

**KANT E A EUTANÁSIA: COMO UM CLÁSSICO DA FILOSOFIA
RESPONDERIA A UM PROBLEMA COLOCADO PELA MEDICINA
CONTEMPORÂNEA?**

CAMILA PINHEIRO MASCARENHAS

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO NORTE FLUMINENSE
DARCY RIBEIRO - UENF
CAMPOS DOS GOYTACAZES/RJ
DEZEMBRO- 2009**

CAMILA PINHEIRO MASCARENHAS

**KANT E A EUTANÁSIA: COMO UM CLÁSSICO DA FILOSOFIA
RESPONDERIA A UM PROBLEMA COLOCADO PELA MEDICINA
CONTEMPORÂNEA?**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Cognição e Linguagem do Centro de Ciências do Homem da Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, como requisito parcial para obtenção do Grau de Mestre em Cognição e Linguagem.

Orientador: Prof. Dsc. Júlio César Ramos Esteves

**CAMPOS DOS GOYTACAZES
DEZEMBRO 2009**

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, a Deus, pelas oportunidades.

Em especial, agradeço ao meu orientador, Prof. Dsc. Júlio Esteves, pela orientação, parceria e total envolvimento com o tema ao qual me propus pesquisar.

Agradeço a todos os meus mestres do curso, pelas contribuições através das disciplinas ministradas.

Agradeço ao meu querido marido, Francisco Neto, pelo total apoio e compreensão nos momentos mais difíceis que passei durante a elaboração desta pesquisa.

Agradeço aos meus pais, Sérgio e Valéria, irmãos, avós, parentes e amigos especiais pelo incentivo constante em todos os momentos da minha vida.

Agradeço a minha amada filha Maria Antonia, pela compreensão quando precisei me isolar para escrever esta pesquisa.

Agradeço aos professores que aceitaram o convite para participar desta banca de avaliação.

Sou uma mulher de 27 anos. Fui impedida de ter uma vida normal, em virtude de uma doença genética, raríssima no mundo inteiro, degenerativa e progressiva, chamada FOP (Fibrodisplasia Ossificante Progressiva), caracterizada pela má-formação dos dedos grandes dos pés e pela formação progressiva de ossos no interior dos músculos, tendões e ligamentos, que inibe totalmente a mobilidade de todas as grandes articulações do corpo, inclusive a articulação da mandíbula, o que gera uma imensa dificuldade para minha alimentação.

Meu nome é Angelica Pinheiro Mascarenhas. Nasci no dia 25 de outubro de 1982, sendo considerada por todos como uma criança sadia. No entanto, minha mãe logo achou meus dedos dos pés diferentes, mas não imaginava que este sinal era uma doença genética que aos poucos tiraria de mim a capacidade de ser uma pessoa normal e independente. Meus queridos pais só descobriram que eu tinha FOP quando completei dois anos de idade, através de um médico de Curitiba, Dr. Lineu Wernek.

A partir deste dia, tudo mudou, porque meus pais não ocultaram de mim a gravidade da minha doença. Iniciei um tratamento com cortizona, para tentar aliviar as dores terríveis que sentia à medida em que a doença progredia. Os primeiros movimentos que perdi foram os do pescoço, do braço direito e do braço esquerdo. Depois, os surtos da doença pareciam ter adormecido. Talvez seja por isso que tive uma boa infância, apesar das inúmeras limitações causadas pela doença, do tronco para cima, que me impediam de fazer várias coisas sozinhas, tais como: higiene bucal e corporal, pentear meus cabelos, minhas necessidades básicas, vestir e tirar minhas roupas e enxugar minhas próprias lágrimas quando a tristeza me vencia.

Lembro-me de como minha adolescência foi maravilhosa! Até então, eu pude estudar na escola regular e concluir a sétima série do ensino fundamental, fiz aula de jazz, natação, andei de bicicleta, participei de coral, de festas, namorei e aproveitei algumas viagens. Posso dizer que minha vida foi muito boa até os meus 18 anos. A partir daí, a doença passou a progredir e atacou de forma severa o meu quadril e as minhas pernas. Este foi um dos momentos mais difíceis que sofri em decorrência da doença. As dores eram intensas e pareciam não ter fim, e eu sabia que corria o risco de parar de andar. Tinha total conhecimento da gravidade da minha doença. Não posso esconder que, ao perceber a existência da possibilidade da doença atacar meus membros inferiores, tive depressão, pois o medo de parar de andar totalmente tomou conta de mim. O surto da doença voltou de forma agressiva e me impediu de dobrar as pernas e movimentar o quadril, mas ainda não fui impedida de andar. Porém, precisei aprender a me locomover vagarosamente e a sentar somente em lugares apropriados, de acordo com a mobilidade que ainda me resta.

Os anos foram passando, e a FOP, como é uma doença progressiva, atacou meu maxilar impedindo, assim, que eu abrisse a boca como uma pessoa normal. Essa foi outra fase complicadíssima para mim, mais uma adaptação. Precisei parar de comer muitas coisas de que gostava e hoje tenho muita dificuldade para me alimentar, porque minha boca abre somente alguns milímetros, dificultando, assim, a higienização dos meus dentes.

Bom, depois deste pequeno relato sobre minha vida, é possível notar que ter FOP é extremamente sofrível. Eu levava uma vida normal, e, aos poucos, a doença foi tirando brutalmente minha chance de fazer coisas que amava fazer e me deixando cada vez mais dependente dos meus queridos pais. Vejo meus amigos na faculdade, outros se formando, outros casando, outros tendo sucesso na vida profissional, outros tendo seus filhos, e, por saber a gravidade da minha doença, tenho consciência de que não terei as mesmas oportunidades. Sabe, isso gera revolta, angústia, vontade de morrer! Espero que você se coloque no meu lugar antes de fazer qualquer julgamento a meu respeito.

Afinal, ser portadora dessa doença é ser presa a alguém, pois não se pode fazer nada sozinha. Por isso, com meus vinte e sete anos de idade, marcados por inúmeros obstáculos, posso dizer que concordo com o direito de escolher entre viver ou morrer. Como sou

conhecedora dos malefícios que esta doença ainda é capaz de me trazer, posso afirmar para você que, daqui a alguns anos, se a FOP continuar progredindo em meu corpo, causando dores terríveis e sofrimentos constantes e me deixando ainda mais dependente do que já sou, vou lutar para tirar minha própria vida, porque não terá sentido viver sofrendo mais do que já sofro atualmente. Pareço com uma estátua viva!

Espero que todos que me amam entendam o porquê de eu ser a favor da eutanásia.

Há certas coisas que só compreendemos quando vivemos na pele. O fato de dormir e acordar com uma doença degenerativa, incurável e causadora de dores fortes que te transforma num ser humano extremamente dependente de alguém não é fácil de ser aceito, principalmente quando se descobre que neste mundo apenas 600 pessoas possuem essa mesma doença. Só quem vive com uma doença incurável tem o direito de decidir o que é melhor para si. Por isso, espero que, se algum dia eu tirar minha própria vida, minha decisão seja respeitada por todos, principalmente por aqueles que mais demonstram me amar infinitamente.

Novembro/2009

RESUMO

O objetivo desta dissertação é sistematizar uma reflexão aprofundada sobre os princípios de natureza filosófica, segundo o paradigma kantiano, confrontando-os com a evolução posterior não apenas do pensamento filosófico, mas das ciências e da Bioética, no sentido de justificar a defesa do não prolongamento da vida em casos em que a pessoa considera sem sentido ou que não é mais digno prosseguir vivendo, especificamente, do ponto de vista moral. Para tanto, foi necessário proceder a uma exposição da teoria moral kantiana em seus traços principais, para o estudo da permissibilidade moral da eutanásia tratada como um caso particular de suicídio; expor e analisar os casos reais da prática da eutanásia voluntária estudados pela Bioética; compreender os diversos conceitos do tirar a própria vida, a saber, a eutanásia, distanásia, mistanásia e ortotanásia; por fim, analisar criticamente sete argumentos apresentados por Immanuel Kant ao longo de sua obra contra a permissibilidade moral do suicídio, tendo como base um artigo de Hector Wittwer.

Palavras- chave: Eutanásia, Suicídio, Lei Moral, Ética Kantiana.

ABSTRACT

The aim of this dissertation is to scrutinize systematically the philosophical principles, according to the Kantian paradigm, confronting them with more recent developments not only in philosophical thought, but in science and bioethics, in order to justify the defense of non-extension of life in cases where a person considers it senseless or that it is no longer worthy to continue living, specifically, from the moral point of view. Therefore, it was necessary to make an exposition of Kant's moral theory in its main features in order to examine the moral permissibility of euthanasia regarded as a special case of suicide; expose and analyze real cases of voluntary euthanasia studied by bioethics; understand the various concepts of taking one's own life, namely, euthanasia, dysthanasia, misthanasia, and orthothanasia; finally, on the basis of a paper written by Hector Wittwer, we examine critically seven arguments adduced by Immanuel Kant throughout his work against the moral permissibility of suicide.

Key words: Euthanasia, Suicide, Kantian Ethics and Moral Law.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	9
2. A TEORIA MORAL KANTIANA	12
2.1. A Fórmula da Lei Moral	19
3. CASOS REAIS DE EUTANÁSIA: SOBRE A PERMISSIBILIDADE MORAL DE TIRAR A PRÓPRIA VIDA	28
3.1. Tipos de eutanásia	29
3.1.1. Eutanásia voluntária	29
3.1.2. Eutanásia voluntária na Holanda	37
3.1.3. Eutanásia na Bélgica	40
3.2. Eutanásia involuntária	41
3.3. Eutanásia não-voluntária	41
3.4. Eutanásia ativa e passiva	45
3.5. Distanásia	47
3.6. Mistanásia	50
3.7. Ortotanásia	51
4. ARGUMENTOS KANTIANOS CONTRA A PERMISSIBILIDADE MORAL DO SUICÍDIO	53
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	74
6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	78

1. INTRODUÇÃO

O tema desta dissertação é a eutanásia, mais exatamente, a pergunta pela permissibilidade **moral** da prática da eutanásia. Logo, procuraremos investigar sob que condições, circunstâncias e limites essa prática pode ser aceitável do ponto de vista **moral**, i. e. não do ponto de vista jurídico e nem mesmo do ponto de vista religioso. O referencial teórico principal a ser utilizado na busca de uma resposta para essa questão será, como indica o próprio título desta pesquisa, a Filosofia moral de Immanuel Kant (1724-1804).

Sem querer antecipar nenhuma resposta determinada a essa pergunta, podemos já de saída afirmar que a permissibilidade moral da prática da eutanásia só pode se apresentar com alguma plausibilidade, se o pôr fim à vida de uma pessoa for um ato praticado com o consentimento dessa pessoa. Pois, caso contrário, será assassinato. Por consentimento, entendemos aqui tanto uma declaração expressa realmente feita pela pessoa num momento adequado, quanto um consentimento virtual, ou seja, uma situação em que aquele que se responsabiliza pelo ato o faz com o pensamento de que, conhecendo a pessoa que agora não se encontra em condições de se posicionar ou de manifestar seus desejos, seria exatamente o que esta última faria ou solicitaria que se fizesse. E, de fato, muitas vezes a eutanásia é praticada em resposta ao desejo expresso da pessoa que não deseja continuar vivendo; outras vezes, ela é praticada por médicos, parentes e amigos de uma pessoa, porque esta se encontra em estado comatoso ou inconsciente, estando ela própria incapaz de se pronunciar a respeito e muito menos de executar o ato de tirar a própria vida, em concordância com o qual, contudo, ela já havia se manifestado em ocasiões anteriores. Assim, em ambos os casos, os demais

executam o ato **em nome da pessoa** em questão. E, de fato, somente sob a condição de ser praticada com o consentimento tácito ou expresso da pessoa, a eutanásia pode pretender ser moralmente permissível. Mas isso significa que a eutanásia que pode pretender ser moralmente defensável é um tipo de ato ou de prática em que terceiros tiram a vida de uma pessoa **só porque ela própria não pode fazê-lo**, seja por debilidade física, seja por não dispor de recursos médicos para obter uma morte indolor. Ora, assim considerada, a eutanásia que poderia vir a ser moralmente permissível é um caso particular do conceito do ato de tirar a própria vida, ou seja, equivale ao **suicídio**. Por conseguinte, a pergunta pela permissibilidade moral da eutanásia é equivalente à pergunta pela permissibilidade moral do suicídio, e será assim tratada neste trabalho. Contudo, como o termo suicídio traz fortes conotações morais e já antecipa para muitas pessoas uma condenação moral, sempre que possível, daremos preferência à expressão “tirar a própria vida”, a qual permite dar conta tanto da eutanásia, quanto do suicídio tomado no sentido usual.¹

O tema eutanásia é usualmente estudado pela Bioética, uma subdisciplina da Ética. Ela surgiu na contemporaneidade em resposta a certos problemas e desafios trazidos pelo desenvolvimento de novas tecnologias pela Medicina e pela Biologia. Enquanto tal, a Bioética é um ramo da Filosofia que realiza um estudo sistemático das dimensões morais das ciências da vida e da saúde, utilizando uma variedade de metodologias éticas num contexto interdisciplinar, onde atuam vários profissionais. Assim sendo, poderia causar bastante estranheza pretender empregar como referencial teórico a Filosofia moral de Kant, um filósofo que viveu no século XVIII, para tratar de um tema tão contemporâneo, como é o problema da eutanásia, do mesmo modo que poderia causar espanto pretender assimilar a eutanásia à questão do suicídio. Ora, ainda que Kant não tivesse e nem pudesse discutir o problema da eutanásia, ele de fato discutiu nitidamente o problema da permissibilidade moral do suicídio, e se nossa defesa da assimilação dos dois problemas puder pretender ter alguma plausibilidade, então teremos já aqui um começo de justificativa para o recurso de Kant. Contudo, no que se segue, apresentaremos outras razões para justificar o recurso à Filosofia moral kantiana na análise e discussão de um problema que é debatido na contemporaneidade, em virtude do desenvolvimento tecnológico que oferece condições de preservar a vida, mesmo em estado vegetativo.

¹ Num trabalho acadêmico sobre Filosofia moral, um dever fundamental a ser observado é o da honestidade intelectual. Desse modo, deixo aqui assinalado que devo ao meu orientador a sugestão de abordar a questão da eutanásia assimilando-a a questão do suicídio. Contudo, na medida em que assumo essa perspectiva por estar convencida da sua pertinência e adequação, assumo também o ônus de defendê-la por mim mesma.

Na volumosa literatura disponível sobre os temas (**eutanásia**, clonagem, aborto, doação de órgãos, etc.) estudados pela Bioética é possível perceber a ausência de uma discussão aprofundada de algo fundamental, a saber, os **princípios morais** que deveriam orientar a análise de casos feita pelos profissionais da saúde, biólogos, teólogos, juristas e filósofos. Sendo assim, resolvemos abordar o tema da eutanásia a partir da teoria moral kantiana porque se trata indubitavelmente de um dos maiores filósofos do pensamento ocidental, cuja teoria moral é uma referência necessária para discussões morais contemporâneas e que, por conseguinte, pode nos fornecer subsídios para um debate fecundo e original sobre esse importante tema: **a eutanásia**.

Esta dissertação será dividida em três partes, assim distribuídas:

Na primeira parte, utilizaremos a Primeira Seção da *Fundamentação Metafísica dos Costumes*, como o próprio nome já indica, uma discussão, exposição, análise e justificativa pormenorizada do princípio ou lei da moralidade, juntamente com algumas fórmulas desta lei objetivando esclarecer a contribuição que o autor oferece para debatermos o tema deste trabalho.

