sofrimento. Diante disso, McMahan coloca uma questão aos kantianos, “que razão há para supormos que o ato de matar uma pessoa viole a sua dignidade?”⁸¹. Questão respondida pelo próprio McMahan, por sustentar que o bem da pessoa importa apenas porque importa a ela, e que o respeito à pessoa poderá exigir que defiramos sua vontade autônoma ao seu bem; que o bem e o valor de uma pessoa são fórmulas distintas de modo que mesmo quando a vida tenha perdido valor ainda assim a pessoa mantenha a sua dignidade. Em outras palavras, o respeito pela dignidade da pessoa exige, antes, o respeito pela própria pessoa. Sobre isso, o autor afirma que “[a] visão que eu gostaria de defender não reconhece um conceito de respeito pela dignidade de uma pessoa que seja independente do respeito pela própria pessoa”. Nesse trecho, fica particularmente explícito o ponto de vista de McMahan. Nessa perspectiva, a análise do valor da vida, na segunda das concepções, dirá que nem todas as mortes são igualmente más, demonstrando o erro da noção kantiana na interpretação do valor da vida segundo a dignidade absoluta.

McMahan, em seguida, se ocupa da visão segundo a qual o erro no ato de matar varia de acordo com a dignidade da vítima. Os defensores desse ponto de vista creem que a posse das capacidades psicológicas está diretamente relacionada ao grau de dignidade da pessoa. Em outras palavras, alguns indivíduos possuem mais dignidade que outros, os animais, por exemplo, estão abaixo do limite da dignidade, matá-los consiste em um ato menos grave que matar uma pessoa. A ideia fundamental da *abordagem do valor intrínseco* para o erro envolvido no ato de matar oscila de acordo com a posse das capacidades psicológicas do indivíduo. Verifica-se, nesse sentido, uma semelhança entre a *abordagem do valor intrínseco* a *abordagem do interesse temporalizado*. Sem dúvida a vida de indivíduos com maiores capacidades psicológicas tem valor maior que a vida daqueles que possuem menos capacidades psicológicas.

McMahan explica o erro da *abordagem do valor intrínseco* fundamentalmente em dois aspectos, primeiro: “ela faria com que o erro que há

⁸¹ MCMAHAN, J. 2011, p. 498a.

em matar variasse de acordo com a dignidade da vítima, até o caso limite do animal mais simplório, ignorando o grau de dano causado à vítima. Abaixo do nível das pessoas, porém, isso parece um equívoco.”⁸²; segundo: “implicaria que seria mais gravemente errado matar pessoas com capacidades superiores do que matar pessoas com capacidades inferiores, mantendo-se iguais as demais variáveis”⁸³.

McMahan diz-nos que a única maneira de contornar a primeira objeção é a partir de uma abordagem híbrida entre a *abordagem do valor intrínseco* e a *abordagem do interesse temporalizado*, ou seja, na *abordagem de dois níveis* cuja compreensão compreende que: enquanto a *abordagem do valor intrínseco* regula a moralidade do ato de matar indivíduos acima do limite da dignidade, a *abordagem do interesse temporalizado* regula os casos envolvendo o ato de matar dos indivíduos abaixo do limite. Essa nova abordagem invocará dois outros pressupostos da moral: os interesses e o respeito. Designadas por McMahan por *moralidade do interesse* e *moralidade do respeito*. A primeira tem por função verificar os efeitos que nossa ação teria sobre o bem-estar, sobre os interesses ou sobre os interesses temporalizados dos outros. Em contraste, a moralidade do respeito seria como coloca Quim⁸⁴, “composta de restrições sobre nosso comportamento em relação a outras pessoas, as quais brotam do nosso reconhecimento dos outros como agentes maduros que se encontram em pé de igualdade moral conosco. A atitude fundamental subjacente à ação virtuosa desse tipo parece ser o respeito por aquilo que pode ser pensado como a autoridade moral dos outros”.⁸⁵

McMahan tem em mente resolver a questão da moralidade em relação aos animais que, de acordo com a *abordagem dos dois níveis*, o tratamento seria regulado pela esfera dos interesses. Contudo o problema persistiria a respeito da relação entre as pessoas que seria regulada pelas duas esferas morais. McMahan não está convencido de que a moralidade do interesse e do respeito são suficientemente forte para acomodar uma teoria para a moralidade do ato de matar, já que, na maioria dos casos em que se julga a moralidade, o ato de matar pessoas nas duas esferas morais não se combinam. Dessa

⁸² Ibidem,, p. 258b.

⁸³ Ibidem, p. 263b.

⁸⁴ Ao tratar das esferas da moralidade – interesse e respeito –, McMahan faz referência a Warren Quinn que, embora seja um defensor da teoria kantiana, difere no que se refere à interpretação sobre a moralidade do respeito.

⁸⁵ McMAHAN, J. 2011, p.260 a-b.

forma, a primeira objeção à *abordagem do valor intrínseco* persiste e a tentativa de contorná-la não se mostra pertinente. Podemos observa-se aqui que McMahan abandona a tentativa de formular uma abordagem geral da moralidade do respeito em vistas à moralidade do ato de matar.

Sobre a segunda objeção à *abordagem do valor intrínseco*, McMahan reforça sua crítica acerca da noção de dignidade baseada na posse da capacidade psicológica e afirma que o grau de dignidade da pessoa varia de acordo com mais ou menos posse dessas capacidades. A *abordagem do valor intrínseco* sugere que haja um limite na escala da dignidade – *limite da igualdade de dignidade*.

McMahan está interessado em conhecer uma base que possa justificar a ideia de um limite da igualdade de dignidade, especialmente na implicação disso com o limite do respeito. Afinal, se forem assim as relações com e/ou entre os indivíduos postos acima do limite da dignidade seriam reguladas pela moralidade do respeito, uma consequência disso é que a dignidade desses indivíduos deixaria de variar. Por outro lado, os indivíduos que estiverem abaixo desse limite estariam fora da moralidade do respeito. Além disso, a preocupação moral de McMahan é com a morte de indivíduos que supostamente estariam abaixo da moralidade do respeito, como os animais, o feto, os bebês humanos, as crianças anencefálicas, os seres humanos com graves deficiências mentais e os seres humanos com deficiências adquiridas com diferentes graus de comprometimento. Continua sendo necessário compreender a base da dignidade que exige respeito, cuja finalidade é encontrar um limite na escala do respeito.

Primeiramente McMahan examina a noção kantiana cujos candidatos a valor intrínseco, isto é, à dignidade se restringem aos seres racionais e autônomos. Posteriormente examina a proposta de Jonh Rawls, segundo o qual a exigência necessária para a base da igualdade é a “capacidade para a personalidade moral”. O ponto discrepante entre Rawls e Kant é que, enquanto Kant ignora qualquer relação de moralidade do homem em relação aos animais, Rawls sustenta que essa relação diz respeito à moralidade do respeito.

Examinados os critérios de Kant e Rawls para o limite do respeito, McMahan conclui que ambos os autores não oferecem uma base segura do respeito capaz de reger a moralidade do ato de matar. Os pressupostos tanto

da dignidade intrínseca – Kant – quanto a potencialidade da personalidade moral – Rawls – deixam escapar quais seriam os limites do respeito, em outras palavras, onde se fixa de modo seguro a linha limite. McMahan decide por abandonar ambas as teorias, apontando outra perspectiva que seria a convergência da tese sobre o limite do respeito de Quinn e Robert Nozick. A partir de ambos os autores, McMahan conclui que a base segura para a moralidade do respeito é a autonomia.

A verdade é que McMahan chega à mesma conclusão de Beauchamp e Childress quando incluem ao principialismo o *princípio da autonomia* cuja exigência para o respeito à pessoa é a capacidade para deliberar sobre seus atos. Essa conclusão não leva McMahan a um lugar diferente de onde que chegaram os autores do principialismo, pois, se assim fosse, o erro no ato de matar inscrever-se-ia na violação da autonomia da vontade da vítima. De qualquer modo, a questão fundamental da tese de McMahan persiste – que é saber como tratar a moralidade do ato de matar indivíduos inscritos abaixo do limite do respeito porque a autonomia pressupõe outras capacidades, por exemplo, a racionalidade, a autoconsciência, a capacidade de prever o futuro, etc. e é verdade que seres como os fetos, os bebês, as crianças e adultos com graves deficiências mentais não pertenceriam ao âmbito da moralidade. Esse motivo faz com que McMahan desconfie de que a base da dignidade a qual exige respeito seja capaz de oferecer alguma posição segura sobre a moralidade do ato de matar, especialmente no que diz respeito à morte de indivíduos considerados à margem da vida.

McMahan desconfia que talvez o problema esteja em pensar que existe um limite determinado que separa os indivíduos em dois níveis: aqueles que devemos respeitar e aqueles a quem não devemos respeito. Ele sugere que a base da dignidade seja a posse das capacidades psicológicas. Pois bem, é sabido que ao nascer o indivíduo tem a posse das capacidades psicológicas, entretanto, não as tem desenvolvidas, McMahan diz que esse é um processo que decorre durante um longo período da vida. Indiscutivelmente essa alternativa leva a outra questão que é a moralidade dos indivíduos que não atingiram plenamente o desenvolvimento de suas capacidades psicológicas.