Na segunda parte, faremos uma análise e exposição de casos paradigmáticos em que se cogita a possibilidade da eutanásia. Esse procedimento foi adotado para suprir uma lacuna deixada por Kant. Pois, enquanto os escritos de Bioética apresentam um *déficit* de discussões de princípios e fundamentos, em sua exposição da Filosofia moral, Kant apresenta um *déficit* de discussões de casos particulares, ou seja, de exemplos. Mesmo na Fundamentação, onde ele discute quatro exemplos de ações moralmente relevantes, a reflexão sobre a permissibilidade moral do ato de tirar a própria vida é organizada de forma genérica demais, ou seja, sem levar em conta **circunstâncias** e **particularidades** em que se encontra a pessoa no momento que pondera a possibilidade de praticar este ato. Além disso, fizemos um breve comentário sobre os países que legalizaram a prática da eutanásia voluntária e uma análise reflexiva sobre vários tipos de morte, a saber, a eutanásia, a distanásia, a mistanásia e a ortotanásia.

Na terceira parte, tendo como base o artigo intitulado *Sobre a Proibição Kantiana do Suicídio*, de Wittwer, exporemos e discutiremos criticamente os sete argumentos kantianos contrários à permissibilidade moral do ato de tirar a própria vida e elencados pelo autor do artigo em questão, visando à sua aplicação ao caso da eutanásia.

Por fim, apresentaremos algumas razões que podem justificar a permissibilidade moral da eutanásia, a saber, quando a vida se encontra em estado meramente vegetativo² e quando o ser humano tira a sua própria vida para libertar as pessoas das quais ele se tornou dependente porque adquiriu uma doença incurável e degenerativa ou uma deficiência irreversível que o impede de viver autonomamente.

2. A TEORIA MORAL KANTIANA

Para iniciarmos a investigação sobre a permissibilidade moral da eutanásia, faz-se necessário compreender os princípios e conceitos fundamentais da moralidade. Para tanto, pelas razões aduzidas na Introdução, escolhemos a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, de I. Kant, por ora, principalmente a primeira seção dessa obra. Porém, antes de passarmos para a consideração e exame das principais teses aí defendidas por Kant, faz-se necessária uma explicação do próprio título da mesma.

Kant parte do conceito de conhecimento racional a partir de princípios *a priori* em geral, que pode ser ou bem material, e se ocupa com um objeto ou conteúdo qualquer e se chama Metafísica, ou bem formal, e se ocupa exclusivamente com a forma da razão e com suas regras em geral, abstraindo dos objetos, e se chama Lógica.

A filosofia material, que trata de objetos determinados e das leis às quais estão sujeitos, divide-se, por sua vez, em duas partes, a saber, a Física, que estuda as leis da natureza, também chamada de *Teoria da Natureza*, e a Ética, denominada de *Teoria dos Costumes*, que tematiza as leis da liberdade. A distinção kantiana entre estes dois grandes campos de estudo sobre os quais o conhecimento humano se debruça está na base da famosa distinção entre “ciências da natureza” (*Naturwissenschaften*) e “ciência do espírito”

² No momento em que este trabalho foi levado à defesa diante da banca, ainda não haviam sido divulgados os resultados de uma pesquisa realizada por médicos ingleses e belgas, os quais lograram estabelecer uma forma de comunicação com pacientes que supostamente se encontravam em estado vegetativo (cf., a esse respeito, <http://content.nejm.org/cgi/content/full/NEJMoa0905370>). Naturalmente, essa descoberta abre novas e surpreendentes perspectivas para a questão da eutanásia e introduz qualificações para a tese que defendemos aqui, uma vez que exigirá uma revisão dos usuais critérios do que seja vida vegetativa.

(*Geisteswissenschaften*), que, de certo modo, norteia ainda hoje a discussão entre ciências sociais e as ciências exatas ou da natureza.³

Já a Filosofia formal ou Lógica, por não possuir parte empírica, é considerada como um “cânone para o entendimento ou para a razão que é válido para todo pensar e que tem de ser demonstrado”⁴. As demonstrações se dão através do silogismo, argumento que consiste em três proposições: a primeira, chamada de premissa maior, a segunda, chamada de premissa menor, e a terceira, a conclusão.

Ao contrário da Lógica, tanto a Física como a Ética, pelo fato de se ocuparem com determinados objetos, podem apresentar parte empírica:

Em contraposição, tanto a Filosofia natural como a Filosofia moral podem cada uma ter a sua parte empírica, porque aquela tem de determinar as leis da natureza como objeto da experiência, esta, porém, as da vontade do homem enquanto ela é afetada pela natureza. (Kant, Trad. Quintela, 1974, p. 197)

A filosofia *empírica* é aquela que se apóia em princípios da experiência. Desse ramo, fazem parte, de um lado, a física e, de outro lado, a antropologia ou ética aplicada. A filosofia pura é a que deriva suas doutrinas exclusivamente de princípios *a priori*. Kant entende pela expressão “a priori” algo bem distinto daquilo que ordinariamente entendemos para mesma expressão. Isso fica claro na *Crítica da Razão Pura* quando Kant afirma:

Em primeiro lugar, portanto, se se encontra uma proposição pensada ao mesmo tempo com sua **necessidade**, então ela é um juízo *a priori*; se ela, além disso, não é derivada de nenhuma outra válida por sua vez como uma proposição *a priori*, então ela é absolutamente *a priori*. Em segundo lugar, a experiência não dá jamais aos seus juízos verdadeira ou rigorosa universalidade, mas somente suposta e comparativa (por indução), o que deve significar propriamente: tanto quanto percebemos até agora, não se encontra nenhuma exceção para esta ou aquela regra. (...) Necessidade e rigorosa universalidade são, portanto, seguras características de um conhecimento a priori e pertencem também inseparavelmente uma à outra. (Kant, *Crítica da Razão Pura* B/3,4)

Retornando para o nosso ponto inicial, a filosofia pura quando simplesmente formal, como foi dito, chama-se *Lógica*; mas, se estiver direcionada ao conhecimento de

³ Tendo por objeto de estudo a natureza, as Ciências Naturais, como a Física, Química e Biologia se separam da Filosofia a partir do século XVII, tomando como modelo o ideal de cientificidade calcado na Matemática e validado pela experimentação. Como essas ciências são capazes de estudar a natureza de modo preciso, rigoroso e, de certo modo, acabado, só restará a Filosofia dedicar-se ao estudo do Homem. No entanto, no século XIX, surgem as Ciências Humanas ou Sociais, a saber, a Sociologia, História, Antropologia, Psicologia que reivindicam para si a propriedade de compreender este objeto de estudo.

⁴ Kant, Trad. Quintela, 1974, p. 197.

determinados objetos do entendimento, recebe o nome de Metafísica. Desse modo, surge a idéia de uma Metafísica da Natureza e de uma Metafísica dos Costumes.

Mas, por que **costumes**? Podemos começar a compreender o porquê do uso dessa expressão no contexto de uma obra voltada para a obtenção de enunciados **normativos** sobre o modo como os homens **devem** se comportar, e não para a obtenção de enunciados **descritivos** sobre o modo como **costumam** se comportar, se recordarmos que Aristóteles concebeu sua *Ética a Nicômaco* como uma investigação sobre os *éthe*, “sobre as qualidades de caráter”, i.e. as virtudes e os vícios. No latim, a palavra “*éthikos*” foi traduzida por “*moralis*”, e “*mores*” significa “usos, costumes e hábito”. Isso corresponde à palavra “*ethos*”, que significa *hábito*, em grego, e que ocorre também em Aristóteles. Em suma, o uso da expressão “costumes” (*Sitten*) por parte de Kant e de outros filósofos alemães em suas obras sobre Ética se deve a uma confusão na tradução de Aristóteles por parte dos autores latinos. Desse modo, pelo menos em Kant, não há distinção entre “ética” e “moral”.

Kant se refere à parte empírica da ética como sendo aquela em que a mesma tem de ponderar “as condições sob as quais muitas vezes não acontece o que devia acontecer”. Entretanto, logo em seguida, ele afirma que essa questão não diz respeito propriamente à ética, que não deve buscar nenhum fundamento na experiência, por exemplo, nenhum dado da antropologia ou psicologia. Com efeito, como observa Paton, há uma certa ambigüidade ou confusão no uso que Kant faz da expressão “ética aplicada”:

(...) applied ethics is used for a special kind of moral or practical psychology (or anthropology as he calls it) concerned with the conditions which favour or hinder the moral life. (Paton, 1963, p.32)⁵

Contudo, em outros lugares, Kant também se refere à parte empírica da ética propriamente dita como estando relacionada ao problema da **aplicação** do princípio moral geral, válido para os seres racionais em geral, ao caso **específico** do homem e ao problema da geração de normas particulares, perfazendo a *Metafísica dos Costumes*⁶. Nesse segundo sentido, a ética aplicada não pode prescindir do conhecimento do ser humano, assim como de uma consideração da experiência histórica do homem. De fato, como também explica Paton:

The application of moral principles is not only dependent on a psychology specially limited to the conditions favouring or hindering the moral life: it is also dependent

⁵ “(...) a ética aplicada é usada para um tipo específico de psicologia moral ou prática (ou antropologia moral, como ele a denomina), relacionada com as condições que favorecem ou obstaculizam a vida moral”.

⁶ Esse é o título de outra obra de Kant.

on general psychology as knowledge of human nature. Without psychology, and indeed without empirical knowledge both of human nature and of the world in which we are, the application of moral principles would be impossible; and the more of such empirical knowledge we have, the better shall we be able to make sound moral judgments. (Paton, 1963, p.32)⁷

Sendo assim, cabe salientar a importância da ética aplicada, nesse segundo sentido do termo, no que tange à geração de normas particulares válidas e que fazem sentido exclusivamente para o ser racional finito como o homem. Pois como observa mais uma vez Paton:

If angels are immortal, it is ridiculous to say that they ought not to kill one another. Only principles, supposed to be valid for all rational agents as such, can belong to pure ethics. An empirical element must enter in as soon as we begin to derive moral laws from our supreme principles. (Paton, 1963, p. 24)⁸

Ao salientar a necessidade de conhecer o homem concreto tanto em sua natureza quanto em sua experiência histórica, Paton mostra como Kant pode servir de referencial teórico para uma reflexão sobre um problema como o da permissibilidade moral da eutanásia, visto que este último só faz sentido para seres mortais que estão vivendo na era do desenvolvimento científico na área médica, que, por meio das técnicas e tratamentos, muitas vezes é capaz de prolongar a vida sem levar em conta as conseqüências negativas que podem surgir deste ato para o ser humano.

Por fim, podemos encontrar uma passagem na *Metafísica dos Costumes*, que, como dito acima, trata da derivação de normas particulares, na qual Kant se expressa de uma maneira clara e lúcida sobre o sentido de uma ética aplicada:

(...) de fato, uma metafísica dos costumes não pode estar fundada sobre a antropologia, embora possa, contudo ser aplicada a ela.
A contrapartida de uma metafísica dos costumes, o outro membro da divisão da filosofia prática em geral, seria a antropologia moral, a qual, entretanto, conteria somente as condições subjetivas existentes na natureza humana que obstaculizam ou

⁷ “A aplicação de princípios morais não é somente dependente de uma psicologia limitada às condições que favorecem ou obstaculizam a vida moral: ela é também dependente de uma psicologia geral enquanto conhecimento da natureza humana. Sem a psicologia, e, na verdade, sem o conhecimento empírico tanto da natureza humana quanto do mundo no qual estamos, a aplicação de princípios morais seria impossível; e, quanto mais conhecimento empírico tivermos, tanto mais capazes seremos de fazer juízos morais corretos”.

⁸ “Se anjos são imortais, então é ridículo dizer que eles não devem se matar uns aos outros. Só podem pertencer à ética pura aqueles princípios que supusermos serem válidos para todos os seres racionais enquanto tais. Teremos de incluir um elemento empírico, tão logo começemos a derivar leis morais a partir de nossos princípios supremos”.

favorecem a obediência às leis de uma metafísica dos costumes. Ela se ocuparia do desenvolvimento, difusão e fortalecimento dos princípios morais (na educação escolar e na instrução popular), e de semelhantes ensinamentos e preceitos fundados na experiência. Ela é indispensável, mas não deve de maneira alguma ser anteposta ou mesclada à metafísica dos costumes. (Kant, Trad. Edson Bini, 2003, p.59)

Para Kant, só uma metafísica dos costumes é absolutamente necessária. Deve-se notar que a metafísica dos costumes não é uma metafísica, i.e. uma teoria sobre o ser em geral ou o ser do homem, ou mesmo sobre o ser supremo, a partir da qual decorreriam determinadas conseqüências éticas ou morais, como o são a teoria de Platão, a de Aristóteles e a ética cristã. Pelo contrário, a metafísica dos costumes é uma teoria moral projetada e realizada metafisicamente, i.e. a partir de puras considerações racionais. A Metafísica dos Costumes não é uma metafísica que tem conseqüências éticas. A idéia de Kant é a de que a ética tem implicações metafísicas, no sentido de terem validade independentemente da experiência. Sendo assim, ele diz:

Mas aqui limito-me a perguntar se a natureza da ciência não exige que se distinga sempre cuidadosamente a parte empírica da parte racional e que se anteponha à Física propriamente dita (empírica) uma Metafísica da natureza, e à Antropologia prática uma Metafísica dos Costumes, que deveria ser cuidadosamente depurada de todos os elementos empíricos, para se chegar a saber de quanto é capaz em ambos os casos a razão pura e de fontes ela própria tira o seu ensino *a priori*. (Kant, Trad. Quintela, 1974, p. 198)

Deve-se observar ainda que, por se tratar de uma **fundamentação**, a obra em tela pretende fornecer não uma exposição completa da parte *a priori* da ética, i.e. toda uma metafísica dos costumes, mas, sim, somente os seus fundamentos e princípios. Mais exatamente, seu objetivo é buscar e fixar, ou seja, expor, **estabelecer e justificar** o princípio supremo dos juízos morais em geral, i.e. a fórmula geral oculta em cada juízo moral particular, sem se ocupar ainda com a sua aplicação⁹. Eis por que a *Fundamentação* é tão pobre em exemplos.

Após analisarmos, separadamente, as palavras usadas por Kant para formar o título da obra utilizada como referência nesta pesquisa, resta-nos responder por que escreveu uma *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Segundo Kant, só ela vem ao encontro de uma marca característica da nossa consciência moral, a saber, o fato de que nossos juízos morais erguem uma pretensão de **validade universal**, não condicionada às circunstâncias particulares

⁹ Kant, 1974, p. 202.

no tempo e no espaço. A noção ordinária ou comum do que seja dever moral e das leis morais está ligada ao conceito de uma obrigatoriedade ou necessidade absoluta e incondicional. Por isso mesmo, segundo Kant, o dever moral não pode estar fundado em nenhuma característica ou peculiaridade da natureza humana ou das circunstâncias em que o homem se encontra¹⁰. Segundo Kant, o dever está fundado *a priori* em conceitos da razão, tendo validade para todo e qualquer ser racional que possui uma vontade.

Para dar um eloqüente exemplo da tese de Kant, segundo a qual o que é moralmente correto ou incorreto o é “tanto neste mundo quanto fora dele”, ou, em outras palavras, em todos os mundos ou circunstâncias possíveis, seja quando considerado por um ser humano ou um marciano, seja quando considerado pelo próprio Deus, relataremos o caso que se tornou motivo de consternação moral universal, a saber, o da nigeriana Amina Lawal. Ela se transformou num símbolo da luta pelos direitos humanos, validos universalmente, quando foi sentenciada por um decreto islâmico e condenada à pena de morte por apedrejamento, em razão de ter tido um filho sem estar casada. Em consequência desta decisão, numa demonstração inédita de solidariedade mundial via internet, o planeta pressionou as autoridades para evitar essa violação dos direitos humanos.

Kant acrescenta que o **motivo** do agir moral também não pode conter nada empírico, porque ao invés das pessoas obedecerem à lei moral, elas cumpririam somente uma regra prática, ou seja, uma regra de conduta baseada na experiência, com validade meramente subjetiva e sem caráter de obrigatoriedade.