Sobre essa condição, McMahan acredita que embora essa alternativa não resolva o problema fundamental de sua tese, ao menos resolve dois dos problemas decorrentes da tentativa em propor um limite para o respeito: a

transição abrupta e a exclusão. Primeiro, o indivíduo não seria elevado à esfera do respeito apenas pela potencialidade da personalidade moral ou da autonomia. Segundo, o indivíduo avançaria etapas em vistas à esfera moral do respeito à medida que suas capacidades psicológicas fossem desenvolvendo. Enquanto não atingem o desenvolvimento total, esses indivíduos possuirão um estatuto moral indeterminado. McMahan acredita que essa seja a exceção em que a *abordagem do valor intrínseco* possa reger, já que o indivíduo inscrito no estatuto moral intermediário não pode ser considerado indigno de respeito e nem merecedor de respeito pleno. Essa condição corrobora com a concepção da *abordagem do valor intrínseco*, isto é, que alguns indivíduos possuem mais dignidade enquanto que outros possuem menos.

McMahan, no entanto, não parece estar certo disso ao concluir o capítulo terceiro, dizendo que “possivelmente, o ato de matar seres intermediários seria regido por uma abordagem diferente, que ainda não consegui identificar”. Embora ele conclua esse capítulo, identificando a condição dos indivíduos intermediários como a única questão deixada em aberto, desejamos juntar a essa uma outra questão: McMahan sugere que a capacidade psicológica seja a base para a moralidade do ato de matar, daí decorre a situação identificada por ele próprio que é a dos indivíduos intermediários, mas o autor parece não considerar que os indivíduos desenvolvem suas capacidades psicológicas diferentemente, no sentido de que alguns são mais prudentes que outros, alguns são mais autônomos que outros etc. Quais seriam os indicadores capazes de afirmar que o indivíduo atingiu o nível para respeito?

McMahan parece recorrer a um tipo de paradigma de desenvolvimento psicológico, por exemplo, os estágios de desenvolvimento proposto pelo biólogo Jean Piaget. Se confirmada nossa suspeita, cremos que um dos problemas em eleger a capacidade psicológica como base para a moralidade do respeito seria apontar qual é o nível do desenvolvimento que deveríamos considerar como pressuposto para que o indivíduo seja merecedor do respeito, uma vez que o desenvolvimento dessas capacidades depende tanto de fatores internos quanto de externos aos indivíduos. Isso lembra a teoria de Piaget, *acomodação* e *assimilação*, no entanto não queremos estender nessa alusão, trata-se apenas de uma possibilidade de interpretação que nos retornaria ao problema do caso da potencialidade da personalidade moral em John Rawls.

Conhecidas as limitações das abordagens do *respeito à dignidade* e do *valor intrínseco* para a moralidade do ato de matar, passamos então às implicações da *abordagem do interesse temporalizado* apontada por McMahan como a que melhor se adéqua aos problemas à margem da vida.

2.3 A abordagem do interesse temporalizado e os problemas marginais à vida

McMahan está preocupado em superar as dificuldades impostas pela moralidade do respeito no que se refere ao ato de matar, especialmente nos casos de morte envolvendo indivíduos vulneráveis deixados à margem da moralidade do respeito. Para ele, a visão segundo a qual o ato de matar não é moralmente justificado é mantida a partir do pressuposto de que a morte é o maior prejuízo causado à vítima. Um dos defensores desse ponto de vista é Don Marquis que, em um de seus artigos sobre o aborto, afirmou que:

O que torna o ato de matar errado é, primariamente [...] seu efeito sobre a vítima. A perda da própria vida é uma das maiores perdas que alguém pode sofrer. A perda da própria vida priva uma pessoa de todas as experiências, atividades, projetos e satisfações que teriam de outro modo, constituído seu futuro. Portanto, o ato de matar é errado, primariamente, porque inflige (uma das) maiores perdas possíveis à vítima.⁸⁶

McMahan responde Marquis dizendo que o pressuposto de sua alegação tem como base a identidade, o que leva a algumas consequências negativas como, por exemplo, a de que a morte de um feto seria pior que a morte de um indivíduo adulto, pois, para a identidade, o que importa é o valor global da vida, isto é, para a abordagem que advoga a identidade como pressuposto o que há de ruim na morte é o resultado de seu efeito sobre a vida toda do indivíduo. Quer dizer:

⁸⁶ MARQUIS, 1986, p.6 apud McMAHAN, Ibidem, p. 203-b e 204-a.

O ponto importante a notar é que o que há de mau em uma morte é mensurado em termos dos efeitos dessa morte sobre o valor global da vida como um todo. A medida na qual morrer seria pior (ou melhor) do que continuar vivendo existindo é proporcional à diferença entre o valor global da vida como um todo teria se a morte viesse a ocorrer, e o valor global que a vida teria se a morte não ocorresse.⁸⁷

Para McMahan, em casos marginais à vida, o que está em jogo não é perda de bens futuros, mas sim o interesse do indivíduo em continuar vivendo. É esse interesse que permite dizer se a morte seria pior para sua vida como um todo ou não. Na verdade o que conta é a força do interesse temporalizado do indivíduo em continuar vivendo cujo fim é mensurar as relações de unidade prudencial entre tal indivíduo no presente e ele próprio no futuro, caso ele vivesse.

Trata-se de uma alternativa que avalia o “prejuízo” da morte do indivíduo considerando apenas seus interesses em um tempo específico, e não o valor da vida como um todo. Sobre isso McMahan diz que:

*A abordagem do interesse temporalizado para o que há de ruim na morte avalia isto em termos do efeito que a morte tem sobre os interesses da vítima relativamente a um tempo específico, e não sobre o valor da vida dela como um todo. Essa abordagem sustenta que o que há de mau na morte é proporcional à força do interesse temporalizado que a vítima tem em continuar vivendo. A força do interesse temporalizado dela em continuar vivendo é uma função tanto do montante líquido de bem que sua vida conteria, caso ela não morresse, quanto da medida em que ela estaria ligada a si própria no futuro, através das relações de unidade prudencial, caso não morresse.*⁸⁸

Ou seja, no lugar de uma moralidade com base no respeito, McMahan propõe uma moralidade baseada no interesse, fazendo a distinção entre as duas noções de interesses. Afinal, uma coisa é “estar interessado em alguma coisa”, outra é “possuir um interesse em alguma coisa”. Grosso modo a diferença é entre se interessar em algo e investir nisso. McMahan endossa a

⁸⁷ MCMAHAN, J. 2011, p.117 a.

⁸⁸ Ibidem, p. 117b.

distinção que faz alusão ao investimento, a qual tem relação direta com a noção de bem-estar.

O bem-estar, por conseguinte, consiste no resultado daquilo que faz do indivíduo um afortunado ou desafortunado – “good fortune or misfortune”, isto é, entre ter sorte ou azar na vida. Para sabermos se o tipo de vida que uma pessoa está levando corresponde ao padrão de bem-estar, devemos considerar os limites das capacidades psicológicas de sua espécie.

Creemos que, para o limite desse trabalho, essa observação é suficiente para compreendermos o que McMahan quer dizer com bem-estar.

Um outro esclarecimento que devemos fazer é sobre a distinção que o mesmo autor faz entre *interesse temporalizado* e *interesse simpliciter*. Para McMahan, enquanto o interesse temporalizado diz respeito à razão egoísta da pessoa no tempo presente, o interesse *simpliciter* levará em conta toda a vida da pessoa – passado, presente e o futuro. Para as questões bioéticas que envolvem casos marginais à recomendação de McMahan é para nos guiarmos pelos interesses temporalizados.

Feitas essas observações, passamos agora a tratar sobre as implicações da *abordagem do interesse temporalizado* no caso do aborto e da eutanásia.

2.4 O aborto: O que somos no início?

Os neurônios do córtex cerebral começam a formar as primeiras sinapses corticais depois de decorridas aproximadamente 20 semanas. Esses neurônios então começam a formar conexões sinápticas ligando outras estruturas intracerebrais, tais como o tálamo e o tronco cerebral, resultando em uma recepção sensorial e em uma atividade motora mais padronizadas, tanto quanto são espontâneas quanto quando são induzidas. A atividade cortical EEG pode começar a ser registradas a partir das primeiras 21-22 semanas após a fertilização; a resposta piscar-sobressaltar, a abertura dos olhos e os estímulos auditivos podem ser demonstrados a partir da 24 semanas; e os *potenciais corticais sensoriais evocados* aparecem por volta de 25-27 semanas. [...] Alguns dos componentes fundamentais da função cerebral, incluindo aspectos da consciência (sensibilidade), estão inequivocamente presentes no feto depois de 28 semanas de idade fetal. O aparecimento do núcleo central da função cerebral [...] pode ser identificado entre os limites de aproximadamente 20-28 semanas.⁸⁹

⁸⁹ KOREIN apud McMAHAN. Ibidem, p. 282b.