Kant não quer dizer que o agente moral esteja totalmente alheio à experiência. Essa observação é introduzida para que não se interprete erradamente essa idéia de validade universal e necessária. A experiência é importante para a moral em, pelo menos, dois sentidos. Em primeiro lugar, a experiência é importante porque o agente moral precisa desenvolver a capacidade de aplicar as normas morais gerais aos casos particulares. A faculdade de julgar ou juízo é uma habilidade que não pode ser ensinada, mas pode ser desenvolvida com a experiência de vida (*Crítica da Razão Pura*, A 133/B 172). O segundo sentido em que a experiência é importante para a moral está relacionado com o conteúdo concreto das normas morais. Nesse sentido, a moral não está alienada ao que se passa na experiência dos homens historicamente considerada, ou seja, não é ignorante dos desenvolvimentos históricos e tecnológicos que colocam novos desafios e problemas morais, dos quais novas normas morais devem dar conta. Por exemplo, ao tempo de Kant, grande

¹⁰ FMC, p. 202.

parte dos problemas do que é conhecido hoje como bioética não estava no horizonte dos estudos da ética, porque não havia a evolução tecnológica na área médica para prolongar a vida vegetativa, mais especificamente, o problema da permissibilidade moral da eutanásia. Ou seja, embora normas morais tenham validade absoluta, necessária, universal, o que, segundo Kant, exige que a fundamentemos na razão pura *a priori*, o conteúdo particular das normas é dado ou depende da experiência histórica dos homens.

Contudo, ainda assim, alguém talvez insistisse em objetar que seria de pouca valia retomar um filósofo moderno para refletir sobre um problema moral contemporâneo, como a eutanásia, uma vez que este problema sequer se colocou e sequer podia se colocar pra ele. Deve-se observar, contudo, que, embora o conteúdo das normas particulares e dos problemas seja dado na experiência histórica, se não estivéssemos de posse das normas racionais puras *a priori* das quais fala Kant, esses problemas sequer surgiriam para nós **como** problemas morais. Pois a consideração de desenvolvimento tecnológico por si mesma não permite discernir um novo problema moral como tal. Por exemplo, ao compararmos uma máquina capaz de prolongar a vida com um cachorro-robô “G-dog”¹¹, que é capaz de chutar uma bola em resposta a um comando realizado pelo controle remoto, como chegamos à conclusão de que o aparelho capaz de adiar a morte coloca um problema moral, ao passo que o cachorro-robô não o coloca, uma vez que ambos são desenvolvimentos tecnológicos contemporâneos? Segundo Kant, o que acontece é que **avaliamos** esses desenvolvimentos à luz das normas morais racionais, **sem as quais um problema moral não surge para nós como tal**. Nesse sentido, podemos esperar obter de Kant um referencial teórico para abordar um problema moral que ele próprio não encarou ou que não podia surgir para ele com a gravidade peculiar à da nossa situação histórica.

Por fim, cabe deixar registrado que, no Prefácio à *Fundamentação*, Kant anuncia que utilizará o método analítico visando explicitar os puros princípios *a priori* da moralidade. A distinção entre método analítico e método sintético é feita em outra obra, a saber, nas passagens iniciais dos *Prolegômenos*. Segundo Kant,

O método analítico, enquanto oposto ao sintético, é algo completamente diferente de um conjunto de proposições analíticas: significa apenas que se parte daquilo que se analisa, como se tivesse sido dado, chegando-se às condições sob as quais unicamente esse dado é possível (...) ele poderia ser melhor denominado de método regressivo, em contraposição ao método **sintético** ou **progressivo**. (Os Pensadores, p.116)

¹¹ Robô em forma de cachorro que pode ser movido por controle remoto lançado no Japão.

Sendo assim, Kant entende por método analítico aquele em que se parte de algo como **condicionado** ou **princiado**, indo em busca das seus princípios ou condições de possibilidade. Em contraposição a isso, o método sintético é aquele que faz o caminho inverso, ou seja, do princípio ou condição indo em direção ao principiado ou condicionado.

Desse modo, o objetivo de Kant na *Fundamentação* é explicitar os princípios que subjazem às avaliações e normas morais feitas pelo homem comum, que são o condicionado em questão. Esses princípios servem de critérios para estabelecer o que é moralmente correto e incorreto. É exatamente o que ele faz na primeira seção de sua obra. Veremos que o propósito de Kant, mediante o emprego do método analítico-regressivo, é estabelecer o princípio supremo dos juízos morais em geral. O condicionado ou principiado que vai servir de ponto de partida na primeira seção é a consciência moral do homem comum, tal como se expressa em juízos morais e atitudes típicas da moralidade na vida cotidiana.

2.1. A Fórmula da Lei Moral

Logo no início da primeira seção da *Fundamentação*, Kant afirma que “*neste mundo, e até mesmo fora dele, nada é possível pensar que possa ser considerado como bom sem limitação a não ser uma só coisa: uma boa vontade*”¹². Para compreender o que ele tem em mente, é necessário esclarecer os termos “vontade” e “bom”. Segundo Kant, vontade é a faculdade de apetição específica de seres dotados de razão, isto é, a capacidade que o homem possui de saber o que está fazendo, é o agir com consciência. Desse modo, a vontade é considerada uma faculdade capaz de, mediante suas representações, ser causa dos objetos dessas representações, onde as representações específicas da vontade são representações lingüísticas, princípios ou máximas, em oposição à faculdade de apetição típica dos animais. Na *Crítica da Razão Prática*, Kant afirma que a faculdade de apetição em geral “*é a faculdade que o ente possui de ser, mediante suas representações, causa da efetividade dos objetos dessas representações.*”¹³ Isso é válido, por exemplo, para os animais. No caso do homem, as representações em questão são de natureza lingüística, ou seja, são proposições ou princípios.

¹² Cf p. 203

¹³ *Crítica da Razão Prática*, A 16)

Eis por que, na *Fundamentação*, Kant afirma que “*tudo na natureza age segundo leis. Só um ser racional tem a capacidade de agir segundo a representação das leis, isto é, segundo princípios, ou: só ele tem uma vontade.*”¹⁴ E o “bom” é definido por ele como uma preferência para qual se podem dar razões, que pode ser fundamentada.

Mas o que Kant quer dizer quando afirma que, diferentemente das demais qualidades ou coisas, só uma vontade pode ser irrestritamente boa? Ele nos responde dizendo que:

A boa vontade não é boa por aquilo que promove ou realiza, pela aptidão para alcançar qualquer finalidade proposta, mas tão somente pelo querer, isto é, em si mesma, e, considerada em si mesma, deve ser avaliada em grau muito mais alto do que tudo o que por seu intermédio possa ser alcançada em proveito de qualquer inclinação, ou mesmo, se quiser, da soma de todas as inclinações. (Kant, Trad. Quintela, 1974, p. 204)

Para Kant a única coisa que pode ser dita boa sem restrição, ou seja, a única coisa a que pode ser aplicado o predicado bom em sentido absoluto é a boa vontade. Sua bondade reside no modo do querer, e não na sua capacidade ou aptidão para alcançar um fim, e muito menos na capacidade de alcançar a felicidade. Sendo assim, ao dizer que a boa vontade está ligada à boa intenção e não ao seu sucesso, Kant apresenta uma crítica ao consequencialismo (utilitarismo), doutrina que avalia uma ação unicamente em função de suas conseqüências. Para ele, a boa vontade independe do seu resultado; e não pode ser avaliada pelas conseqüências. Ao sustentar que há coisas que são boas pelo mero **querer**, pela mera bondade de sua intenção, bondade essa que é mesmo condição da bondade de tudo mais, até mesmo das ações produzidas por essa vontade e de suas conseqüências, Kant está se opondo radicalmente ao consequencialismo e utilitarismo, para o qual a bondade das conseqüências ou a utilidade seria a fonte da bondade do que quer que seja.

Kant afirma que o que torna uma vontade boa são os princípios do **querer**. Por isso perguntamos qual é o princípio que esta boa vontade precisa possuir para ser considerada boa em si mesma? Para responder a esta questão, este filósofo utiliza o conceito do *dever* que contém em si o de boa vontade:

Para desenvolver, porém, o conceito de uma boa vontade altamente estimável em si mesma e sem qualquer intenção ulterior, conceito que reside já no bom senso natural e que mais precisa ser esclarecido do que ensinado, este conceito que está sempre no cume da apreciação de todo o valor das nossas ações e que constitui a condição de todo o resto, vamos encarar o conceito do **Dever** (Pflicht) que contém em si o de boa vontade, posto que sob certas limitações e obstáculos subjetivos, limitações e obstáculos esses que, muito longe de ocultarem e tornarem irreconhecível a boa vontade, a fazem antes ressaltar por contraste e brilhar com luz mais clara. (Kant, Trad. Quintela, 1974, p. 206).

¹⁴ Cf p. 217

Kant visa mostrar que o conceito de dever inclui o de boa vontade, exatamente porque é o conceito de boa vontade sob determinadas limitações e obstáculos. Para explicitar os princípios que tornam boa uma vontade ou que conferem valor moral às suas ações, Kant deixa obviamente de lado as ações contrárias ao dever, mas também ações que são externamente conformes ao dever e para as quais não temos imediatamente nenhuma inclinação, mas que são executadas por alguma outra inclinação, como o faz, por exemplo, o comerciante, que, para manter sua freguesia em longo prazo e obter seu lucro, não aumenta o preço de seus produtos, de forma que uma criança ou qualquer outro adulto podem igualmente comprar em seu comércio. Ele examina então as ações obrigatórias, as ações conformes ao que o dever exige, mas que são praticadas por alguma intenção egoísta. O interesse do filósofo é determinar **qual motivo** confere verdadeiro e autêntico valor moral às ações. Por isso, a distinção que é relevante destacar é aquela entre ações que são praticadas por dever e ações que são praticadas por inclinação e que estejam acidentalmente em conforme com o que o dever exige.

Desse modo, a pergunta de Kant é a seguinte: O que pode conferir autêntico valor moral à ação? Kant nos mostra que o **motivo do dever** tem que ser a condição necessária e suficiente para agir, se a ação deve possuir autêntico valor moral, e que o aparecimento do prazer ao praticar esse tipo de ação é aceitável, desde que ele não tenha sido necessário para realizá-la. Para exemplificar o que pode ser considerada uma ação por dever (moralmente obrigatória), Kant descreve sobre a questão da relação entre o preservar a vida por interesse e o preservar a vida por obediência à lei, quando diz:

Os homens conservam a sua vida conforme ao dever, sem dúvida, mas não por dever. Em contraposição, quando as contrariedades e o desgosto sem esperança roubaram totalmente o gosto de viver, quando o infeliz, com fortaleza de alma, mais enfadado do que desalentado ou abatido, deseja a morte, e conserva contudo a vida sem a amar, não por inclinação ou medo, mas por dever, então a sua máxima tem um conteúdo moral. (Kant, Trad. Quintela, 1974, p. 206 - 207).

Antes de comentarmos este exemplo examinado por Kant, que se relaciona diretamente com nosso tema, faz-se necessário esclarecer o que este filósofo entende por **máximas**. Bittner, no seu artigo intitulado “*Máximas*”, escreve que “máxima” é definida na obra de Kant, expressamente, três vezes:

1. Máxima é o princípio subjetivo do querer; o princípio objetivo (isto é, aquele que serviria também subjetivamente de princípio prático a todos os seres racionais, se a razão tivesse completo domínio sobre a faculdade de apetição) é a lei prática.

2- Máxima é o princípio subjetivo do agir, e tem de ser distinguida do princípio do princípio objetivo, a saber, da lei prática. Aquela contém a regra prática determinada pela razão de acordo com as condições do sujeito (muitas vezes de acordo com a sua ignorância ou suas inclinações), e é, portanto, o princípio de acordo com o qual o sujeito age; a lei, porém, é o princípio objetivo, válido para todo ser racional, princípio segundo o qual ele deve agir, isto é, um imperativo.

3- Proposições fundamentais (Grundsätze) práticas são proposições que contêm uma determinação universal (allgemein) da vontade, [determinação] que tem sob si diversas regras práticas. Essas proposições são subjetivas, ou máximas, se a condição for considerada pelo sujeito como válida somente para a vontade dele; mas elas são objetivas, ou leis práticas, se a condição for conhecida como objetiva, isto é, como válida para a vontade de todo ente racional. (Bittner, 2003, Rev. n. 5)

No seu conjunto, essas definições dão a entender que máximas são princípios que determinam o querer e o agir de um determinado sujeito. A máxima é subjetiva, logo, só existe na medida em que é feita ou adotada pelo sujeito. Sendo assim, máximas são leis práticas **autoimpostas** que **exprimem** decisões, e não as descrevem; são promessas feitas por um agente para si mesmo e, por isso, ao fazer uma máxima para si mesmo, um agente assume diante de si o dever ou compromisso de cumpri-las. Por tudo isso, elas só fazem sentido para seres dotados de **vontade livre**.

Ter uma razoável compreensão do que é uma máxima permite que voltemos ao exemplo da preservação da vida *por dever* e mostrar que, para Kant, a pessoa que pensa em tirar a própria vida quando essa lhe traz mais sofrimentos, mostra que viver para ela é viver segundo a máxima do usufruir dos prazeres. Kant chama essa máxima de princípio do amor de si mesmo: “*Por amor de mim mesmo, admito como princípio que, se a vida, prolongando-se, me ameaça mais com desgraça do que me promete alegrias, devo encurtá-la*” (FMC, p. 224). No momento em que vê ameaçada a máxima do usufruir do prazer, ele forja para si essa máxima de tirar a própria vida. Kant, por meio desse exemplo, objetiva esclarecer qual é a diferença que há entre o preservar a vida com mérito ou valor moral e o preservar a vida sem valor moral. Sendo assim, ele afirma que somente o preservar a vida pela consciência de que isso é um dever, i.e. pela máxima do dever, é que pode conferir tal valor moral.

Objetivando caracterizar o valor moral de uma ação, Kant apresenta-nos três proposições. A primeira diz que uma ação conforme ao dever só possui autêntico valor moral se o motivo do dever for o móbil necessário e suficiente para executá-la, isto é, se alguém pratica uma ação por algum outro motivo que não a consciência do dever, ela não tem valor moral. A segunda proposição nos diz que *uma ação praticada por dever só possui valor*

*moral na máxima que a determina. E a terceira afirma que o dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei*¹⁵.

Para ter autêntico valor moral, uma ação moralmente obrigatória deve ser feita pela mera consciência do dever. O fato de o agente ter ou não inclinações naturais que conduziriam à mesma ação é totalmente irrelevante para o valor moral da ação. Um agente não pode eliminar inclinações naturais, quer elas sejam contrárias, quer elas sejam favoráveis à lei moral. O que está em seu poder é fazer com que o motivo do dever seja suficiente para determinar a vontade no sentido de agir moralmente. Por fim, deve-se ter presente que uma boa vontade não se manifesta somente na realização de ações moralmente obrigatórias, ou seja, uma boa vontade não é aquela cujas ações são exclusivamente determinadas pelo motivo do dever; ela também pode manifestar bom caráter perseguindo fins moralmente lícitos, ou seja, até mesmo a felicidade, desde que esteja respeitando a lei moral¹⁶.

As intenções e propósitos moralmente bons são considerados como atos de boa vontade. Para tanto, devemos procurar valor moral nos motivos que regem a intenção. Para Kant, o que conta é a boa intenção, não a consequência desta intenção, como já vimos anteriormente, ao mencionarmos a crítica que este filósofo faz ao consequencialismo. As consequências das ações não entram em linha de conta, porque a boa vontade não depende do sucesso, mas, sim, dos princípios e das máximas.

Ao afirmar que o dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei, o autor parece dar a entender que o **respeito** à lei é o móvel de quem tenciona praticar uma ação por dever. Contudo, o respeito é definido por Kant como um **efeito** da atividade da lei moral ao determinar a vontade. Ele surge quando a lei moral humilha as inclinações, isto é, quando o sujeito finito toma consciência de um valor mais alto do que possuem as inclinações. O respeito aparece como um efeito da lei que vem da própria atividade racional. É considerado objeto de respeito tudo aquilo que estiver ligado ou depender de uma boa vontade.