Ao tratar sobre a fundamentação da preocupação egoísta no capítulo primeiro de *A ética no ato de matar*, McMahan sugere que a base para a preocupação egoísta seja a continuidade física e funcional de uma parcela suficiente das áreas do cérebro responsável pela capacidade de gerar e dar suporte à consciência. No capítulo quarto, o autor observa a relevância da *abordagem que advoga a mente corporificada* para a moralidade do aborto, uma vez que, de acordo com essa perspectiva, só começamos a existir a partir do momento em que nosso organismo desenvolve a capacidade para gerar consciência. Antes disso somos apenas um mero organismo humano.

McMahan explica que um aborto antes do cérebro desenvolver a capacidade de gerar e sustentar a consciência se assemelha à contracepção, isto é, simplesmente impede alguém de vir a existir, não se trata, portanto, da morte de alguém, o feto, nesse caso, não é afetado nem positivamente nem negativamente.

Conforme a citação do início desta seção, há, porém, um momento em que o cérebro do feto desenvolve a capacidade de gerar a consciência. Por outro lado a neurologia ainda não conseguiu estabelecer com exatidão esse momento. No entanto, por segurança, a sugestão é que devemos considerar que o cérebro de um feto desenvolve a capacidade de gerar a consciência por volta da vigésima semana de gestação. Na verdade, McMahan não acredita que seja possível determinar com exatidão o momento em que o cérebro do feto desenvolve a capacidade para gerar a consciência. Independente do estágio em que isso ocorre, trata-se de um processo gradual, não será da noite para o dia que começamos a existir.

Mesmo que a margem sugerida pela neurologia não seja a ideal, McMahan decide considerá-la mesmo que provisoriamente, pois de algum modo ela servirá por pressupor a consciência como algo fundamental no desenvolvimento do feto. Assim o feto pode ser compreendido por dois momentos distintos: primeiro, antes do desenvolvimento da capacidade para gerar uma consciência – feto pré-senciente –, um aborto nesse estágio seria considerado precoce e; segundo, depois da vigésima semana, quando o feto já desenvolveu a capacidade para gerar a consciência – feto senciente –, nesse estágio qualquer aborto será tido como um aborto tardio.

2.4.1 O aborto precoce: feto pré senciante

A justificativa usada por McMahan ao tratar do aborto precoce provém, em certa medida, da descrição representativa do desenvolvimento cerebral de um feto cuja perspectiva é a de o feto só desenvolver a capacidade de gerar e manter a consciência por volta da vigésima semana de gestação. Dizemos em certa medida porque esse argumento da neurologia apenas contribui para reforçar o pensamento de McMahan de que o feto em estágio inicial não passa de organismo humano, sua tese está apoiada na *abordagem da identidade que advoga a mente corporificada*. Em todo caso, McMahan vê a necessidade de se investigar a moralidade da morte de um organismo humano, isto é, se há alguma implicação moral na morte de um organismo humano.

A indicação da continuidade física do cérebro – “a continuação da mesma consciência” – como critério de identidade pessoal é a principal contribuição da *abordagem da identidade que advoga a mente corporificada* à teoria de McMahan, já que grande parte das objeções ao aborto é baseada na ideia de identidade pessoal do feto. Entretanto, segundo McMahan⁹⁰, se a tese da *abordagem que advoga a mente corporificada* estiver correta não há singularidade entre o organismo fetal e o indivíduo adulto, logo o aborto precoce deve ser tratado simplesmente como um ato contraceptivo. A melhor maneira para compreender o ponto desenvolvido por McMahan para a permissibilidade do aborto tanto precoce quanto tardio é conhecer sua resposta a respeito de algumas das mais relevantes objeções ao aborto tais como o respeito pela vida do feto, do potencial do feto em tornar-se uma pessoa e do valor intrínseco da vida do feto, essas questões serão tratadas no contexto da abordagem sobre a moralidade do aborto do feto senciante.

2.4.2 Aborto tardio: Feto senciante

A primeira observação a ser feita é a de que McMahan discorda da ideia de que o feto muda de status moral abruptamente da vigésima semana para a vigésima primeira semana. Além disso, segundo o autor, a tentativa de identificar com exatidão o momento no qual começamos a existir não possui relevância prática. Essa conclusão é explicada a partir da *abordagem do*

⁹⁰ MCMAHAN, J. 2011, p. 284a.

interesse temporalizado, segundo a qual a vida mental do feto está limitada ao presente, “seus estados mentais não referem ao futuro nem ao passado, e não existem elementos em sua vida mental, tais como a crenças ou desejos, que persistem ao longo do tempo”⁹¹. Disso conclui-se que o pressuposto da continuidade psicológica a partir das relações de unidade prudencial indica que o interesse do feto senciente em continuar vivendo é demasiadamente fraco.

A ideia da continuidade psicológica indica que à medida que o feto se desenvolve, as relações de unidade prudencial e o interesse temporalizado do feto em continuar vivendo aumentam. Nessa esteira, conclui-se que o estatuto moral do aborto muda gradualmente, ou seja, o erro envolvido no ato de matar um feto senciente – desenvolvido – aumenta na proporção em que a gravidez avança. Sobre isso, McMahan escreve: “É porque o estatuto moral do aborto muda gradualmente ao longo do tempo que a nossa incapacidade para determinar com precisão quando começamos a existir tem relativamente pouco significado prático” ⁹². Ao contrário do que ocorre no aborto precoce em um aborto tardio, mesmo que o interesse temporalizado do feto em continuar vivendo seja fraco, há uma condição diversa, pois a capacidade para gerar consciência pressupõe a existência cuja morte afetá-la-á negativamente.

Segundo McMahan, a moralidade do aborto não se altera abruptamente, considerando que o desenvolvimento das capacidades psicológicas do feto também não se desenvolve abruptamente, de modo que não há uma gradação da moralidade do aborto durante entre a vigésima semana e o seu nascimento. Por outro lado é verdade que na medida em que o feto se desenvolve, a justificativa para a permissibilidade para o aborto torna-se mais controversa. Resta saber quais seriam essas controversas, em primeiro lugar McMahan busca saber se o feto senciente se inscreve no âmbito da moralidade do respeito.

2.4.3 O feto senciente e à moralidade do respeito

Vimos anteriormente que McMahan ataca a base do respeito pautada na ideia de algum tipo de propriedade intrínseca ou conjunto delas, por

⁹¹ Ibidem, p. 292a.

⁹² Ibidem, p. 292b.

exemplo, a racionalidade, a autoconsciência e a autonomia. Grosso modo é a posse dessas capacidades que nos distingue dos animais. Realizado um paralelo das variáveis existentes entre os animais e o feto depois da vigésima semana é verdade que ambos estão abaixo do limite do respeito, isto é, a exigência da base do respeito exclui tanto os animais quanto o feto da moralidade do respeito.

Excluída a possibilidade de o feto senciente ascender o âmbito da moralidade do respeito, cabe ainda examinar as duas outras alternativas. A seguir, o critério da potencialidade em vir a ser uma pessoa e, posteriormente do valor intrínseco.

2.4.4 Do potencial do feto tornar-se uma pessoa

McMahan acredita que há três maneiras de interpretar a alegação de que o feto é uma pessoa em potencial.

1. A alegação pode querer dizer que o feto a partir do qual me desenvolvi não era eu, mas tinha o potencial para tornar-se eu.⁹³
2. Embora eu tenha existido uma vez como feto, eu não era, naquele momento, uma pessoa, e, conseqüentemente, o meu estatuto moral era diferente do que é agora. [...] A alegação pressupõe que *não somos* essencialmente pessoas. De acordo com essa alegação o termo “pessoa” seria um sortal de fase.⁹⁴
3. Que o feto em seu estado *atual*, é uma pessoa incompleta, uma pessoa no processo de vir a ser, uma entidade cuja natureza essencial consiste em evoluir até tornar-se uma pessoa completa.⁹⁵

Inicialmente. Importa esclarecer que McMahan compreende por “pessoa” o ser de posse das capacidades exigidas pela moralidade do respeito – autoconsciência, racionalidade e autonomia – e que possua direitos, dentre eles, o direito à vida. Valendo-se da distinção entre o feto pré-senciente e o feto senciente, McMahan apresenta a primeira das conclusões, que considerada a *abordagem da identidade que advoga a mente corporificada* a primeira

⁹³ Ibidem, p. 318b.

⁹⁴ Ibidem, p. 318b.

⁹⁵ Ibidem, p. 318b.

alegação diz respeito apenas ao feto pré-senciente; a segunda alegação, aplica-se ao feto senciente enquanto eu; a terceira alegação pode ser aplicada tanto ao feto pré-senciente quanto ao feto senciente.

Por sua vez, McMahan considera a distinção entre duas compreensões da noção de potencial:

1. Do potencial preservador de identidade, onde: “X tem o potencial para tornar-se Y somente se X e Y fossem idênticos”⁹⁶, de outro modo: “X tem o potencial para tornar-se Y, somente se X continuasse existindo como Y”⁹⁷.
2. Do potencial de não identidade: “Quando X possui o potencial de não identidade para tornar-se Y, Y não será, quando passar a existir, idêntico a X”⁹⁸; e quando “X possui o potencial de não identidade para tornar-se Y, X originará Y, ou contribuirá casualmente para a produção de Y, sempre que sua matéria constitutiva se transformar de tal maneira que, embora o próprio X deixe de existir, um novo indivíduo, Y, será formado a partir dessa mesma matéria”⁹⁹.

Dito isso, é importante observarmos que a condição para satisfazer a potencialidade do feto em tornar-se uma pessoa é a posse do “preservador de identidade”. É preciso levar em conta a distinção entre o feto pré-senciente e o feto senciente. A definição para o feto pré-senciente é meramente um organismo humano, possuidor apenas do preservador de não identidade, em outras palavras, se ele possui um tipo de preservador de identidade é antes para tornar-se um organismo humano adulto que o difere da pessoa adulta. Como organismo, o feto pré-senciente coexiste com a pessoa, mas difere dela.

Em síntese, o feto pré-senciente possui apenas o preservador de não identidade, portanto, não há interesse na realização de sua potencialidade. Outra conclusão é a de que o feto em estágio inicial carece da capacidade para consciência, implicando que não há continuidade física do cérebro, exigência fundamental para a moralidade do ato de matar.

Sobre a potencialidade do feto no estágio inicial, McMahan escreve:

⁹⁶ Ibidem, p. 319b.

⁹⁷ Ibidem, p. 319b.

⁹⁸ Ibidem, p. 319b.

⁹⁹ Ibidem, p. 319b-320a.

[...] o potencial do feto em estágio inicial para tornar-se uma pessoa não é preservador de identidade, mas trata-se apenas de um potencial de não identidade. Por conseguinte, este feto não possui interesses *simpliciter*, e nem interesses temporalizados, em se tornar uma pessoa. Caso fosse bom que outra pessoa passasse a existir, o potencial de não identidade do feto em estágio inicial poderia ter um valor instrumental. Mas isso não poderia fundamentar uma forte objeção ao aborto precoce, porque o potencial de qualquer par formado por um espermatozóide e um óvulo teria um potencial de não identidade semelhante e, portanto, um valor instrumental semelhante.¹⁰⁰

McMahan, entretanto, reconhece que além do interesse do feto em desenvolver seu potencial, pode ser que haja outros motivos para que o potencial possa ser moralmente significativo:

1. O potencial de X para tornar-se um Y pode ser moralmente significativo, porque tornar-se um Y seria bom para X, ou seria interesse de X, ou constaria entre os interesses temporalizados de X.¹⁰¹
2. O potencial de X para tornar-se uma pessoa pode ser moralmente significativo, porque seria bom, ou valioso, tanto para os demais quanto impessoalmente (embora não para X), que houvesse um Y, ou que houvessem (sic) mais Ys do que aqueles que atualmente existem.¹⁰²
3. O potencial de X para tornar-se uma pessoa pode ser moralmente significativo, porque ele daria a X um estatuto moral reforçado.¹⁰³

Dos três pontos destacados, o segundo ponto é o único que pode ser relevante para o caso do feto pré-senciente. Se há alguma razão para respeitar o potencial do feto no estágio inicial é certamente o valor instrumental, pois o contrário teria que dispor da mesma consideração para a potencialidade do espermatozoide e do óvulo. O que McMahan quer demonstrar é que se o potencial do feto pré-senciente é suficiente para coibir o aborto, de modo semelhante, o potencial do espermatozoide e do óvulo é suficiente para coibir as práticas de contracepção. Dito isso, concluímos nossa análise sobre a

¹⁰⁰ Ibidem, p. 323b-324a.

¹⁰¹ Ibidem, p. 321b.

¹⁰² Ibidem, p. 321b.

¹⁰³ Ibidem, p. 322a.

implicância moral da potencialidade do feto em estágio inicial, resta saber a condição do feto senciente.

Diferentemente do feto pré-senciente, o feto senciente possui preservador de identidade, logo a sua condição relaciona-se com a primeira alegação supracitada. Como fora dito anteriormente, o feto senciente possui interesse em continuar vivendo, conseqüentemente, há interesse de que seu potencial em tornar-se uma pessoa seja realizado. Mas, do mesmo modo que seu interesse em continuar vivendo é fraco, seu interesse para desenvolver seu potencial em torna-se uma pessoa também é fraco. Do ponto de vista de McMahan, a moralidade do aborto não inscreve sobre os interesses do feto, seja em continuar vivendo seja em desenvolver sua potencialidade, antes é sobre os efeitos que o aborto terá sobre os interesses temporalizados do feto, entretanto, esse interesse temporalizado está subordinado ao seu interesse temporalizado em continuar vivendo. De fato, a alegação sobre a potencialidade não acrescenta nada à discussão sobre a permissibilidade do aborto que já não tenha sido considerada pela *abordagem do interesse temporalizado*.

A respeito da alegação do potencial do feto humano em tornar-se uma pessoa ser relevante a fim de conceder um *status* especial ao feto, McMahan diz ser mais uma forma dramática de interpretar a natureza do feto, pois, no caso do feto pré-senciente, não há preservador de identidade, vimos que o máximo que pode ocorrer é torna-se um organismo adulto. No caso do feto senciente, de acordo com o que foi dito no parágrafo anterior, a posse do preservador de identidade não dará a ele nenhuma condição moral reforçada, cujas implicações para a moralidade do aborto devem ser discutidas com base na *abordagem do interesse temporalizado*.

Podemos dizer, com base no que fora dito, que a alegação da potencialidade não consiste em uma base forte como objeção à moralidade do aborto do feto. Sobre isso, McMahan escreve respectivamente:

[...] a importância moral do potencial do feto é inteiramente capturada pela *abordagem do interesse temporalizado*. Seja qual for a razão para assegurarmos a realização do potencial do feto para tornar-se uma pessoa, ela estaria subsumida à razão que temos para respeitar o seu interesse temporalizado em continuar vivendo. O bem que há em tornar-se ou ser uma

pessoa é uma dimensão do bem que o futuro desse indivíduo poderia conter e em relação a cuja posse ele tem um interesse temporalizado presente. [...] [Contudo] o seu interesse temporalizado presente em possuir os bens de seu próprio futuro é relativamente fraco, dada a quase ausência de conexões psicológicas entre ele agora, como um feto, e ele próprio posteriormente, como pessoa. O que isso significa é que é relativamente pouco importante, visando ao bem do próprio feto agora, sabermos se o seu potencial será realizado ou não.¹⁰⁴

A questão relevante pelo potencial de um indivíduo diz respeito à medida em que seria importante, tendo em vista o bem do próprio indivíduo, que ele viesse a realizar esse potencial – ou seja, que ele viesse a se tornar aquilo que é possível que ele torne ou que ele viesse a obter aquilo que é possível que ele obtenha. No caso do aborto, portanto, a importância moral do potencial do feto é inteiramente capturada pela *abordagem do interesse temporalizado*. Seja qual for a razão para assegurarmos a realização do potencial do feto para tornar-se uma pessoa, ela estaria subsumida à razão que temos para respeitar o seu interesse temporalizado em continuar vivendo.¹⁰⁵

Negada à potencialidade a relevância moral para base de uma objeção ao aborto, veremos na próxima seção a resposta de McMahan à alegação do valor intrínseco da vida do feto.

2.4.5 A santidade da vida do feto humano

McMahan não está interessado no estatuto legal do aborto nem na interferência do Estado nesse assunto. Mesmo que sua abordagem sobre a moralidade do aborto esteja inserida no âmbito dos interesses e direitos, sua preocupação é saber se a alegação da santidade da vida, nesse caso do feto, é suficiente para coibir a moralidade do aborto. Ele destaca três aspectos presentes no ponto de vista da santidade da vida humana que, de fato, corroboram a ideia de valor intrínseco da vida humana:

1. Nossas capacidades cognitivas e emocionais nos fazem diferentes dos demais seres;

¹⁰⁴ Ibidem, p. 333b.

¹⁰⁵ Ibidem, p. 333b.

2. A vida nos proporciona coisas intrinsecamente boas, havendo uma combinação entre os dois tipos de valores, o pessoal e o impessoal;
3. A complexidade biológica do organismo humano, especialmente a estrutura cerebral humana.