A determinação imediata da vontade pela lei e a consciência desta determinação é que se chama *respeito*, de modo que se deve ser o *efeito* da lei sobre o sujeito e não a sua *causa*. O respeito é propriamente a representação de um valor que causa dano ao meu amor-próprio. E portanto alguma coisa que não pode ser considerada como objeto nem da inclinação nem do temor, embora tenha algo de análogo com ambos simultaneamente. O *objeto* do respeito é portanto simplesmente a lei, quero dizer, aquela lei que nos impomos a *nós mesmos*, e no entanto como necessária em si. (Kant, Trad. Quintela, 1974, p. 209)

¹⁵ Kant, 1974, p. 206.

¹⁶ Cf., a esse respeito, *Crítica da Razão Prática*- A 198-238. Nessas passagens Kant discute a doutrina do Sumo Bem, em cujo conceito está reunido o máximo de bondade a que pode aspirar o ser racional finito, a saber, a felicidade aliada à dignidade de ser feliz, ou seja, à virtude.

Em suma, uma ação obrigatória ou moralmente proibida só possui valor moral se for executada por motivo do dever. A máxima ou consciência do dever tem de ser o motivo exclusivo, se uma ação deve ter valor moral. É necessário ter consciência da lei, e isso somente se realiza em um ser racional que faz o que é correto, porque tem a consciência de que é o correto a fazer e não precisa nada temer.

Mas, em que consiste essa lei “*cuja representação, mesmo sem tomar em consideração o efeito que dela se espera, tem de determinar a vontade para que esta possa chamar boa absolutamente e sem restrição?*”¹⁷

Ora, validade necessária e universal são características de uma lei enquanto tal. Uma lei, no sentido estrito dessa palavra, tem de ser válida para todos os casos que se assemelhem nas características relevantes, sem admitir exceção, pois, do contrário, não é lei. Isso vale, por exemplo, para a lei da natureza em geral, e para uma lei da natureza em particular, como a lei ou princípio da causalidade. Dizer que há uma lei, segundo a qual tudo o que ocorre tem uma causa, implica em admitir que isso é válido para todo e qualquer evento ou acontecimento. Em suma, nas palavras de Kant, *universalidade constitui a forma de uma lei em geral* (Prolegômenos, §14). Caso contrário, ou seja, com a suspeita de possibilidades de exceções a isso, não diríamos que se trata de uma lei. E o mesmo deve valer para a lei moral, como quer que ela seja formulada. Pois, qualquer que seja sua matéria ou conteúdo, uma lei tem de possuir a força de universalidade. Isso significa que se existe algo assim como moralidade, então existe um *padrão moral universal ou objetivo*, independente e válido para todos os agentes, com base no qual podem ser avaliados cursos de ação, fins postos pelas ações ou desejos e inclinações enquanto motivos para agir. Não pode haver uma lei moral distinta para cada agente ou para cada caso.

Até aqui, referimo-nos à lei moral fundamental do dever em geral. Quando passamos para a consideração de leis ou regras morais particulares, estamos diante de um outro problema. Podemos dizer que “não matarás” é uma lei no sentido não tão estreito, porque em dadas circunstâncias, por exemplo, na guerra o matar pode constituir como um dever. Isso não quer dizer que a lei moral admita exceções. Pois, se matar é um dever para um agente racional colocado em determinadas circunstâncias e condições, então será igualmente um dever para todo agente racional colocado nas mesmas circunstâncias. O que está excluído é que alguém

¹⁷ Kant, 1974, p. 209.

se considere como dotado do privilégio particular de poder matar, o qual não será universalmente válido para todo aquele colocado nas mesmas condições.

A lei moral é necessariamente representada por seres racionais finitos, como os seres humanos, como um mandamento, como um imperativo. Mas isso não é uma característica intrínseca ou inerente à lei, mas à relação da lei com os agentes, sobre os quais a razão não tem pleno controle. Para uma vontade santa, a lei não é um imperativo ou dever.

Mas como obter a **fórmula** da lei? Kant havia sustentado que o valor de uma ação esta na máxima e no princípio da ação, e não nos resultados esperados em proveito das inclinações. Como passar dessa determinação meramente negativa para uma determinação positiva, segundo a qual a máxima de uma boa vontade está em obedecer à lei enquanto tal?

Ora, a máxima de uma boa vontade é um princípio puramente *formal*, uma vez que abstrai de toda referência a fins desejados, enquanto matéria da máxima. Desse modo, um agente dotado de boa vontade só pode colocar como *conteúdo* de sua máxima fundamental a **forma** da lei, ou seja, a **forma da universalidade** da lei. Por conseguinte, uma boa vontade é aquela cujas ações são presididas pela máxima fundamental, segundo a qual as suas máximas particulares devem apresentar a forma de uma lei, em outras palavras, devem poder figurar numa legislação universal: “*Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal*”. (Kant, Trad. Quintela, 1974, p.223)

Isso não quer dizer que as máximas particulares de uma boa vontade não possuam nenhum conteúdo ou matéria, a saber, fins particulares postos como objetivos das ações, mas, sim, que esses fins devem ser buscados em conformidade com a lei moral, ou seja, somente na medida em que forem compatíveis com a lei moral universal.

Kant afirma que é preciso haver conformidade das ações em geral a uma lei universal que possa servir unicamente de princípio à vontade, em outras palavras, devo agir de forma que a minha conduta possa ser erigida em lei universal. Em seguida, através do exemplo da falsa promessa, Kant apresenta a fórmula da lei moral como constituindo um teste de universalização das máximas e mostra como deve ser aplicado o teste para verificar se uma máxima pode ou não ser denominada de universal:

Não posso eu, quando me encontro em apuro, fazer uma promessa com a intenção de a não cumprir? Facilmente distingo aqui os dois sentidos que a questão pode ter: _ Se é prudente, ou se é conforme ao dever, fazer uma falsa promessa. O primeiro caso pode sem dúvida apresentar-se muitas vezes. É verdade que vejo bem que não basta furtar-me ao embaraço presente por meio desta escapatória, mas que tenho de ponderar se desta mentira me não poderão advir posteriormente incômodos maiores do que aqueles de que agora me liberto; e como as conseqüências, a despeito da minha pretensa *esperteza*, não são assim tão fáceis de prever, devo pensar que a

confiança uma vez perdida me pode vir a ser mais prejudicial do que todo o mal que agora quero evitar; posso enfim perguntar se não seria *mais prudente* agir aqui em conformidade com uma máxima universal e adquirir o costume de não prometer nada senão com a intenção de cumprir a promessa. Mas breve se me torna claro que uma tal máxima tem sempre na base o receio das conseqüências. Ora, ser verdadeiro por dever é uma coisa totalmente diferente de sê-lo por medo das conseqüências prejudiciais; enquanto no primeiro caso o conceito de ação em si mesma contém já para mim uma lei, no segundo tenho antes que olhar à minha volta para descobrir que efeitos poderão para mim estar ligados à ação. Porque, se me afasto do princípio do dever, isso é de certeza mau; mas se for infiel à minha máxima de esperteza, isso poderá trazer-me por vezes grandes vantagens, embora seja em verdade mais seguro continuar-lhe fiel. Entretanto, para resolver da maneira mais curta e mais segura o problema de saber se uma promessa mentirosa é conforme ao dever, preciso só de perguntar a mim mesmo: - Ficaria eu satisfeito de ver a minha máxima (de me tirar de apuros por meio de uma promessa não verdadeira) tomar o valor de lei universal (tanto para mim como para os outros)? E poderia eu dizer a mim mesmo: - Toda a gente pode fazer uma promessa mentirosa quando se acha numa dificuldade de que não pode sair de outra maneira? Em breve reconheço que posso em verdade querer a mentira, mas que não posso querer uma lei universal de mentir; pois, segundo uma tal lei, não poderia haver promessa alguma, porque seria inútil afirmar a minha vontade relativamente às minhas futuras ações a pessoas que não acreditam na minha afirmação, ou, se precipitadamente o fizessem, me pagariam na mesma moeda. Por conseguinte a minha máxima, uma vez arvorada em lei universal, destruir-se-ia a si mesma necessariamente. (Kant, Trad. Quintela, 1974, p. 210)

Essa questão pode ter dois sentidos. No primeiro, podemos questionar se é prudente fazer a promessa sem intenção de cumprir levando em consideração a situação da confiança das pessoas para comigo e as conseqüências desfavoráveis dessa falta de confiança. Esse é o ponto de vista prudencial. Mas essa mesma questão pode ser abordada do ponto de vista moral propriamente dito.

Como vimos anteriormente, para saber se uma promessa mentirosa é conforme ao dever, devo perguntar a mim mesmo: Ficaria eu satisfeito de ver a minha máxima (sair de apuros por meio de uma promessa falsa) tomar o valor de lei universal, tanto para mim, como para os outros? Toda a gente pode fazer uma promessa mentirosa quando se acha numa dificuldade de que não pode sair de outra maneira? Ora, posso querer a mentira, mas não posso querer uma lei universal de mentir, ou seja, posso querer para mim uma exceção à lei universal não do prometer sem a intenção de cumprir, pois se assim ocorresse, não poderia existir nenhuma promessa, porque as pessoas a quem eu promettesse algo não acreditariam mais em mim ou executariam a mesma ação (prometer sem a intenção de cumprir) para comigo. Sendo assim, a minha máxima, uma vez erigida em lei universal, destruir-se-ia a si mesma. Logo, uma máxima só pode ser querida como lei universal se for eleita sem incorrer em nenhuma contradição quando erigida em lei universal, **independentemente de conseqüências favoráveis ou desfavoráveis, de vantagens ou desvantagens**, que ela pode

gerar para mim e para os outros. Em suma, segundo Kant a lei moral fornece um critério de avaliação das nossas máximas **puramente formal**.

Quando me pergunto se tenho razão para agir deste ou daquele modo, eu me pergunto o que faria em meu lugar qualquer outro ser dotado de razão, isto é, procuro saber se a máxima da minha ação poderia servir de máxima universal. (Pascal, 1983, p. 116).

Ao apresentar a fórmula: “*devo proceder sempre de maneira que eu possa querer também que a minha máxima se torne uma lei universal*”¹⁸, Kant utiliza a primeira pessoa porque está se dirigindo ao homem comum, a fim de que ele possa descobrir o princípio supremo da moralidade. Já na segunda seção, ele apresenta a fórmula “*Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio*” (p.229), na 2ª pessoa, porque ele está aí se dirigindo aos filósofos, a partir de uma análise de conceito de razão prática, para preservar a pureza das regras morais.

A análise dessa fórmula nos leva ao seguinte questionamento: o que Kant chama de **fins** quando ele afirma que agir moralmente é agir segundo a máxima que estabelece que temos de tratar seres racionais, e seres humanos em particular, como fins? Os *fins são objetivos, coisas que pretendemos realizar*; dentro do conjunto destes fins existem aqueles que são também deveres, a saber, a perfeição própria e a felicidade dos outros, como nos mostra Walker ao dizer:

O dever de buscar minha própria perfeição é o dever de desenvolver minhas capacidades, particularmente as capacidades moral e intelectual, mas também capacidades físicas, visto que sem elas eu não posso agir efetivamente. O dever de procurar a felicidade dos outros é o dever de promover os objetivos deles; a satisfação dos desejos deles e de seus projetos individuais. (Walker, 1999, p.12)

Desse modo, atender ao pedido da prática da eutanásia, quando solicitado pela pessoa que já não possui condições de desenvolver as capacidades citadas acima não seria, então, uma ação moralmente correta? Será que ao atendermos este pedido de alguém que não possui mais condições de agir efetivamente não estaríamos promovendo a felicidade dessa pessoa, já que atenderia o desejo dela em tirar a sua própria vida?

¹⁸ Kant, Trad. Quintela, 1974, p. 209

3. CASOS REAIS DE EUTANÁSIA: SOBRE A PERMISSIBILIDADE MORAL DE TIRAR A PRÓPRIA VIDA

A permissibilidade do ato de tirar a própria vida veio a se colocar como um problema grave no nosso tempo em função do desenvolvimento de sofisticada tecnologia por parte da medicina, a qual permite algo até bem pouco tempo impossível: o prolongamento artificial da vida humana, em muitos casos, da vida meramente vegetativa, de pacientes com enfermidades terminais e incapacitados. Contudo, muitas vezes, a vida é prolongada a expensas do desejo dos próprios pacientes ou de seus parentes mais próximos, seja em nome do princípio da “santidade da vida”, seja em nome do sagrado juramento de Hipócrates por parte dos profissionais da saúde que juram que jamais dariam um remédio mortal a quem o pedisse, nem o indicariam a ninguém por iniciativa própria.

Diante desta forma de tratar a vida humana, colocam-se as seguintes perguntas. De quem é a vida afinal? O que deve ser levado em conta: a santidade ou a qualidade da vida? O que é preferível: o prolongamento artificial da vida repleta de sofrimentos e dores, em que a pessoa tem a qualidade de sua existência muitas vezes rebaixada à de uma planta, ou uma suave e boa morte à pedido da pessoa (o termo eutanásia vem do grego e significa, literalmente, “boa morte”)?

Para refletirmos sobre tais questionamentos, teceremos argumentos a favor da prática da eutanásia ativa voluntária e apresentaremos relatos de casos relacionados à prática da eutanásia estudados pela Bioética, uma subdisciplina da Ética surgida na contemporaneidade, como um ramo da Filosofia, e que realiza um estudo sistemático das dimensões morais das ciências da vida e da saúde, utilizando uma variedade de metodologias éticas num contexto interdisciplinar, onde atuam vários profissionais, a saber, médicos, teólogos, juristas, biólogos e filósofos. Além disso, faremos uma pequena exposição sobre a distanásia, a mistanásia e a ortotonásia objetivando mostrar que, se o ser humano tem a certeza de que é melhor morrer do que viver, talvez a prática da eutanásia ativa possa ser a melhor escolha dentre os tipos de morte acima citados.

3.1. Tipos de Eutanásia

Apesar do termo eutanásia significar “morte serena, sem sofrimento”, atualmente, ele é usado para referir-se à morte daqueles que estão com doenças incuráveis e sofrem de angústia e dores insuportáveis. A eutanásia é considerada uma ação praticada em benefício da pessoa e tem por finalidade poupá-la de continuar sofrendo com dores intensas e tratamentos inválidos.

Peter Singer, em seu livro *Ética Prática*, aponta três tipos diferentes de eutanásia: eutanásia voluntária, eutanásia involuntária e a eutanásia não-voluntária.

3.1.1. Eutanásia voluntária

A eutanásia voluntária é feita a pedido da pessoa que pretende ser morta. Cabe ressaltar que acreditamos ser esse o tipo de eutanásia considerado moralmente permissível e aceitável pelas pessoas, porque da mesma forma que se reconhece o direito fundamental à vida, também defendemos a opinião daqueles que afirmam ser necessário admitir o direito à morte de pessoas que declaram não querer mais viver nesta ou naquela condição por elas consideradas intoleráveis, visto que a existência humana não deve ser encarada de maneira meramente biológica ou em termos unicamente quantitativos.

Pessini expõe o pensamento daqueles que acreditam que por ser a morte inevitável, escolher o momento de morrer é um direito que deve ser reconhecido a quem pede. Sendo assim, ele apresenta os argumentos citados pelos defensores do direito à morte:

A pessoa é o único juiz de sua qualidade de vida e de sua dignidade. Ninguém pode julgar por ela. É olhar que tem de si mesma que vale e não o olhar dos outros. A dignidade é uma compreensão pessoal que ninguém pode interpretar. É um componente da liberdade de cada pessoa. O direito de morrer com dignidade não é o direito comum. Não se trata do direito de matar, dado a um terceiro. Apresenta-se como a faculdade de uma pessoa consciente e livre de ser ouvida e assistida num pedido excepcional que é o de pôr fim à própria vida. (Pessini, 2004, p. 114)

Os casos reais relatados abaixo nos proporcionarão uma reflexão sobre o direito de escolher a hora de nossa própria morte quando temos a certeza de que não vale mais à pena viver e, além disso, mostrarão que a eutanásia voluntária praticamente não se diferencia do suicídio assistido.