Parece razoável crer que os aspectos mencionados sugerem que a vida humana possui tanto um valor intrínseco quanto impessoal, mas McMahan está interessado em saber a relevância moral dessa conclusão para a moralidade do aborto visto que uma das conclusões anterior é a de que a vida do feto possui um valor neutro. Somente uma condição permite a concepção de valor intrínseco rejeitar a moralidade do aborto, McMahan diz que para isso o valor impessoal da vida do feto deveria se sobrepor ao valor impessoal da vida de um animal. É verdade que o valor impessoal da vida de um ser humano adulto é maior, e significativamente maior, que a vida de um animal, pois o adulto humano possui as capacidades psicológicas que o distingue dos animais, mas a respeito da comparação entre o feto e os animais isso não é verdade, isto é, as variáveis são as mesmas.

McMahan diz que comparando o feto humano senciente com um mamífero adulto, o resultado será que as capacidades tanto cognitivas quanto emocionais do mamífero são superiores às do feto. Do mesmo modo, o estado biológico do feto não é mais complexo que o do animal, tampouco o investimento na vida do feto é superior o do animal, há casos em que o investimento na vida do animal é superior ao investimento de um feto.

Ao fim dessa seção, destacamos algumas das conclusões a que chegamos acerca da moralidade do aborto: o aborto em estágio inicial não mata nenhum de nós, mas evita que um de nós venha a existir, já que o feto nessa circunstância não possui o preservador de identidade – consiste apenas em um organismo humano. A respeito do aborto tardio é certo que envolve a morte de alguém, uma vez que, nesse estágio, o feto possui o preservador de identidade, no qual consiste o potencial para tornar-se uma pessoa. Mas, considerando que o feto desenvolvido está psicologicamente preso ao presente, seu interesse temporalizado em continuar vivendo é muito fraco e a carência de algumas capacidades cognitivas relevantes – autoconsciência, racionalidade e autonomia – torna-o inferior a vários dos animais mamíferos, logo esse feto está excluído da moralidade do respeito. O mesmo vale para a

noção de valor intrínseco, de modo que a moralidade do aborto mantém-se sob o escopo da *abordagem do interesse temporalizado*. Isso justifica a preocupação de McMahan em substituir tanto a preocupação com os interesses dos indivíduos quanto com o valor da vida pela preocupação com os *interesses temporalizados*.

Pois bem o argumento inicial na discussão sobre o aborto foi o de que começarmos a existir tão logo o nosso cérebro desenvolva a capacidade para gerar a consciência e a atividade mental. A partir disso, temos que a base para a *abordagem do interesse temporalizado* implica a posse da capacidade psicológica que, por sua vez, resulta nas relações de unidade prudencial. Toda essa estrutura consiste na identidade do indivíduo. Vimos até agora as implicações dessa estrutura para a moralidade do aborto, pensando em questões de início de vida. A seguir veremos suas implicações sobre as questões relacionadas ao fim da vida, precisamente aos casos da eutanásia e do suicídio racional.

2.5 As implicações da *abordagem do interesse temporalizado* nos casos finais da vida

Dado que a parte precedente da vida seria esmagadoramente dominante, o bem dessa parte deveria ter prioridade. A parte precedente constitui em si mesma, uma vida razoavelmente plena e completa, com uma profunda unidade prudencial própria. Ela teria sido a vida do indivíduo em seu estado mais elevado, quando era uma pessoa racional e autônoma. O bem dessa parte da vida – que é o bem daquele eu precedente, mais elevado – portanto, é mais significativo do que o bem do período raso e necessariamente breve de demência pendurando ao final dessa vida. [...] O bem presente da *paciente demente* deveria ser sacrificado em prol do bem maior de seu eu precedente, que também seria o bem maior da vida dela como um todo.¹⁰⁶

Em primeiro lugar, devemos observar que, por um critério de objetividade e de limitação desse trabalho, acerca dos casos relacionados ao fim da vida restringimos a abordagem de McMahan à eutanásia e ao suicídio racional.

Ora se somos mentes corporificadas, passamos a existir apenas quando o cérebro desenvolve a capacidade para gerar consciência e, antes

¹⁰⁶ Ibidem, p. 525a.

disso, somos apenas organismo humano, logo, caso venhamos a perder a consciência voltamos ao estado inicial. Essa é, em síntese, a teoria de McMahan sobre quando começamos a existir e quando deixamos de existir. “O organismo é o portador primário da vida biológica, e apenas a mente (ou o eu, ou a pessoa) possui biografia”.¹⁰⁷ A consequência da *abordagem dos interesses temporalizados* para o fim da vida é a de que a perda da consciência torna-se um “princípio irreversível”, ou seja, em McMahan, a morte consiste na destruição das áreas do cérebro responsáveis pela consciência. Essa concepção é fundamental para compreensão dos casos que envolvem o fim da vida, em nosso caso, a eutanásia.

2.5.1 Eutanásia¹⁰⁸ e suicídio racional¹⁰⁹

Para ilustrar as nuances dos casos envolvendo a eutanásia e suicídio racional, recorremos ao episódio¹¹⁰ relatado por McMahan em Dr. Jack Kevorkian que foi levado à corte norte-americana. O Dr. Kevorkian ficou conhecido como “Dr. Morte” por auxiliar pessoas doentes a morrerem. Os casos em que ele se envolvia eram casos de suicídio assistido. O médico desenvolveu uma máquina na qual um dispositivo acionado pela pessoa “paciente”, fazia com que um produto químico caísse na corrente sanguínea, minutos depois a pessoa estava morta. Entretanto, no caso que ficou conhecido como o caso Youk, o paciente sofria de esclerose múltipla, logo tinha dificuldade para acionar o botão da máquina. O paciente então pediu para que o Dr. Kevorkian acionasse o dispositivo, o médico consentiu e, minutos depois, o paciente estava morto.

Casos como esses demonstram, segundo McMahan, que a decisão por morrer foi tomada voluntariamente pelo paciente não há relevância moral em saber quem foi que apertou o botão. Essa constatação vale para sustentar que não há relevante distinção moral entre a eutanásia passiva e a eutanásia ativa.

¹⁰⁷ Ibidem, p. 446b.

¹⁰⁸ A eutanásia deve satisfazer duas condições: primeiro o ato deve beneficiar ou ser bom para o indivíduo que morre, e segundo, o agente deve estar motivado para fazer aquilo que é bom para o indivíduo em questão, e deve ter a intenção de beneficiá-lo ao provocar sua morte. McMahan, J. 2011, p. 478 a.

¹⁰⁹ O caso em que a vida da pessoa esteja abaixo da dignidade, em que a experiência consista em grande parte somente de sofrimento.

¹¹⁰ McMAHAN, J. 2011, p.481b.

A única diferença entre uma ação e outra, considerando o caso do Sr. Youk, consistia na sua incapacidade de acionar o botão. Uma outra conclusão resultante desse caso é a de que não há que fazer defesa alguma das ideias que fazem diferença entre matar e deixar morrer.

McMahan não é claro quanto ao seu ponto de vista sobre a distinção entre matar e deixar morrer, contudo acredita que essa distinção faz parte da distinção mais geral entre fazer e permitir na qual causar dano é mais condenável moralmente do que permitir que o dano ocorra. Sendo a morte o dano maior para o indivíduo, a distinção entre fazer e permitir por vezes deve ser orientada pela melhor consequência, isto é, se causar o dano levar a melhores resultados do que permitir que o dano ocorra então melhor que assim seja feito.

Assumida a postura de que é mais grave permitir o dano do que agir ativamente para que ocorra, a eutanásia ativa é mais recomendada do que a eutanásia passiva. No caso do Sr. Youk, o ato de o Dr. Kevorkian acionar o botão foi mais louvável do que seria a sua recusa em acionar o botão.

Contudo McMahan recomenda que não convém vermos as coisas com essa simplicidade, pois, para a moralidade do ato de matar, envolvendo os casos de suicídio e eutanásia, é necessário cumprir algumas exigências e objeções. Para descobrir quais são as exigências e as objeções, McMahan estrategicamente pauta sua defesa à permissibilidade da eutanásia e do aborto a partir da negação ou exclusão. Essa metodologia consiste em demonstrar os aspectos das concepções adotadas para análise que convergem e/ou divergem para a abordagem a favor da moralidade da eutanásia e do suicídio.

A primeira concepção diz que o erro no ato de matar refere-se ao efeito negativo da morte sobre a vítima, uma vez que a priva de qualquer vida boa que ela teria caso continuasse viva. Esse pensamento é influenciado por duas outras concepções: a *abordagem baseada no dano*¹¹¹ e a *abordagem do interesse temporalizado*. A tentativa de condenar a eutanásia e o suicídio a partir da ideia de que a morte é o maior dano para o indivíduo não é justificada por nenhuma das duas abordagens, por exemplo, o caso do Sr. Youk, não é

¹¹¹ “A *abordagem baseada no dano* para a moralidade do ato de matar está naturalmente associada à negação do significado moral da entre matar e deixar morrer. Se é o dano que a vítima sofre que explica por que o ato de matar é errado, então deixar alguém morrer também deve ser errado, mantendo-se iguais as demais variáveis, pela mesma razão. Pois o dano que resulta quando se deixa alguém morrer – a saber, a morte – é idêntico ao dano causado pelo ato de matar”. McMAHAN, J. 2011, p. 204b.

verdade que sua morte foi ruim e contrária aos seus interesses temporalizados. Ao contrário, o dano teria sido maior com a recusa do Dr. Kevorkian em acionar o botão atendendo o interesse temporalizado do Sr. Youk em não continuar vivendo. Logo essas duas abordagens estão excluídas do rol das objeções à eutanásia e ao suicídio.

A segunda objeção diz que o ato de matar se sobrepõe à autonomia da vítima, considerando que o suicídio racional, a eutanásia voluntária e a não voluntária¹¹² não contradizem a vontade da vítima, tornando sem sentido a alegação de que a morte infringe a vontade autônoma da pessoa morta. McMahan acredita que a única situação em que o apelo à autonomia, de fato, coíba a eutanásia involuntária.

O apelo ao direito à vida é a terceira objeção analisada por McMahan. É fácil chegar à objeção ao direito à vida como abordagem para o erro envolvido no ato de matar, pois, considerando o suicídio racional e a eutanásia voluntária, a pessoa que escolhe a morte apenas decide deliberadamente abrir mão do seu direito à vida. Desse modo, essa concepção não serve àqueles que se opõem ao suicídio e à eutanásia.

Na quarta e penúltima objeção em relação à santidade da vida, McMahan vale-se da concepção apontada por Dworkin como sendo a mais comumente aceita, segundo a qual a vida humana independe do valor pessoal e instrumental, ou seja, a vida humana possui valor impessoal – intrínseco. Uma das conclusões obtida a partir dessa concepção – já abordada neste trabalho – é a de que o valor da vida independe do tipo de vida em que a pessoa tenha, seja ela boa ou ruim.

Segundo McMahan, uma das maneiras do valor impessoal da vida contradizer o suicídio e a eutanásia é que ele sobreponha ao valor pessoal da vida, mesmo quando essa vida for ruim para a pessoa. Porém essa condição pode ser problemática no caso de um conflito entre os valores – pessoal e impessoal, por exemplo, na situação em que para se defender a pessoa precisa matar a outra. McMahan explica que em casos assim os defensores da santidade da vida tendem a defender a morte como legítima defesa, justificando por provocar à situação a vida do agressor – a pessoa morta – perdera seu valor impessoal. Tanto nesse caso quanto nos demais casos em

¹¹² Na eutanásia não voluntária, o indivíduo carece da vontade autônoma.

que a punição é a morte, há uma clara ideia de que a não inocência serve senão para anular ou diminuir o valor impessoal da vida.

Para McMahan, essa postura contradiz a ideia do valor pessoal da vida baseada na espécie, na posse das capacidades psicológicas e no investimento que fora feito nela. Desse modo uma explicação plausível para a não inocência sobrepor-se à santidade da vida é um tipo de “consideração compensatória” com base em algum princípio de justiça, por exemplo, a justiça distributiva ou retributiva.

Embora, duvidamos que princípio da justiça distributiva ou retributiva pudesse ser indicado para justificar a morte do indivíduo não inocente, seja ela por legítima defesa, na guerra ou como punição, pois, nesse caso, o não inocente receberá o maior dos danos – a morte. Talvez fosse legítimo no caso de assassinato, mas ainda assim lembra-nos a regra do velho testamento bíblico “olho por olho, dente por dente”.

A verdade é que se a santidade da vida pode ser superada por um tipo de princípio da justiça, poderá ser também superada por outras considerações, dentre as quais McMahan aponta os interesses e as preferências autônomas da pessoa, “mas parece que, se outros valores puderem superar a santidade da vida de uma pessoa, então o bem dessa pessoa também pode superá-la, pelo menos em alguns casos”¹¹³. Mas essa é uma variável da noção de santidade da vida, que, de acordo com McMahan, não consegue responder porque a santidade da vida é superada pela não inocência e não por outras considerações.

Todavia uma abordagem mais conservadora – “absolutista” – da santidade da vida não admite a morte intencional, nem mesmo sob a alegação de legítima defesa, a exceção é aquela cuja intenção da pessoa não foi a de matar, antes imobilizar o agressor.

A primeira conclusão de McMahan é a de que, se por um lado tais abordagens da santidade da vida rejeitam a eutanásia e o suicídio, por outro elas permitem determinados procedimentos muito próximos à eutanásia e ao suicídio por admitir, por exemplo, que sejam administradas altas doses de medicamento ao paciente para alívio da dor, mesmo que uma das consequências possa ser a morte se essa não é a intenção do médico, logo não há mal algum no procedimento.

¹¹³ McMAHAN, J. 2011, p. 488b.

Outra variação da santidade da vida sugere que a posse de certas capacidades psicológicas – como a racionalidade – tornam a vida humana superior a todas as demais. John Finnis é citado por McMahan como um dos defensores do ponto de vista de que a condição de ser humano é suficiente para a posse da racionalidade e da capacidade para deliberar. McMahan ataca Finnis dizendo que bebês anencefálicos e seres humanos adultos portadores de graves deficiências mentais jamais serão capazes de deliberar sobre suas vidas, pois falta-lhes até mesmo o potencial para torná-los capazes para deliberar. Na verdade, Finnis reforça o aspecto especista na abordagem da santidade da vida com vistas à posse de determinadas capacidades exclusivas aos seres humanos.

Talvez fosse o caso de uma das variáveis da abordagem da santidade da vida adotar uma base comum que pudesse incluir tanto os seres humanos quanto alguns dos animais não-humanos. Essa decisão absolveria a noção de santidade da vida da acusação de especista.

McMahan propõe que uma base para atribuição de uma santidade à vida que atenda tanto a vida humana quanto a dos animais deve valer-se por um tipo de requisito do tipo: “se a base estiver presente em *todas* as vidas humanas, ela dever estar presente em algumas vidas não humanas. *A fortiori*, se ela não estiver presente em nenhuma vida não humana, ela deve estar ausente em algumas vidas humanas”¹¹⁴. Seja no primeiro caso seja no segundo caso, esta é uma forma de resolver a indiferença que se tem mantido entre seres humanos e animais. McMahan supõe, em ambas as variações, que a base para a santidade da vida seja variável, fazendo variar o valor da vida. Mas essa possibilidade provocaria controversas do tipo que matar uma pessoa cuja vida tenha um valor maior consiste em um ato mais grave que matar aquela cuja vida tem um valor menor. Tratar-se-ia de um tipo noção inigualitária, algo indefensável.

McMahan acredita que talvez a visão de santidade da vida para a moralidade do ato de matar adotada por Dworkin seja a única a ser defendida. Em Dworkin, o erro de matar apela para – um – o sistema de direitos e interesses e – dois – para santidade da vida. Enquanto que o sistema de direitos e interesses diz sobre o erro de matar indivíduos inscritos na esfera dos direitos dos interesses, o apelo à santidade da vida diz sobre o erro de matar

¹¹⁴ Ibidem, p. 490b.

indivíduos fora do escopo dos direitos. Trata-se de uma visão de dois níveis. Para McMahan, essa é a relevância da abordagem de Dworkin, mas mesmo a abordagem de Dworkin resulta de implicações insatisfatórias para explicar por que matar é errado.

O ato de matar viola o direito da pessoa à vida. Essa é a primeira consequência da visão de dois níveis adotada por Dworkin. McMahan resolve testá-la em casos que nem mesmo o ato deliberado de matar uma pessoa violasse o seu direito à vida, por exemplo, por punição ou por abrirem mão de seu direito à vida. Para tanto, ele distingue três variantes da visão dos dois níveis: *visão pura dos dois níveis*, a *visão mista de dois níveis* e a *visão aditiva dos dois níveis*, com a ressalva de que a santidade da vida seja considerada em todas as instâncias. Com isso, McMahan quer demonstrar a fragilidade da concepção da santidade da vida em tratar o erro envolvido no ato de matar pessoas e demais seres.

Ao concluir sua análise McMahan diz que:

Parece razoável concluir, portanto, que mesmo se a vida das pessoas possuir santidade, por si só será insuficiente para excluir o suicídio ou a eutanásia voluntária. Pois, a menos que a santidade da vida seja variável, ela não pode fundamentar uma objeção forte ao ato de matar a maioria dos seres humanos sem fundamentar simultaneamente uma objeção equivalente à morte de muitos animais. Mas, se a santidade da vida for variável, teremos de aceitar uma visão objetivamente desigualitária da moralidade do ato de matar, ou então concluir que a santidade da vida seja uma consideração relativamente insignificante, incapaz de apoiar uma objeção decisiva ao suicídio racional ou à eutanásia.¹¹⁵

Dentre todas as abordagens a respeito da objeção ao suicídio e à eutanásia, McMahan acredita ser o respeito pela dignidade das pessoas a mais pertinente. Contudo parece difícil acreditar que essa seja, de fato, sua posição, por se declarar agnóstico à posição kantiana em eleger a “natureza racional” – a consciência e a autonomia – como base da dignidade. Para um kantiano, tanto o ato de tirar a vida de uma pessoa, quanto o ato de tirar a própria vida consiste na violação da dignidade da pessoa.