Em seu livro *Eutanásia: Por que abreviar a vida*, Leo Pessini conta a história de Anna, uma mulher na faixa dos trinta anos que ficara tetraplégica alguns anos antes, em um acidente de trânsito. Além disso, ela também sofria de dor fantasma difusa, o que requeria a constante administração de altas doses de analgésico para que pudesse suportá-la. Anna exercia a profissão de professora, era casada e mãe de três filhos pequenos, uma cantora amadora de considerável talento que também gostava de teatro amador. Após o acidente, ela achava que não tinha razão para viver por não ser mais uma pessoa ativa. Também caracterizada como uma pessoa que se expressava com muita desenvoltura, clara em seus próprios pontos de vista, e insistente em fazer com que fossem ouvidos e respeitados, Anna, por meio de sua forte convicção de que já não valia mais a pena viver e que não se tratava meramente de um estado depressivo temporário tornou vazios muitos comentários feitos a ela por bem intencionados estudantes de medicina a respeito de manter a fé e considerar sua família ao invés de solicitar a sua própria morte.

Anna tinha certeza de sua escolha e apesar de ter deixado claro que não queria a utilização de técnicas artificiais para prolongar sua vida, ela sofrera uma parada respiratória quando estava longe de seus enfermeiros usuais, e estes lançaram mão de tais artifícios fazendo com que ela sobrevivesse com ajuda de respiradores artificiais. Após alguns meses de discussão e de busca de opiniões legais e éticas decidiu-se que seu pedido para desligar os respiradores poderia ser aceito. Ao saber da notícia, Anna marcou uma data e ao lado de seus familiares desligou o aparelho que a mantivera viva. Para evitar qualquer tipo de fadiga respiratória foram administrados medicamentos e ela mergulhou na inconsciência. No entanto, pouco tempo depois, ela acordou e perguntou irritada: “Por que ainda estou aqui?” Para atender ao pedido de Anna, mais medicação foi administrada e ela entrou novamente em

estado de inconsciência, e somente algumas horas depois sua respiração parou completamente e seu desejo de morrer foi atendido. Mesmo sabendo do desejo de Anna, por que os médicos não lhe aplicaram uma injeção letal, ao invés de usar tal medicação que prorrogou ainda mais o seu sofrimento? Por que a eutanásia voluntária, na maioria dos países, ainda não é permitida dentro de uma estrutura legal de proteção, para não impedir que pessoas como Anna tenha seu desejo atendido sem comprometer os médicos?

Também na Espanha ocorreu um caso deste tipo com Ramon Sampedro que se tornou quadriplégico aos 25 anos, como consequência de um mergulho no mar da costa da Galícia. Desde a época do acidente, em 1969, e repetidamente durante os 29 anos que ele viveu como deficiente, ele queria terminar sua vida. Durante os últimos anos, lutou convictamente na justiça pelo direito de morrer. O problema era que ele necessitava de ajuda para alcançar tal objetivo, uma vez que suas condições de vida o impossibilitavam de levar a cabo tal intento. Sendo assim, ele procurava obter uma declaração para isentar os que o assistiriam nesta tarefa para livrá-los de um processo criminal. Em 12 de janeiro de 1998, Sampedro foi ajudado a “suicidar-se” ao engolir uma solução de cianeto por um canudinho. Antes de fazer isso, ele planejou que seus momentos finais fossem gravados em vídeo para mostrar que era o único responsável, sem necessidade portanto de responsabilizar e evitar o risco de que as mãos amigas que o ajudaram não fossem processadas. Tentando diluir a responsabilidade criminal com seus amigos, Sampedro planejou uma corrente de ações conexas. Cada pessoa recebeu uma tarefa específica no processo: comprar o cianeto, analisá-lo, calcular a dose, transportar, preparar a bebida, colocar no copo, posicionar o canudinho no copo, levar o copo até a boca e receber a carta de despedida escrita com a boca. A última tarefa, muito delicada, pois a lei espanhola exige que quando alguém esteja em perigo de morte, seja ajudado a se salvar, era preparar o vídeo para o último momento, no qual Sampedro era o único protagonista. Uma característica marcante no caso de Ramon Sampedro era a força de sua determinação e firmeza de propósito.

Durante 29 anos, ele manteve firme a convicção de que morrer era melhor do que viver. E o mais interessante de observar é que sua vida não era vazia, aborrecida e nem mesmo repleta de dores. Ele escrevia com a boca e lia muito. Tinha inúmeros amigos e um vivo interesse por muitas coisas. Não parecia ser um homem desesperado; pelo contrário, aparentava calma e serenidade. No final ele tornou-se um ativista, defendendo a dignidade das pessoas e seu direito de morrer. Outra realidade é que ele **não** era uma paciente terminal. Sua condição física não apresentava sinal de melhora, mas era estável. Ele poderia viver por muito mais anos, mas já há 29 anos não queria mais viver. Quando a televisão mostrou as imagens

dos últimos instantes de vida de Sampedro, a consciência pública espanhola ficou profundamente chocada. Por conta disso perguntamos: se Sampedro estava certo de que a morte seria a melhor solução para sua vida e passou essa informação não só para seus amigos e familiares, mas também para autoridades jurídicas, por que a sociedade ficou tão chocada com a atitude dele? Será que tal público, em algum momento, colocou-se no lugar de Sampedro?

Uma amiga íntima de Sampedro, Ramona Moneiro, foi indiciada, porque ela provavelmente teria sido a última pessoa que esteve com Sampedro ainda vivo. Mas, como nada foi comprovado, ela foi dispensada de qualquer punição. (Este caso foi contado no filme *Mar Adentro*-2004).

Um outro defensor da eutanásia voluntária é o médico patologista Jack Kevorkian, o assim chamado Dr. Morte, que, para ajudar seus pacientes terminais a acabarem com as dores e o sofrimento proveniente de doenças incuráveis, construiu uma “máquina de suicidar-se” que consistia numa haste metálica com três frascos diferentes ligados a um tubo do tipo que se usa para aplicar injeção intravenosa.

Por conta dessa invenção, o Dr. Morte chamou a atenção de muitas pessoas que desejavam morrer. Uma delas foi Jane Adkins, professora, 54 anos, residente em Portland, no Estado de Oregon (EUA) que sofria de Alzheimer, uma doença do cérebro, degenerativa, que produz atrofia progressiva causando a perda das habilidades de pensar, raciocinar, memorizar, afetando as áreas da linguagem, produzindo alterações no comportamento e dependência dos outros para a realização da higiene pessoal e alimentação, tendo ainda condições de tomar a decisão de por fim à sua vida, entrou em contato com o dr. Kevorkian e falou-lhe de sua vontade de morrer, em vez de submeter-se ao lento processo de deterioração que a doença acarreta. Jane era considerada uma mulher forte, cheia de vida, gostava de alpinismo e de tocar flauta. Na verdade, não estava ainda muito doente e uma semana antes de sua morte ganhou uma partida de tênis de seu filho de 32 anos. Mesmo antes de adoecer, ela já fazia parte da sociedade chamada Hemlock, um grupo que defende o direito de morrer com dignidade para os pacientes terminais e, entre outras medidas, inclui o suicídio assistido. Ao perceberem o desejo de morrer de Jane, seus três filhos aconselharam-na a submeter-se a tratamentos experimentais. Apesar de ter realizado a terapia para combater a doença, sua memória foi definhando gradativamente. Em decorrência disso, ela acreditava que seu cérebro sofreria perdas cognitivas progressivas e devastadoras, confusão mental, desvanecimento da memória, grande frustração e, por fim, a total ausência de capacidade de cuidar de si mesma. Diante das conseqüências negativas da doença, Jane estava ainda mais determinada em

relação a sua decisão. Seu marido, Ronaldo, foi com ela para Detroit, esperando que ela mudasse de ideia no último minuto. Tanto assim que comprou passagem de volta para sua esposa. Mas ela estava certa do que desejava e, junto com o Dr. Kevorkian entrou numa velha kombi para usar a máquina criada pelo médico. Em cinco minutos, Jane estava morta. O médico esteve ao seu lado enquanto ela usou o aparelho e, posteriormente, relatou a morte de Jane Adkins à polícia. Foi acusado de assassinato, mas o juiz não permitiu que o caso fosse a julgamento, pois considerou que Jane Adkins havia causado sua própria morte.

Os críticos de Kevorkian usam o seu exemplo como premissa para um argumento contrário à realização da eutanásia, a saber, o argumento da ladeira escorregadia ou *slippery slope*, que consiste em afirmar que a admissão da validade de certa norma controversa, em função de certa ação pretendida, implica admitir igualmente a validade de um conjunto sucessivo de outras normas que permitem uma série de outras ações originalmente consideradas imorais ou não pretendidas. Por exemplo, a legalização da eutanásia poderá colocar em risco de morte antecipada (embora este não seja o objetivo explícito) populações vulneráveis como: idosos, pobres e doentes mentais.

Os defensores deste argumento têm como base a atitude dos nazistas que cometeram assassinatos em massa de pessoas racialmente indesejáveis. Contudo, é preciso ressaltar que o fundamento do programa nazista era uma ideologia racista, e não o respeito à autonomia e a valores tradicionais na assistência à saúde.

Dentro da mesma linha de raciocínio, Singer acrescenta que:

(...) os nazistas não tinham um programa de eutanásia no sentido específico do termo. O seu chamado programa de eutanásia não era movido pela preocupação com o sofrimento dos que eram mortos. Se assim fosse, por que os nazistas teriam mantido as suas operações em segredo, enganado parentes quanto à causa da morte das pessoas eliminadas e isentando do programa algumas classes privilegiadas, como veteranos das forças armadas ou parentes e membros das equipes que praticavam a eutanásia? A eutanásia nazista nunca foi voluntária e, na maior parte dos casos, era involuntária, nem mesmo não-voluntária. “Acabar com bocas inúteis” — um dos lemas usados pelos encarregados do programa — pode nos dar uma melhor idéia dos seus objetivos do que a expressão “morte por misericórdia”. Tanto a origem racial quanto a capacidade de trabalho estavam entre os fatores levados em conta na seleção de pacientes que seriam mortos. (Singer, 2006, p. 225)

Por conta destes milhares de mortes ocorridas na Alemanha, o argumento da ladeira escorregadia é propagado por pessoas preocupadas com o poder que um programa de eutanásia ativa poderia colocar nas mãos de um governo sem escrúpulos. É claro que não podemos desprezar essa hipótese, mas também não precisamos exagerá-la, visto que tal

preocupação nem sempre poderá ser fundamentada, uma vez que o mau uso (ou abuso) de algo não contra-indica, em termos absolutos, o seu uso. Azevedo apresenta em seu livro *Bioética Fundamental*, um exemplo citado por Hare para justificar a afirmação anterior, ao dizer que:

Nem todas “ladeiras” são “escorregadias”, diz Hare, já que, felizmente, na maioria delas, há um terreno plano em que podem descansar a maioria de nossas decisões. Por exemplo, nos Estados Unidos argumentou-se uma vez contra a decisão de mudar uma simples regra de trânsito. Foi proposto que em determinados cruzamentos os carros pudessem seguir à direita diante do sinal vermelho, então, ao quebrar uma regra tão absoluta como “Pare no sinal vermelho!”, as pessoas logo começarão a virar também à esquerda ou mesmo seguirão em frente. O argumento não vingou, pois as pessoas facilmente passaram a aceitar a nova regra e a distinguir os casos em que se tornou legal virar à direita dos que ainda continuavam proibidos. A ladeira, portanto, não era escorregadia. (Azevedo, 2002, p. 81)

Sendo assim, por que os defensores deste argumento não conseguem diferenciar, em circunstâncias usuais, práticas que neste contexto são proibidas, mas, em outros, admitidas, como, por exemplo, atender ao pedido de uma pessoa que deseja ser morta e que já tenha passado por todas as etapas exigidas pela lei, conforme na Holanda e na Bélgica?

Os principialistas Beuchamp e Childress afirmam que a analogia feita entre o argumento da ladeira escorregadia e o programa de eutanásia nazista *é fraca e que matar por compaixão nem sempre é errado* (p.259). Mas alertam ser necessário que o médico tenha contatos prévios com o paciente para interpretar suas palavras como um pedido para ser morto, além de se aconselhar com outro profissional da área para evitar tomar uma decisão rápida, importante e irreversível. Por isso, esses mesmos autores nos chamam a atenção quando nos dizem *“Ao mesmo tempo, a sociedade tem de proteger seus membros contra conseqüências desastrosas que possam ocorrer, formulando políticas sociais e códigos de ética profissionais que previnam abusos”*. (p.259)

Seguindo a mesma linha de pensamento do Dr. Morte, Dr. Timothy Quill, um médico de Nova York, atendeu por muitos anos a uma paciente, chamada Diane, de 45 anos, e à sua família. No início da década de 1990, ela recebeu o diagnóstico de leucemia mielocítica aguda e solicitou sua própria morte. Após conversar com a família e seu médico, ela recusou ser tratada através de quimioterapia, pelos riscos e desconfortos que poderiam ocorrer em função deste procedimento. Ela estava plenamente consciente, e todas as alternativas para aliviar o seu sofrimento foram discutidas e rejeitadas. Mas, mesmo assim, solicitou a ajuda do médico para se suicidar. O Dr. Quill já havia defendido o direito dos pacientes decidirem sobre os

seus tratamentos e de poderem morrer com o máximo de dignidade e controle possível, em vários artigos. Ele aceitou participar do suicídio da sua paciente e forneceu os barbitúricos que a paciente utilizou. Ela se preparou para o momento de tomar a medicação, usando as roupas de que mais gostava e despedindo-se dos familiares. Logo em seguida, o Dr. Quill foi chamado e deu o atestado de óbito, afirmando que a paciente havia morrido de leucemia aguda. O caso foi levado para a Justiça do estado de Nova York, e o júri não o incriminou pelo ocorrido. Posteriormente, em janeiro de 1997, a segunda instância da Justiça nova-iorquina afirmou não haver diferenças entre não implantar ou retirar uma medida terapêutica e auxiliar um paciente a cometer seu suicídio. Em 26 de junho de 1997, alterou este raciocínio, afirmando que "existe uma importante diferença entre o suicídio assistido e não iniciar ou retirar um tratamento de suporte vital, uma distinção reconhecida tanto por profissionais da Medicina como do Direito".

Beauchamp e Childress mostram que a atitude do Dr. Quill não foi errada. A sua conduta, em um caso dramático como este, foi considerada como eticamente adequada, visto que várias das condições que os autores acima citados consideraram suficientes para um suicídio assistido justificado foram satisfeitas, a saber:

Um pedido voluntário de um paciente capaz; uma relação vigente entre paciente e médico; uma tomada de decisão conjunta e informada do paciente e do médico; um ambiente de decisão que dê apoio, porém que seja crítico e questionador; que as alternativas rejeitadas tenham sido consideradas; que se busque um aconselhamento estruturado com outros médicos; que o paciente expresse uma preferência duradoura com outros médicos; que o paciente esteja experimentando um sofrimento inaceitável e que o método usado seja o mais indolor e confortável possível. (Beauchamp e Childress, 2002, p.267)

Para justificar o ato médico de Quill, Beauchamp e Childress afirmam que:

O sofrimento e as perdas cognitivas podem aniquilar um paciente de forma a fazer com que a morte seja de seu melhor interesse. Em situações trágicas como essa, médicos como Quill não agem de modo errado ao dar assistência a pacientes capazes para que morram. (Beauchamp e Childrees, 2002, p. 267)

Em outros casos, as pessoas que querem morrer podem ser totalmente incapazes de matar-se. No dia 24 de setembro de 2000, o francês Vincent Humbert, bombeiro voluntário, aos 20 anos, sofreu um acidente automobilístico. Ficou em coma por nove meses e, ao acordar, foi diagnosticada a tetraplegia, uma paralisia que afeta todas as quatro extremidades,

superiores e inferiores, juntamente à musculatura do tronco havendo, ou seja, perda total dos movimentos, além da cegueira e surdez. Em consequência desta tragédia, Vincent permanecera em sua cama por três anos, tendo dois aparelhos ligados diretamente a seu estômago que lhe forneciam água e leite.