¹¹⁵ Ibidem, p. 494 a.

Um dos aspectos em que McMahan discorda do ponto de vista kantiano diz respeito à exclusão dos animais da comunidade moral. Embora proíba a eutanásia quando aplicada à pessoa, apoia a prática aos animais sob a justificativa de que estes carecem da “natureza racional” comum a todos os seres humanos. Uma visão diferente da enunciada por Kant é, segundo McMahan, a visão de Velleman que trata a natureza racional como uma característica das pessoas e não como dos seres humanos de modo geral. Mas não se trata de uma mudança relevante, pois o abismo entre seres humanos e animais mantém-se. A acusação de McMahan a Kant e Velleman é pelo fato de ambos sobreporem o *bem* ao próprio indivíduo, isto é, a dignidade da pessoa importa mais que a própria pessoa. Fazendo sentido as respectivas perguntas de McMahan dirigida aos kantianos:

Como a dignidade de uma pessoa poderia ser afirmada ou confirmada pelo fato de ela suportar uma vida de sofrimento, em vez de cometer suicídio. Como poderia a dignidade dessa pessoa ser servida, ou respeitada, pelo simples fato de ela suportar uma vida que tivesse deixado de ser digna de se viver, ou pelo fato de nos recusarmos a facilitar ou a provocar sua morte, tendo em vista o próprio bem dela?¹¹⁶

Em resumo: “Que razão há para supormos que o ato de uma pessoa violar sua dignidade?”¹¹⁷ A resposta a essa pergunta deverá ser diferente daquela que o praticado suicídio e ou aplicada a eutanásia a dignidade da pessoa – natureza racional – é destruída junto com ela. Velleman responde a essa pergunta de modo diferente:

Quando uma pessoa não puder sustentar simultaneamente a vida e a dignidade, a morte dela pode realmente ser justificada do ponto de vista moral. Por vezes estamos autorizados, ou até mesmo obrigados, a destruir objetos dotados de valor, caso de outra forma eles deteriorassem a ponto de pecar contra aquele valor.¹¹⁸

¹¹⁶ Ibidem, p 497b-498a.

¹¹⁷ Ibidem, p 498a.

¹¹⁸ VELLEMAN 1999b, p. 616 apud McMAHAN, Ibidem, p. 498b.

McMahan parece se surpreender com Velleman por sustentar que as condições da vida são determinantes para permissão do suicídio e da eutanásia. Não se trata de abrir mão da base kantiana – natureza racional –, antes a intenção é de protegê-la, afinal é preferível a morte da pessoa à degradação da sua dignidade. Para McMahan, a dignidade do ponto de vista de Velleman faz algumas exigências diferentes daquelas feitas por outros tipos de valor, por exemplo, matar uma pessoa só é moralmente justificado em razão do respeito à natureza racional e não em respeito à própria pessoa. McMahan diz que essa compreensão do respeito pela dignidade da pessoa consiste em aceitar o respeito pela pessoa, respeitando tanto o seu bem – dignidade – quanto a sua vontade autônoma.

McMahan destaca que o ponto de vista de Velleman compreende que a dignidade da pessoa e o seu bem, embora sejam valores distintos, ambos atribuem importância um ao outro, isto é, “o bem de uma pessoa importa *porque* ela importa”, disso conclui que não há objeção à eutanásia voluntária, pois o respeito pela pessoa exige consideração da vontade autônoma ao bem em detrimento da *preservação* da natureza racional. Nesse sentido, mesmo que a natureza racional seja destruída, o respeito à pessoa será mantido.

Analisada a base da dignidade do respeito à pessoa em vista a compreensão de Velleman, como propôs McMahan, não faz nenhum sentido a manutenção de uma vida sob o pretexto de que a morte violaria o respeito à dignidade da pessoa, quer dizer, não há impedimento moral nem para o suicídio racional nem para a eutanásia.

Estivemos tratando sobre o suicídio racional e a eutanásia voluntária, porém é sabido que, na prática, existem determinadas circunstâncias em que é exigida a decisão sobre a vida de indivíduos que, por um motivo ou por outro, não deixaram ou não puderam deixar explícita sua posição quanto o seu desejo de morte. Esses casos de difícil decisão dizem respeito à eutanásia não voluntária, é sobre ela que iremos nos ocupar na próxima seção.

2.5.2 Eutanásia não voluntária e involuntária

Se a decisão da vida ou da morte de alguém recai sobre a responsabilidade de outrem, isso indica, obviamente, que esse alguém –

paciente – não é competente para tomar a decisão de acabar com o sofrimento abreviando a vida. McMahan classifica os candidatos à eutanásia não voluntária em dois grupos: indivíduos que jamais foram capazes de manifestar sua vontade autônoma sobre a morte ou a vida (ausência permanente da consciência) e indivíduos que durante um determinado tempo foram conscientes, mas que por um motivo ou outro no presente são incompetentes para deliberar sobre a vida e a morte.

Pois bem, se por um lado o apelo ao interesse temporalizado anteriormente coloca-se a favor do suicídio e da eutanásia não voluntária, o mesmo pode não ocorrer em relação à eutanásia não voluntária e a involuntária. Daí concordarmos com McMahan quando diz que, na aplicação da eutanásia, parece sempre haver um tipo de “ladeira escorregadia”. McMahan está ciente das dificuldades em tentar justificar a aplicação da eutanásia não voluntária a partir da *abordagem do interesse temporalizado*, o procedimento adotado por ele para analisar a moralidade do aborto é adotado no caso da eutanásia não voluntária, ou seja, o paralelo da prática aplicada aos animais e aos seres humanos nas condições previstas.

Do ponto de vista da *abordagem do interesse temporalizado*, o interesse temporalizado do animal em continuar vivendo é demasiadamente fraco, do mesmo modo suas relações de unidade prudencial. Um requisito adicional à *abordagem do interesse temporalizado* é a preocupação com os interesses *futuros* do indivíduo. A preocupação com os interesses futuros dos indivíduos – animais – gera uma *assimetria* cuja recomendação é a de que:

A razão para não matarmos o animal (ou para salvá-lo) *em prol de seu próprio bem* deriva de seu interesse temporalizado presente em continuar vivendo, o qual é relativamente fraco, pelas razões anteriormente expostas [as relações de unidade prudencial presentes nos animais são fracas]. Mas a razão para não fazermos com que ele sofra (ou para evitarmos seu sofrimento) no futuro decorre tanto de seu interesse temporalizado presente em evitar o sofrimento futuro, quanto do interesse temporalizado mais forte que ele terá, se sobreviver, naquele momento ulterior. Se o sofrimento futuro for grande – isto é, se for intenso e prolongado – a razão para não causarmos aquele sofrimento pode ser efetivamente mais forte do que a razão para não matarmos o animal¹¹⁹.

¹¹⁹ McMahan, 2011, p. 509 b.

O que McMahan busca propor com o requisito adicional é uma reflexão sobre a razão de nossa preocupação com o sofrimento do animal e razão de nossa preocupação com a vida do animal. Por um lado a razão para não matarmos um animal em vista do seu *bem* deriva da nossa preocupação com o seu interesse temporalizado em continuar vivendo – que é notadamente fraco -, por outro lado a razão para evitarmos o sofrimento futuro do animal deriva tanto da preocupação com seu interesse temporalizado presente em evitar o sofrimento futuro, quanto do seu interesse temporalizado ulterior de continuar vivendo. Parece, portanto, não haver uma razão forte para aplicar eutanásia em animal com intenção de poupá-lo de sofrimentos futuros.

O exemplo da eutanásia animal não serve ao caso dos seres humanos, pois, diferentemente dos animais, os interesses temporalizados futuros dos seres humanos são fortes.

Todavia, é possível chegar a uma conclusão diferente, ao invés de nos preocuparmos com o interesse futuro do indivíduo, podemos nos preocupar apenas com seus *possíveis* interesses futuros. McMahan, porém, não acredita que seja a melhor decisão a tomar. A perspectiva dos “possíveis interesses” traria sérias implicações para o argumento favorável ao aborto, pois ao mesmo tempo em que é um indivíduo pode ter um “possível interesse futuro” em evitar o sofrimento, ele pode ter um “possível interesse futuro” em adquirir bens. Estaríamos diante de um paradoxo de difícil de solução, considerando o caso do aborto o possível interesse futuro do feto senciante em adquirir bens contradiz o argumento do interesse temporalizado presente, logo, se a vida futura do feto vir a ser digna, não há razão para interrupção da gestação.