Vincent se comunicava com a mãe por meio do único movimento que ainda detinha, o do polegar esquerdo. Enquanto ela soletrava o alfabeto, ele pressionava o dedo na mão de sua mãe quando queria usar a letra que ela acabara de pronunciar. Desde que conseguiu se comunicar solicitava aos médicos que praticassem a eutanásia como forma de acabar com o seu sofrimento, que, segundo seu depoimento, era insuportável. Ele definia sua vida como um calvário e perguntava para as pessoas, por intermédio da mãe, se estivessem no lugar dele, se preferiam viver ou morrer. Contudo, os médicos recusaram, pois na França essa é uma prática ilegal. Vincent fez inúmeras solicitações públicas, inclusive ao presidente da França, para que o seu caso fosse visto como uma exceção e não obteve retorno favorável. Solicitou então a ajuda da sua mãe, Marie Humbert. Ele escreveu um livro, “Peço-vos o direito de morrer”, publicado em 2003. Neste livro argumenta em favor de seu pedido e termina com a seguinte passagem:

A minha mãe me deu a vida, espero que agora ela me ofereça a morte. (...) não a julguem. O que ela fez para mim é certamente a mais bela prova de amor do mundo”. Solicitou morrer um dia antes do lançamento do seu livro e afirmou: “Eu nunca verei este livro porque eu morri em 24 de setembro de 2000 (...). Desde aquele dia, eu não vivo. Me fazem viver. Sou mantido vivo. Para quem, para que, eu não sei. Tudo o que sei é que sou um morto-vivo, que nunca desejei esta falsa morte. (Pessini, 2004, p. 266)

Sua mãe foi acusada pela justiça francesa pela administração de substâncias tóxicas, e o médico acusado formalmente por envenenamento com premeditação, que pode resultar numa pena de prisão perpétua. Os advogados do médico declararam que esta acusação caracterizaria um “erro de direito” por basear-se no direito penal geral e não na questão médica em particular. Este caso relatado diz respeito à eutanásia ativa voluntária e repercutiu intensamente na França e, conseqüentemente, no mundo inteiro.

A pergunta se o ato de tirar a própria vida é ou não é moralmente permissível tornou-se, na contemporaneidade, o centro de debates cada vez mais acalorados envolvendo autoridades religiosas, profissionais da saúde, filósofos, membros da sociedade civil, transformando-se até mesmo em tema de produções cinematográficas, como o filme americano “Menina de Ouro” que questiona inteligentemente a questão da eutanásia e põe à

prova todas as variações de julgamentos ético-morais acerca deste problema, porque no decorrer do filme, Frankie, treinador de boxe, enfrenta uma situação delicada, ao perceber a necessidade de optar por abrir mão da vida de Maggie, lutadora de boxe que perde todos os movimentos do corpo num determinado campeonato e tenta convencer seu treinador de ajudá-la a morrer. Diante deste impasse tão delicado e contextualizado em um cenário complexo, quem poderia julgar a decisão de Frank de atender ao pedido de Maggie e ajudá-la a morrer, como foi feito no final do filme?

Assim como nós nesta dissertação, Peter Singer afirma que a eutanásia pode ser voluntária mesmo quando uma pessoa não é capaz de deixar claro que pretendia morrer, como fizeram Anna, Ramon Sampedro e Vincent.

Quando ainda tem boa saúde, uma pessoa pode pedir a eutanásia por escrito se, por acidente ou doença, tornar-se incapaz de tomar ou expressar a decisão de morrer, em decorrência da dor ou da privação de suas faculdades mentais, não havendo mais esperança plausível de que venha a recuperar-se. (Singer, 2006, p. 188)

Seria desejável que a sociedade tivesse a capacidade de formular uma ética que preservasse a particularidade das pessoas que almejam ter o direito de escolher morrer, sem levar à condenação dos médicos, como autores da morte.

3.1.2. Eutanásia voluntária na Holanda

A Holanda é o primeiro país no mundo a publicar a Lei sobre o término da vida a pedido e o suicídio assistido, que legaliza a situação da eutanásia, então oficialmente perdoada e amplamente praticada. Para justificar e legalizar tal ação, os tribunais holandeses elaboraram as seguintes diretrizes para a prática da eutanásia:

Se for feita por um médico; o paciente tiver solicitado explicitamente a eutanásia, de um modo que não deixe dúvida alguma sobre a sua vontade de morrer; a decisão do paciente for bem-informada, livre e definitiva; o paciente tiver problema irreversível que prolongue um sofrimento físico ou mental que se lhe afigura intolerável; não houver uma alternativa aceitável (aceitável do ponto de vista do paciente) capaz de aliviar os sofrimentos do paciente; o médico tiver consultado outro profissional independente que esteja de acordo com a sua opinião. (Singer, 2006, p.206)

Além destas diretrizes criadas pelos tribunais holandeses, o Colégio Médico Holandês também elaborou para seus afiliados diretrizes para a prática da eutanásia. A partir daí, as

decisões médicas relacionadas ao fim da vida foram divididas em quatro áreas distintas: decisões de não-tratar, que resultam em morte; alívio da dor e do sofrimento, resultando em abreviação de vida; eutanásia e suicídio assistido; ações que abreviam a vida da pessoa sem pedido explícito. A distinção entre estas áreas tem como objetivo principal tornar transparente ao público às decisões tomadas pelos médicos quando deparam com pacientes terminais, e abrir um debate sobre os aspectos éticos e legais. Explicando melhor, o que se espera é eliminar as barreiras para uma melhor compreensão moral dos limites entre intenções e ações, ações e omissões, intenções e tratamentos médicos, entre o que é dito e realizado pelos médicos, e introduzir a vontade do paciente no processo de decisão médica.

Sobre essas decisões relacionadas ao fim da vida, é importante dizer que não são consideradas como atos de eutanásia, mas, sim, como medicina profissional normal. Por exemplo, iniciar ou continuar um tratamento que não preveja um efeito benéfico é considerado na Holanda como prática não-profissional. Nenhum médico é obrigado a iniciar um tratamento que é ineficaz ou que resulta somente no prolongamento do processo de morrer. Aliviar a dor e o sofrimento é considerado um dever médico, mesmo quando as intervenções implicam que a vida pode ser abreviada como consequência. A eutanásia é definida pelos holandeses como “a ação de intencionalmente abreviar a vida de um paciente feita por alguém, a pedido explícito deste”, logo esta definição não inclui as decisões médicas relacionadas com o final da vida e nem mesmo a ação de ativamente tirar a vida do paciente sem a sua solicitação explícita.

Com a existência dessas diretrizes para a prática do que, em outros países, mas não na Holanda, é considerado como eutanásia, o governo realizou uma pesquisa nacional e constatou que 25 mil pacientes anualmente buscavam em seus médicos a certeza de que receberiam assistência, caso seu sofrimento se tornasse insuportável. Cálculos aproximados indicam que cerca de 2300 mortes resultam, todos os anos, da prática desse tipo de eutanásia. Em quase todos os casos, uma vez dada essa garantia, os pedidos reiterados de eutanásia deixaram de ser feitos. A viabilidade da eutanásia trouxe alívio e bem-estar, sem que ela tivesse de ser praticada, porque o paciente perdeu o medo de ter a sua vida prolongada de forma dolorosa e angustiante.

Nos escritos de Pessini sobre a eutanásia na Holanda, ele nos mostra como a prática deste ato de tirar a vida humana tem uma ênfase no respeito pela autonomia do paciente ao destacar que:

Alguns pacientes não querem viver com sofrimento e declínio humano, mesmo na existência da possibilidade real de controle da dor. Eles desejam autonomamente decidir sobre como e quando morrer e almejam que seus parentes guardem uma imagem bonita deles quando ainda eram saudáveis. Eles desejam deixar de viver antes que a fase terminal se inicie e querem um médico para levar a cabo tal missão. (Pessini, 2004, p. 121)

Singer também destaca a importância do princípio do respeito pela autonomia em relação ao consentimento concreto dado pela pessoa que deseja morrer ao dizer que:

(...) devemos permitir que os agentes racionais vivam as suas vidas de acordo com suas próprias decisões autônomas, livres de coerção ou interferência; mas, se os agentes racionais optarem autonomamente por morrer, o respeito pela autonomia deve levar-nos a ajudá-los a pôr em prática a sua opção. (Singer, 1996, p. 204)

Sendo assim, quando a possível existência contínua do ser humano deixa de ser desejada e se torna apavorante, a vontade de morrer parece poder assumir o lugar do desejo normal de viver e ter justificativa para ser permitida para quem a deseja. Para atender a esse pedido, a Holanda criou as diretrizes para a prática da eutanásia acima já relatadas e pôde constatar que quando são seguidas de forma correta é raro um paciente que recebeu de dois médicos o diagnóstico de que sofre de uma patologia incurável ter sobrevivido gozando de boa saúde. Mas isso não impede que a legalização da eutanásia voluntária possa resultar na morte de pessoas que, de outro modo, teriam se recuperado de suas doenças e vivido por mais alguns anos. Porém, contra um número pequeno de mortes desnecessárias que possam ocorrer com a legalização da eutanásia, devemos lembrar da angústia e aflição vivida por um quantitativo elevado de pacientes que, de fato, estão em estado terminal sofrendo dores constantes, submetendo-se a tratamentos inválidos e ofensivos e, pior, vendo sua morte ser prolongada, caso a eutanásia não seja legalizada.

Mesmo sendo legalizada a prática da eutanásia na Holanda, existem argumentos deontológicos (referindo-se a abordagens principialistas; dever, obrigação moral, ação correta) contra e a favor da eutanásia voluntária ativa (EVA) e do suicídio medicamente¹⁹ assistido(SMA) no país, como nos mostra Pessini e Barchifontaine:

Argumentos contra a EVA e o SMA

a) A vida tem um valor intrínseco e dignidade. Ninguém tem permissão para terminá-la.

¹⁹ Neologismo usado pelos estudiosos de Bioética que não consta, ainda, no dicionário do Houaiss. Houaiss menciona o adjetivo “medical”, do qual seria possível, talvez, derivar o advérbio “medicamente”.

- b) Legalizar a eutanásia levará a um aumento do suicídio assistido a pedido da família. O suicídio assistido é proibido pelos princípios essenciais da prática médica.
- c) A fase final da vida deve ser experimentada. É imoral tirar a chance de ser enriquecido por suas lições.
- d) O sofrimento é dado por Deus e o ser humano não deve interferir.
- e) Critérios para exterminar os cidadãos devem ser excluídos das políticas públicas.
- f) Uma ideologia de morte nunca deve ser implementada como política pública.

Argumentos a favor da EVA e do SMA

- a) Em situações de degradação sem esperança, uma pessoa pode pedir ajuda ao morrer e ser ajudada (Igreja reformada holandesa).
- b) Uma decisão para terminar a vida pode ser responsável de um ponto de vista cristão, quando e se existir o sofrimento insuportável.
- c) Escolher a própria morte é um direito humano.
- d) Numa situação de sofrimento não é irresponsabilidade não usar meios que Deus deu para acelerar o final da vida.
- e) A EVA deve ser possível antes da fase terminal final e deve ser levada ao conhecimento de autoridades legais.
- f) A EVA e o SMA são direitos dos pacientes, justificados pelo princípio da autodeterminação.
- g) Abreviar a vida dos pacientes em situações incuráveis, sofrendo de forma intolerável, a pedido seu, é legalmente possível, se o final acontece indiretamente, ao se aumentar as doses de medicação para combater a dor. (Pessini & Barchifontaine, 1995, p. 304-305)

O argumento a favor da EVA e do SMA “*escolher a própria morte é um direito humano*” parece ser também defendido por Peter Singer quando nos mostra que uma das características fundamentais de um direito é o fato da pessoa poder abrir mão dos seus direitos sempre que se quiser. Sendo assim, ele afirma: “*Da mesma forma, dizer que tenho direito à vida não equivale a dizer que o meu médico estaria cometendo um erro se, a meu pedido, acabasse com ela. Ao fazer o pedido, abro mão do meu direito à vida*”. (Singer, 1996, p.205)

3.1.3. Eutanásia na Bélgica

Em maio de 2002, a Bélgica também promulgou sua lei da eutanásia definindo esta prática como um “ato, realizado por terceiros, que faz cessar intencionalmente a vida de uma pessoa a seu pedido”. Conforme esta lei, o médico que executa a eutanásia não está praticando um ato ilegal quando está assegurado de que o paciente é maior de idade, capaz e consciente no momento de apresentar seu pedido, e que esteja sob sofrimento físico ou psíquico constante e insuportável, que não possa ser acalmado, causado por um acidente ou doença incurável.

Para realizar a eutanásia voluntária na Bélgica, o médico deve cumprir com as seguintes etapas:

- a) Informar o paciente sobre seu estado de saúde e sua expectativa de vida, discutir com o paciente seu pedido de eutanásia e as medidas terapêuticas que ainda possam ser consideradas, bem como a disponibilidade e as conseqüências dos cuidados paliativos;
- b) Ter determinado a natureza persistente do sofrimento físico ou mental do paciente, bem como o desejo reiterado deste. Com esse objetivo, o médico deverá realizar várias entrevistas com o paciente, espaçadas por um intervalo razoável, levando em conta a evolução da condição do paciente;
- c) Consultar outro médico com relação à natureza grave e incurável da condição, especificando a razão para a consulta. O médico consultado deverá estudar o histórico, examinar o paciente e determinar a natureza persistente, insuportável e não minorável do sofrimento físico ou mental do paciente. Depois disso, ele deverá escrever um relatório sobre o que descobriu. O médico consultado tem de ser independente tanto do paciente como do médico encarregado do tratamento, bem como competente no tocante à condição patológica do paciente. O médico encarregado do tratamento deverá informar o paciente dos resultados dessa consulta;
- d) Se tiver envolvida uma equipe de tratamento, o médico encarregado do tratamento deverá discutir o pedido do paciente com a equipe ou com alguns de seus membros;
- e) Se for desejo do paciente, o médico encarregado do tratamento deverá discutir o pedido do paciente com as pessoas próximas deste que ele tenha designado;
- f) Determinar que o paciente teve a oportunidade de discutir seu pedido com essas pessoas.” (Pessini, 2004, p. 125)

Além destas etapas que o médico deve cumprir é importante dizer que o paciente também precisa deixar registrado por escrito uma autorização para a prática da eutanásia. Pela nova legislação, cada cidadão belga poderá assinar uma declaração antecipada, com validade de cinco anos, para autorizar um médico praticar nele próprio a eutanásia. Caso o paciente não possa escrever, ele deverá escolher um adulto para registrar o seu pedido.

Ao contrário da Holanda, que prevê uma injeção letal para o procedimento da eutanásia, a nova lei belga, além de não indicar a forma com a qual o médico poderá intencionalmente tirar a vida de seu paciente, também não permite a prática da eutanásia em menores de 18 anos.

3.2. Eutanásia involuntária

Singer considera involuntária a eutanásia em que a pessoa tem condições de consentir com a própria morte, mas não o faz, tanto porque não lhe perguntam se quer morrer quanto

porque perguntam, e ela opta por continuar vivendo. O mesmo autor afirma que “*os casos autênticos de eutanásia involuntária parecem ser muito raros*”.(Singer, 2006,p.189)

3.3. Eutanásia não-voluntária

Quando o ser humano não é capaz de compreender a escolha entre a vida e a morte, a eutanásia é chamada de não-voluntária. Chamamos de incapazes de fazer esta escolha os bebês que sofrem de doenças incuráveis ou com graves deficiências e as pessoas que, por motivo de acidente, doença ou velhice, já perderam para sempre a capacidade de compreender o problema em questão, sem que possam solicitar, como é o caso de bebês e mesmo de pessoas mentalmente debilitadas, ou tenham solicitado previamente ou recusado a eutanásia nessas circunstâncias.