Uma alternativa menos controversa que aquela dos interesses possíveis consiste em supor que evitar a frustração de um interesse é mais importante que garantir-lhe a satisfação. Mas a única maneira de evitar frustração é pela satisfação dos interesses. O ponto positivo dessa alternativa é que aplicada à ideia dos interesses meramente possíveis, ela resolve os problemas relativos aos interesses futuros meramente possíveis do indivíduo em obter bens, isto é, considerando a eutanásia, o interesse temporalizado presente do indivíduo em evitar o sofrimento (frustração) futuro justifica a aplicação da eutanásia, esse ato tanto promoveria a satisfação do interesse quanto cessaria com a possibilidade de haver interesse futuro.

O próprio McMahan não está convencido dessa conclusão, uma vez que essa alternativa considera apenas os interesses do indivíduo relativo ao futuro, deixando de fora os indivíduos que jamais foram pessoas, por exemplo, o feto e os animais. Para McMahan, basta que esses indivíduos tenham um interesse temporalizado em continuar vivendo para que a sua morte seja evitada.

A verdade é que McMahan não consegue apontar uma saída para os dilemas que a *abordagem do interesse temporalizado* vai promovendo na busca por uma razão que possa justificar moralmente a eutanásia não voluntária. O próprio McMahan reconhece essa condição declarando desconhecer alguma solução satisfatória para a aplicação da eutanásia não voluntária, que, assim como outros problemas éticos, por exemplo, as razões para trazermos pessoas à existência, a eutanásia não voluntária permanece sem uma resposta satisfatória.

Ao analisar a abordagem de McMahan para a eutanásia não voluntária, observamos que ele cai na armadilha de tentar administrar o interesse do indivíduo em evitar o sofrimento futuro com o interesse do mesmo indivíduo com seus bens futuros, acreditamos que são dois interesses inconciliáveis. Talvez esse seja o limite da *abordagem do interesse temporalizado*, tanto para a eutanásia não voluntária quanto para a eutanásia involuntária, de modo que das 539 páginas de seu livro *A ética no ato de matar*, McMahan menciona a eutanásia involuntária em apenas dois momentos, no primeiro para definição e, no segundo momento, para dizer que a eutanásia involuntária implica a violação da vontade autônoma da pessoa, logo esse é um dos motivos para que ela não seja justificada na prática.

CONCLUSÃO

Peter Singer e Jeff McMahan Apresentamos pensaram a necessidade de propor uma ética para casos extremos da vida, seja humana ou animal. A introdução apontou algumas implicações em propor uma ética para reger as ações em casos marginais baseada na santidade da vida ou no valor intrínseco.

Notadamente os autores estudados neste trabalho possuem em comum a recusa do valor da vida como valor em si, não relacional. Isto é, aceitam que a vida humana tem um valor especial, mas não porque é valiosa em si mesma, de uma maneira transcendental; para ser valiosa, a vida precisa ser antes valiosa para quem a vive. Tanto Singer quanto McMahan e concordam que a vida admite outros valores como o instrumental e o subjetivo,

Singer e McMahan propõem princípios ou abordagens para servirem como guias de ação para as circunstâncias em que matar é errado ou não. Ambos partilham do pressuposto de que matar nem sempre é ruim, assim, respectivamente recomendam que devemos buscar as melhores consequências e respeitar o interesse temporalizado do indivíduo em continuar vivendo.

A morte de animais não-humanos é uma preocupação comum, todavia, os autores demonstram que, se não há razão moral para proibir a morte de animais sencientes, também não deverá existir razão para proibir a morte do feto e do recém-nascido, uma vez que as variáveis são iguais.

A respeito do aborto, Singer e McMahan, por vias diversas, chegam a uma única conclusão, que não existe razão para proibi-lo seja qual for o estágio da gravidez. McMahan chega a pressupor que o feto no final da gestação ou depois da vigésima semana possui um interesse em continuar vivendo, entretanto esse interesse é demasiadamente fraco de modo a não implicar a permissibilidade da morte do feto senciente.

Foi mostrado que Singer não admite uma linha divisória moralmente significativa desde o óvulo até o bebê recém-nascido. A mesma regra de ação válida para o embrião é válida para o bebê recém-nascido. Justificando o infanticídio, salvo a atitude dos pais contrária a esse ato. Singer e McMahan pressupõem, para o direito à vida, a posse de determinadas capacidades, como a racionalidade, a autonomia, autoconsciência, etc. A carência dessas

capacidades no feto corrobora para que o ato de matar um feto seja menos grave que o ato de matar uma pessoa, na perspectiva de Singer, ou um indivíduo adulto, na perspectiva de McMahan.

Ambos se valem do mesmo pressuposto, dos interesses da vítima em continuar vivendo adjunto à racionalidade, à autonomia e à autoconsciência. Não admitindo que exista uma hierarquia do valor da vida entre indivíduos da mesma espécie, o erro no ato de matar uma pessoa não deve ser mensurado a partir do valor da vida, antes dos interesses da vítima em continuar vivendo em vista dos bens futuros.

Singer e McMahan reconhecem a controvérsia da eutanásia involuntária. Entretanto, Singer supõe que, por razões paternalistas, ela poderá ser aplicada. Ao passo que McMahan desconhece alguma condição que possa justificar aplicá-la. A respeito da eutanásia voluntária, foi demonstrado que nenhuns dos autores apresentam objeções, já que ela ocorre mediante a vontade da pessoa que será morta. Nessa perspectiva, o utilitarismo clássico, o preferencial, a teoria dos direitos e o respeito pela autonomia, são teorias arroladas por Singer que justificam a morte da pessoa quando essa é sua vontade. McMahan demonstra que quando existe uma vontade deliberada da pessoa em cessar com o sofrimento a eutanásia voluntária é moralmente justificada.

Sobre a eutanásia não-voluntária, foi demonstrado que para Singer não existem motivos para a manutenção da vida do recém-nascido ou de uma pessoa – ser senciente não racional e autoconsciente - cuja vida não valha a pena ser vivida. Uma vez que esses indivíduos não são capazes de decidir sobre a vida e a morte, logo a aplicação da eutanásia não-voluntária é justificada moralmente. Tal posição não é aceita por McMahan. Foi demonstrado que sua atitude em tentar administrar o interesse do indivíduo em evitar o sofrimento futuro com o interesse do mesmo indivíduo com seus bens futuros impossibilita justificar a eutanásia não-voluntária.

Em nosso trabalho, consideramos a discussão do valor da vida como base para uma abordagem ética aplicado a casos marginais. Endossamos a princípio a crítica de Singer à noção de valor intrínseco da vida como inviolável e restrita a espécie humana. Posteriormente consideramos a proposta de McMahan, que assim como Singer, endossa a posse de capacidades

cognitivas como pressuposto para análise do erro no ato de matar, devendo considerar as variáveis comuns entre seres humanos e animais não-humanos, mas tem sérios problemas em tentar balancear as duas formas de interesses presentes no indivíduo.

Concluimos que, para abordar uma ética da terminação da vida, não é fundamental que o valor da vida seja embasado em propriedades intrínsecas. Mas, por outro lado, a reivindicação das capacidades psicológicas ou indicadores de humanidade limita a moralidade a determinados seres, bem como a base da dignidade. Ora, se é como prevê Diego Gracia que “há uma evolução da consciência moral em todos os seres humanos”¹²⁰ ou Hans Jonas que o escape da maldição da mortalidade transformou em malefício para os homens, a verdade é que devemos encarar as questões envolvidas para o erro no ato de matar como princípios e não como interesses, o princípio da responsabilidade talvez o próximo a ser evocado.

¹²⁰ GRACIA, 2010, p. 538.

REFERÊNCIAS

- BEAUCHAMP, Tom L. e CHILDRESS, James F. *Princípios de Ética Biomédica*. Tradução de Luciana Pudenzi. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- DALL'AGNOL, D. *Bioética*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.
- FRANQUENA, W. *Ética*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975.
- GRACIA, D. *Pensar a bioética: Metas e desafios*. Tradução de Carlos Alberto Bárbaro. São Paulo: Edições Loyola, 2010.
- HARE, R. M. *Ética: problemas e respostas*. Tradução Mário Mascherpe e Cleide Antônia Rapucci; revisão técnica Cezar A. Mortari. São Paulo: Ed. UNESP, 2003.
- JONAS, H. *O princípio responsabilidade: Ensaio de uma ética para civilização tecnológica*. Tradução de Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.
- KANT, Emmanuel. *Metafísica dos costumes*. Tradução, textos adicionais e notas Edson Bini. Bauru, SP: EDIPRO, 2003.
- McMAHAN, J. *The ethics of killing: Problems at the margins of life*. Oxford University Press, 2002.
- _____. *A ética no ato de matar: problemas às margens da vida*. Tradução: Jônatas Techio. Porto Alegre: Artemed, 2011.
- SINGER, Peter. *Ética prática*. Tradução Jeferson Luiz Camargo. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- _____. *Libertação Animal*. Porto Alegre, RS: Lugano, 2004.
- _____. *Rethinking life and death: The collapse of our traditional ethics*. [S.L.]: Oxford University Press, 1995.
- _____. *Vida Ética: Os melhores ensaios do mais polêmico filósofo da atualidade*. Tradução Alice Xavier. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.