Destacaremos dois casos de eutanásia não-voluntária praticada em bebês, a saber, o de Samuel Linares e de Zoe. O primeiro ocorreu em 1988, quando Samuel Linares, após ter engolido um pequeno objeto que ficou preso na sua traquéia, impedindo o fluxo do oxigênio para o cérebro, entrou em coma e precisava de respirador integral. Permaneceu durante oito meses neste estado. Percebendo as condições precárias de vida do bebê, o hospital planejava removê-lo para uma unidade de tratamento intensivo. Pouco antes da remoção ocorrer, os pais de Samuel foram visitá-lo no hospital. A mãe saiu do quarto enquanto o pai sacou de um revólver e pediu que a enfermeira se mantivesse afastada. Em seguida, desligou Samuel do respirador e embalou o bebê nos braços até que ele morresse. Ao certificar-se de que seu filho havia morrido, largou o revólver e rendeu-se à polícia. Foi acusado de assassinato, mas o júri recusou-se a considerar procedente a acusação de homicídio.

Já o segundo bebê, chamada Zoe, nasceu prematura de três semanas, teve de ser ressuscitada no nascimento, levada para a unidade de tratamento intensivo, posta em ventilação artificial e alimentação gástrica. Além disso, os médicos logo detectaram que Zoe tinha um distúrbio hereditário raro e muito sério, que não havia sido diagnosticado antes do nascimento, e que implicava uma constante degradação de sua pele, tanto externa como internamente. Qualquer contato com a superfície de sua pele poderia facilmente provocar grandes e dolorosas lesões, requerendo cuidado persistente para curá-las. Essa doença é incurável, e, apesar de a literatura conter fotos de crianças que sobreviveram três ou quatro anos, seus corpos se transformaram em uma massa de feridas, e a vida delas teve de ser tão restrita fisicamente que era impossível ter uma infância normal. O fato de Zoe ter sido

entubada ao nascer significava que era bem provável que isso já tivesse causado danos a sua traquéia, a qual estaria predisposta à infecção. E todos os meios invasivos necessários ao tratamento intensivo neonatal provavelmente causariam mais lesões internas ou externas à pele, dores associadas e riscos de infecção.

Depois de plena discussão entre a equipe neonatal e com os pais de Zoe, decidiu-se remover todas as formas de suporte artificial à vida, mas manter o equilíbrio de fluido e tentar a alimentação com mamadeira. Quando isso foi feito, Zoe foi capaz de respirar sem ventilação e foi removida para uma sala lateral, fora do centro de tratamento neonatal, onde seus pais poderiam permanecer com ela. Zoe morreu seis dias depois, provavelmente de uma infecção iniciada pelos danos causados pela entubação realizada no seu nascimento, que não foi tratada pelos médicos a pedido da família do bebê.

Ao analisarmos estes dois relatos perguntamos: qual bebê teve a melhor morte, Samuel ou Zoe? Sabemos que ambos não tiveram a chance de expor seus desejos a respeito de viver ou morrer, mas é possível imaginarmos as dores e o sofrimento que estes dois seres humanos sentiram. Diante dessas situações de dor e sofrimento provocadas por uma doença incurável ou por um acidente, é melhor esperar a morte chegar, em apenas seis dias, como fez a família de Zoe ou provocar uma morte instantânea com fez o pai de Samuel?

Outro caso recente de eutanásia não-voluntária chegou aos tribunais e à imprensa, a saber, o da jovem italiana Eluana Englaro, de 38 anos, que havia 17 anos estava em estado vegetativo devido ao acidente de trânsito que sofrera em 1992 e desde então vinha permanecendo em coma. Em novembro de 2008, seus pais obtiveram na Justiça, em última instância, uma autorização para deixar a filha morrer, após dez anos de luta judicial. A morte de Eluana aconteceu no dia 09 de fevereiro de 2009, após ter tido a alimentação e a hidratação suspensas. Este caso gerou diversas opiniões sobre a permissibilidade ou não da eutanásia entre os italianos e uma forte pressão da igreja católica, fazendo-nos refletir como a moderna tecnologia médica nos força a tomar decisões de vida e de morte. Ao mesmo tempo em que a evolução da tecnologia contribui para a cura de muitas doenças, ela também oferece recursos para o prolongamento da vida humana quando esta já não possui as mínimas condições para ser vivida. Pessini reconhece que há um lado positivo no desenvolvimento das novas tecnologias que salvam muitas vidas, mas não deixa de se preocupar com as destrezas tecnológicas que tornaram o processo de morrer mais longo e angustiante ao afirmar que:

Não se trata de cultivar uma postura contra a medicina tecnológica, o que seria uma ingenuidade. Questionamos sim a tecnolatria e o desafio emergente é refletir como o

binômio tecnologia-medicina relaciona-se com a mortalidade humana. (Pessini, 2007, p. 331)

A expressão tecnolatria usada por Pessini nos faz refletir sobre o uso exagerado dos equipamentos capazes de prolongar a vida desnecessariamente, ou seja, o prolongamento da morte é iniciado e muitas vezes mantido sem sequer se levar o moribundo ou os seus familiares a questionarem sobre sua vontade ou não de permanecer vivo. Sobre a evolução tecnológica na medicina²⁰, Valls apresenta uma reflexão sobre o fim da vida humana ao dizer que:

As pessoas morriam quando o coração parava de bater e elas exalavam o último suspiro. Às vezes já não estavam nem em condições de se alimentar, os parentes já não conseguiam cuidar delas e o médico da família declarava ter esgotado seus conhecimentos e recursos médicos. Hoje, a possibilidade de transplantes e o uso das UTIs, a medicina intensivista, portanto, com seus tubos e suas drogas, a implantação de marca-passos e a instalação de aparelhos de ventilação, entre outras coisas, produzem uma avalanche de desafios éticos que antes nem imaginávamos. (Valls, 2004, p. 140)

A existência de tantos recursos capazes de prolongar a vida e evitar as dores intensas causadas pelas doenças incuráveis faz com que vários médicos, religiosos, juristas sejam contra a permissibilidade moral da eutanásia. Mas diante de uma situação similar a de Eluana é possível defender o prolongamento da vida? O que mudou na vida Eluana nesses dezessete anos que ficou em estado vegetativo? Será que se ela soubesse que passaria por tal situação não teria solicitado a prática da eutanásia? Enquanto os médicos da paciente e autoridades que analisavam o caso preocupavam-se com a quantidade de vida da paciente permitindo o uso de todos os recursos possíveis para prolongar a vida de Eluana ao máximo, seu pai preferiu levar em consideração a sua dignidade e lutou até conseguir a permissão para a prática da eutanásia.

Assim como o pai de Eluana Englaro, Louis Repouille tinha um filho diagnosticado como incuravelmente retardado. Ele não saía da cama desde a infância e estava cego havia cinco anos, não andava, não falava, ou seja, era um ser humano incapaz de fazer qualquer coisa. Diante deste fato, Repouille teve a coragem de matar seu próprio filho dando-lhe clorofórmio. Casos como estes nos fazem pensar se o ato de tirar a vida de um ser humano

²⁰ Ao ler esta citação de Valls, meu orientador faz o seguinte comentário: “O progresso da medicina traz *uma avalanche de desafios éticos*, o que faz parecer que traz pouca ou mesmo só uma “marolinha” de bem-estar e felicidade para o homem!” Cabe ressaltar que, neste ponto não posso concordar com sua afirmativa, porque vejo a visão positiva de Valls ao se preocupar com a utilização de técnicas para prolongar uma vida que já não possui nenhuma chance de ser vivida.

que possui lesões cerebrais tão profundas a ponto de não sofrer foi realmente cometido para beneficiá-lo ou para acabar com o sofrimento da família. Cuidar de pessoas em estado comatoso envolve um peso enorme e inútil para a família e um desperdício dos recursos médicos que poderiam salvar a vida de pessoas com condições de superar uma doença²¹. Mas, mesmo assim, é possível justificar o fim da vida de Eluana e do filho de Repouille mesmo que não tenham tido a oportunidade de fazer a escolha entre o viver e o morrer.

Singer afirma que matar bebês não pode ser comparado com matar seres humanos normais, isto é, aqueles dotados de racionalidade, autonomia e consciência de si. Segundo ele *“nenhum bebê -deficiente ou não²² – tem um direito à vida tão forte quanto o dos seres capazes de se ver como entidades distintas que existem no tempo”*. (Singer, 1996, p. 192). Acredito que Singer foi muito radical ao generalizar sua opinião a respeito do ato de matar bebês deficientes ou não. Talvez fosse mais pertinente deixar claro em quais circunstâncias a vida de um bebê deve ser interrompida, como, por exemplo, os casos dos bebês anencéfalos.

A situação vivida por Eluana Englaro se repete com muitas pessoas acidentadas que tem o cérebro comprometido sem qualquer chance de recuperação, e por conta dos avanços tecnológicos na medicina podem sobreviver em estado vegetativo por muito tempo. Provavelmente, essas pessoas não terão mais a chance de viver como antes e, com a ajuda de aparelhos, vivem como uma planta. Sendo assim, é melhor a prática da eutanásia ativa ou o prolongamento de uma vida vegetativa que pode levar anos até a chegada da morte? Lutar pela vida é um dever do médico, todavia é preciso saber avaliar que tipo de vida merece ser vivida, antes de submetê-la a tratamentos capazes de prolongar o sofrimento de um ser humano que não possui chances de reverter seu estado de saúde. Segundo Valls:

Técnicas e procedimentos que dão aos profissionais da saúde novos poderes de retardar ao máximo a hora da morte implicam obviamente um acréscimo de responsabilidade na grave questão de definir afinal quando então seria preciso desistir, aceitando o irreversível. (Valls, 2004, p.176)

3.4. Eutanásia ativa e passiva

²¹ Esta é uma abordagem consequencialista comum em Bioética. Contudo, a abordagem de Kant é oposta à mesma.

²² É por posições radicais como essa que Peter Singer encontra muita resistência não só em meios acadêmicos, mas também entre leitores comuns. Suas idéias a esse respeito são veementemente rejeitadas num país como a Alemanha, que no passado recente lançou mão de prática de eugenia de bebês, de deficientes mentais e homossexuais.

Existem duas formas distintas de praticar os três tipos de eutanásia (voluntária, não-voluntária e involuntária), a saber, ativa ou passivamente.

A eutanásia ativa, também chamada de positiva ou direta, é aquela em que uma ação médica põe fim à vida de uma pessoa enferma, por um pedido do paciente ou a sua revelia. Já a eutanásia passiva ou negativa não consiste numa ação médica, mas na omissão, isto é, na não aplicação ou desconexão de um respirador num paciente terminal sem esperanças de vida. Para analisar se existe ou não diferença sob o aspecto moral entre a eutanásia ativa e a eutanásia passiva, ou seja, entre o matar e o deixar morrer, relataremos uma situação vivida pelo médico australiano Dr. Gustav Nossal:

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 trabalham a um acordo informal sobre este 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 o 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 urinária seis meses depois. (Singer, 2006, p.217 e 218)

Após a omissão deliberada pelos médicos com o apoio da família a senhora acabou morrendo. Sabendo que a morte dessa paciente aconteceria, não teria sido mais respeitoso aplicar uma injeção capaz de provocar uma morte rápida e serena ao invés de prolongar o fim da vida por mais seis meses? Por que matar aplicando uma injeção é considerado um crime e deixar morrer não ministrando antibiótico é tido como um ato piedoso? Talvez seja porque o médico que se recusa a dar medicamento não mata o moribundo, mas apenas permite que ele morra. Daí surge a questão: por que matar é errado e deixar morrer não é? Para H. Kuhse uma das razões mais plausíveis é que um agente que mata causa a morte, enquanto que um agente que deixa morrer permite apenas que a natureza siga o seu caminho. Mas ao falar especificamente sobre a eutanásia, a mesma autora afirma que a situação torna-se diferente porque a morte é do interesse da pessoa e assim apresenta sua justificativa:

Um agente que mata, ou um agente que deixa morrer, não está a fazer mal mas a beneficiar a pessoa a quem a vida pertence. Isto levou autores desta área a sugerir

que se somos, de fato, mais responsáveis pelas nossas ações do que pelas nossas omissões, então A que mata C no contexto da eutanásia estará, *ceteris paribus*, agindo moralmente melhor do que B que deixa C morrer - uma vez que A beneficia positivamente C, enquanto B apenas deixa que benefícios sucedam a C.

Singer afirma que:

Permitir que alguém morra- o que às vezes se chama de “eutanásia passiva” - já é aceito como um procedimento humanitário e apropriado em certos casos. Se não existe nenhuma diferença moral intrínseca entre matar alguém e permitir que alguém morra, a eutanásia ativa também deveria ser aceita como humanitária e apropriada, em determinadas circunstâncias. (Singer, 2006, p.219)

Mas, na nossa realidade, a eutanásia passiva é bem mais aceita do que a eutanásia ativa, mesmo as pessoas tendo a consciência de que ela pode prolongar ainda mais o sofrimento do ser humano até o momento de sua morte. Sabendo que a morte acontecerá a qualquer custo é justo deixar morrer vagarosamente sem saber quantos dias de sofrimentos, dores e angústias o doente passará? Refletir sobre o tempo que uma pessoa pode levar para morrer quando é omitido o tratamento envolve o respeito pela dignidade da mesma, porque as formas passivas de finalizar a vida podem resultar numa morte prolongada. Para que este tipo de morte não aconteça é preciso pensar sobre a permissibilidade moral da eutanásia ativa defendida por mim e pelos autores citados acima, objetivando respeitar a autonomia do sujeito, evitar um sofrimento inútil e desnecessariamente prolongado.

3.5. Distanásia

Enquanto na eutanásia passiva são suspensos tratamentos terapêuticos e medicamentos para “deixar a pessoa morrer” de acordo com a natureza, na distanásia (morte adiada, distanciada) faz-se justamente o contrário, ou seja, prolonga-se artificialmente a vida. Também chamada de “encarniçamento terapêutico”, procura protelar ao máximo, custe o que custar, a morte biológica de um ser humano. Segundo Pessini:

A distanásia é uma ação, intervenção ou um procedimento médico que não atinge o objetivo de beneficiar a pessoa em fase terminal e que prolonga inútil e sofridamente o processo de morrer, procurando distanciar a morte. (Pessini, 2007,p.331)

Para os profissionais da saúde que defendem este tipo de morte, o importante é lutar até o último momento pela vida humana. Tancredo Neves teve sua vida, ou, melhor dizendo, sua morte, arrastada por 34 dias nos hospitais de Brasília e São Paulo, onde passou por sete cirurgias, esteve mantido sob sedativos e com o auxílio de máquinas substituindo os pulmões e os rins. Todos os recursos e medicamentos foram usados para evitar a morte de Tancredo, porém esses dias de sofrimento e angústia terminaram sem o resultado esperado pelos médicos, familiares, políticos e sociedade brasileira²³. Após um ano de sua morte, houve um julgamento ético no Conselho Regional de Medicina do Distrito Federal para que os responsáveis pelas sete cirurgias efetuadas prestassem seus depoimentos.

Até que ponto o médico deve utilizar os aparelhos tecnológicos capazes de prolongar a vida? Que sentido tem fazer da fase terminal de um ser humano uma luta a todo custo contra a morte? Onde fica o respeito pela dignidade desses doentes?

Para refletirmos sobre tais questionamentos analisaremos três paradigmas de medicina propostos por Callahan, a saber, o científico-tecnológico, o comercial-empresarial e o da benignidade humanitária e solidária. O primeiro paradigma nos mostra que, por meio dos avanços tecnológicos na medicina, foi possível curar doenças que até então eram consideradas letais e, em decorrência disso, muitos médicos passaram a tratar a morte como uma inimiga a ser vencida ou uma presença incômoda a ser escondida. Sendo assim, o prolongamento indefinido dos sinais vitais é justificado, dentro dessa perspectiva, como o valor absoluto que se atribui à vida humana. O paradigma comercial-empresarial diz respeito ao estilo de medicina em que o médico atua em empresas hospitalares de acordo com as condições econômicas do paciente, pois é esse o critério determinante para sua admissão como paciente numa UTI e do tratamento a ser utilizado. Logo, o que está em jogo neste paradigma talvez não seja a vida humana, e, sim, o poder aquisitivo do cliente, porque a distanásia só é válida na medida em que gera lucro para a empresa hospitalar e os profissionais nela envolvidos. Já o paradigma da benignidade humanitária e solidária reconhece os benefícios da tecnologia e da ciência e a necessidade de uma administração competente dos serviços de saúde. Essa perspectiva procura promover nas suas práticas junto ao paciente terminal a ortotonásia, ou

²³ Meu orientador afirma que isso só pode ser dito retrospectivamente e que não parece justo criticar os médicos quando eles fazem uso de tudo de que dispõem e em que acreditam, para salvar a vida de uma pessoa, principalmente de uma personalidade em que a sociedade depositava tanta esperança. Também, neste ponto, não concordo com a opinião dele, porque acredito que se Tancredo tivesse tido a oportunidade de ouvir os médicos sobre o seu estado real de saúde, isto é, a gravidade da sua doença e as várias cirurgias pelas quais deveria passar, provavelmente, por ser um homem culto e conhecedor dos limites do seu próprio corpo teria renegado tais procedimentos adotados para tentar salvá-lo.

seja, a morte digna e humana, pois tende a optar por um meio-termo: nem matar, nem prolongar exageradamente o processo de morrer, mas procurar uma morte sem dor.

Após a exposição destes paradigmas de medicina associados à distanásia consideramos ser possível mostrar com base no modelo comercial-empresarial que alguns médicos podem prolongar a vida dos pacientes terminais usando equipamentos sofisticados com a finalidade de lucrar, sem levar em consideração a fragilidade e a dignidade do doente e da sua família. E, infelizmente, assim como as instituições privadas, as grandes instituições públicas de saúde tem feito uso deste modelo com bastante frequência. Segundo Pessini, *o médico empresário defensor do modelo comercial-empresarial está em franca expansão na área da saúde*, o que nos faz temer ainda mais o aumento da prática da distanásia que considero um ato muito mais agressivo do que a eutanásia ativa, porque conserva a vida mesmo tendo a certeza de que a cura não é mais possível, prolongando, assim, a agonia e sofrimento, adiando uma morte inevitável.

Este tipo morte não oferece condições de escolha ao paciente, pois, normalmente, a luta pela vida por parte dos médicos é incansável, como foi feito com Tancredo Neves. Adia-se a morte sem pensar no sofrimento do doente e deixando sempre uma esperança para seus familiares e amigos. Por que a medicina usa as tecnologias de forma excessiva em pacientes terminais lutando para afastá-los da morte indefinidamente? A morte acaba chegando e vencendo, sendo assim, não é melhor optar pelo não uso desta prática? Relembrando o exemplo de Vincent, relatado nas páginas anteriores deste capítulo, vimos que ele tinha consciência do uso de equipamentos para prolongar sua vida, por isso pedia não só à mãe, como também aos médicos e autoridades do seu país que o deixassem morrer. Acredito que muitas pessoas que passaram por este momento de prolongamento da vida, assim como Vincent, fariam a mesma escolha, a saber, a prática da eutanásia ativa. A vontade de pôr fim à sua própria vida era tão consciente que, mesmo recebendo todos os carinhos e cuidados de sua mãe, não desejava mais viver.

A valorização da tecnologia no campo da medicina permite cada vez mais a aplicação da distanásia pelos médicos que a defendem. Para evitar que este ato aconteça, é preciso lembrar que somos seres portadores da racionalidade e que, através dela, construímos pacificamente uma convivência com a natureza e o mundo científico. Desse modo, não podemos permitir o uso de tratamentos fúteis, ou seja, daqueles que não conseguem manter ou restaurar a vida, garantir o bem-estar, trazer à consciência ou aliviar o sofrimento da pessoa, com o propósito de prolongar não a vida, mas sim, a nossa própria morte.

Segundo Pessini,

A não consideração da morte como uma dimensão da existência humana e do conseqüente desafio de lidar com ela como um dos objetivos da medicina faz com que se introduzam tratamentos agressivos que somente prolongarão o processo de morrer. Estamos em uma típica situação “distanásica”, uma área crítica em termos de investimentos terapêuticos e de necessidade de discernir eticamente a partir dos dados científicos e dos valores humanos a fim de saber se o tratamento beneficia o paciente. Se beneficia, deve ser utilizado, caso contrário, é fútil e inútil e em hipótese nenhuma deve ser aplicado. (Pessini, 2001, p. 65)

A vida humana não deve ser manipulada pela medicina como se fosse somente uma máquina biológica, visto que essa atitude pode conduzir a uma hiperutilização das Unidades de Tratamento Intensivo, para cuidarem, em grande maioria, de pacientes terminais. Tais pessoas não se beneficiarão da concentração de tecnologia médica nestas unidades, e muitas delas não aprovariam procedimentos que limitassem sua liberdade e sua dignidade, se estivessem em condição de escolher.

3.6. Mistanásia

Também chamada de morte infeliz, a mistanásia ultrapassa o contexto médico hospitalar e nos faz pensar nas mortes provocadas de formas lentas e sutis, por sistemas e estruturas, a saber, a morte do empobrecido e do faminto que normalmente acontece por falta de condições mínimas para sobreviver. É resultante de um conjunto de fatores geográficos, sociais, políticos, econômicos que se juntam para espalhar pelo nosso continente a morte miserável e precoce de crianças, jovens e adultos.

Pessini focaliza três situações na grande categoria de mistanásia:

Primeiro, a grande massa de doentes e deficientes que, por motivos políticos, sociais e econômicos, não chega a ser paciente, que não consegue ingressar efetivamente no sistema de atendimento médico; segundo, os doentes que conseguem ser pacientes para, em seguida, se tornar vítimas de erro médico; e terceiro, os pacientes que acabam sendo vítimas de má prática por motivos econômicos, científicos ou sociopolíticos. (Pessini, 2004, p. 210)

Estes tipos de morte precoce não entram na classificação de eutanásia, porém apresentam um grande problema social porque acontecem devido à omissão, a injustiça, e também pela falta de solidariedade humana. Muitos doentes morrem nos quartos escuros e

apertados das favelas ou embaixo das pontes das grandes cidades por falta de recursos financeiros e atendimento de qualidade no serviço de saúde pública; outros morrem porque o médico deixa de diagnosticar em tempo uma doença que poderia ter sido tratada e curada por não ter investido na sua formação continuada ou por efetuar qualquer procedimento sem o esclarecimento e o consentimento prévios dos pacientes, só porque é crônico ou terminal. Sendo assim, por que grande parte da população é tão firme quando afirma ser contra a eutanásia e não se preocupa com a morte fora e antes do tempo de tantas crianças, jovens e adultos que, ao contrário daqueles que são favoráveis à prática da eutanásia voluntária, não solicitaram o término de suas vidas?

3.7. Ortotanásia

Conceituada como a arte de morrer bem, sem ser vítima de mistanásia, por um lado, ou de distanásia, por outro, e sem recorrer à eutanásia, a ortotanásia é a antítese de toda tortura, de toda morte violenta em que o ser humano é roubado não somente de sua vida, mas também de sua dignidade.

Pessini nos diz que:

A ortotanásia permite ao doente que já entrou na fase final e àqueles que o cercam enfrentar a morte com certa tranquilidade, porque, nessa perspectiva, a morte não é uma doença a curar, mas sim algo que faz parte da vida. Uma vez aceito esse fato que a cultura ocidental moderna tende a esconder e a negar, abre-se a possibilidade de trabalhar com as pessoas a distinção entre o curar e o cuidar, entre manter a vida quando isso é o procedimento correto e permitir que a pessoa morra quando sua hora chegou. (Pessini, 2004, p. 225)

Ao compreender o conceito de ortotanásia, o doente que tem sua vida ameaçada de forma grave ou que já entrou numa fase irreversível e também seus familiares e amigos passam a enfrentar a morte com certa tranquilidade, porque, nesta perspectiva, a morte não é uma doença a curar, e sim uma parte do ciclo da vida.

Para praticar a ortotanásia deve-se levar em conta o consentimento dado pelo doente, que se reflete no respeito em saber a realidade de sua situação, decidir sobre o seu tratamento em colaboração com os profissionais da saúde, não ser abandonado pela família, pelos amigos e pelo médico, e de não ser tratado como um mero objeto, cuja vida pode ser encurtada ou prolongada segundo as ordens da família ou da equipe médica. Neste tipo de morte evidencia-se o respeito pela autonomia do doente crônico ou terminal que compreende ao direito de

saber e o direito de decidir; o direito de não ser abandonado; o direito a tratamento paliativo para amenizar seu sofrimento e sua dor; o direito de não ser tratado como mero objeto, cuja vida pode ser encurtada ou prolongada segundo as conveniências da família ou da equipe médica.

Assim sendo, a ortotanásia é para o doente morrer saudavelmente, cercado de amor e carinho, amando e sendo amado. E parece ter sido essa a escolha da menina britânica Hannah Jones, de 13 anos, que em novembro de 2008 conseguiu convencer os médicos do hospital Herefordshire Primary Care Trust, em Hereford, no oeste da Inglaterra, a atender ao seu pedido de morrer com dignidade. Para continuar a viver, a menina precisava transplantar o coração que sofreu graves danos na sequência de um tratamento a que foi submetida contra a leucemia de que padece. Ao saber que as hipóteses de sucesso da cirurgia eram remotas e que a medicação necessária para evitar uma possível rejeição do corpo ao novo órgão poderia favorecer o reaparecimento das complicações relacionadas com a antiga doença, Hannah solicitou aos médicos que a deixassem terminar seus dias em casa, na companhia da família sob os cuidados da mãe, enfermeira especializada em tratamentos intensivos. Após ser entrevistada por uma assistente social, ganhou o direito de morrer com dignidade tendo o apoio de seus pais, que respeitaram a sua vontade, quando relembrou de todos os sofrimentos enfrentados pela filha durante os 13 anos de sua existência. Aqui deixo a minha apreciação pela atitude desses pais que souberam respeitar a escolha de sua filha Hannah que aguarda de forma serena a sua própria morte.

Neste capítulo, concentramo-nos em expor e analisar casos relacionados ao ato de tirar a própria vida para suprir uma lacuna deixada por Kant que apresenta em sua exposição da Filosofia moral, um *déficit* de discussões de casos particulares, ou seja, de exemplos capazes de nos fazer refletir sobre a permissibilidade moral da eutanásia levando em conta as circunstâncias e particularidades em que se encontra a pessoa no momento em que pondera a possibilidade de praticar este ato. Após refletirmos sobre os relatos verídicos escritos neste capítulo, percebemos que em certos casos, como o de Ramon Sampedro e de Vincent Humbert é possível defender a permissibilidade moral da eutanásia ativa usando como justificativa o fato de dependerem constantemente de outra pessoa para continuar vivendo e o cansaço de viver uma vida sem sentido que pode ocasionar ferimentos, dores e sofrimentos ao próprio corpo durante anos, em virtude das limitações causadas pela enfermidade que possuem. Será que não faríamos o mesmo se estivéssemos no lugar de Sampedro e de Vincent?

4. ARGUMENTOS KANTIANOS CONTRA A PERMISSIBILIDADE MORAL DO SUICÍDIO

Tendo por base o artigo intitulado **Sobre a Proibição Kantiana do Suicídio**, de Wittwer procederemos a uma exposição e análise de sete argumentos kantianos contrários à permissibilidade moral do suicídio e elencados pelo autor do artigo em questão, visando à sua aplicação ao caso da eutanásia.

Antes de expor e analisar tais argumentos é necessário assinalar que há uma certa dificuldade em definir o conceito de suicídio. Kant define o suicídio como sendo a intenção de destruir-se a si mesmo, isto é, como consistindo num autoassassinato. Desse modo, ele exclui casos em que alguém acaba provocando a própria morte, mas não teve a intenção disso, como, por exemplo, quando alguém se mata por engano bebendo uma garrafa cheia de veneno, achando que ela contivesse apenas água potável. Analogamente, casos de morte por falta de moderação por parte da pessoa, por exemplo, no uso, ou antes, no abuso de alimentos ou de álcool, também não são considerados como suicídio, pois que está presente na pessoa o desejo de continuar vivendo, ainda que em condições de saúde não recomendadas. A morte de Jesus Cristo também não é considerada por Kant como suicídio, porque Ele deixou de executar ações que teriam sido necessárias à preservação de sua própria vida, ou seja, ele deu a morte a si mesmo, indiretamente, por meio da omissão de tais ações. (Tendo por base a

avaliação kantiana sobre a morte de Jesus Cristo, será que poderíamos afirmar que Kant seria a favor da eutanásia passiva, que consiste na omissão de tratamentos para prolongar uma vida de um doente terminal com o devido consentimento do paciente e do médico?). Isso posto, podemos dizer que, para Kant, duas condições tem de estar satisfeitas para se falar em suicídio, a saber, a morte tem de ter sido produzida **intencionalmente** e tem de ser o **resultado imediato** de um ato da própria pessoa concernida.

A partir deste ponto, Wittwer inicia a apresentação dos argumentos expostos por Kant para a proibição moral estrita do suicídio, sendo eles:

- (1) Quem se considera autorizado a tirar a própria vida não poderá ser intimidado diante de **crime algum**, já que, sem hesitar, ele poderá sempre se furtar da penalidade que o ameaça. Por isso, o suicídio tem de ser moralmente condenado, para que se mantenha o temor diante da pena ligada ao crime.
- (2) O suicídio é moralmente reprovável porque o suicida toma a si mesmo **como uma coisa** e, com isso, destrói nele mesmo a pessoa em sentido moral. Dito de outro modo: é inadmissível dispor da própria vida (VE, Refl. 6081). Na terminologia da ética crítica, isso significa: Ninguém tem o direito de usar a si mesmo como um simples meio para preservar-se de males que o ameaçam (*Fundamentação da Metafísica dos Costumes*).
- (3) Reside no suicídio uma **auto-contradição da liberdade humana** (VE, Refl. 6081).
- (4) A permissibilidade do suicídio não pode ser pensada sem contradição como **lei da natureza** ou como **lei** (*Fundamentação da Metafísica dos Costumes e Crítica da Razão Prática*). Esse argumento está estreitamente conectado ao argumento anterior.
- (5) Quem se suicida **aniquila a moralidade na sua própria pessoa**; mas já que a moralidade é um fim em si mesma, o suicídio não pode ser permitido (*Metafísica dos Costumes*).
- (6) Não pode haver **nenhuma autorização a se furtar a toda obrigação** (*Metafísica dos Costumes*). É evidente a ligação substancial desse argumento com o argumento (5).
- (7) O homem, respectivamente, a vida do homem é uma **propriedade de Deus**. Por isso, ele não pode dispor livremente de sua vida. Para elucidar seu argumento, Kant se serve de uma metáfora sempre recorrente na literatura e proveniente do domínio militar: Cada homem foi **colocado em seu posto** por Deus e não pode abandoná-lo sem instrução expressa de seu Comandante-em-chefe.²⁴

O primeiro argumento exposto por Kant contra o suicídio está relacionado à condenação moral do ato de tirar a própria vida, porque, para ele, havendo a permissibilidade do mesmo, conseqüentemente, não existirá temor diante das penas ligadas ao crime. Sobre este argumento, Wittwer afirma que Kant admite que o estar disposto a abandonar a vida teria conseqüências que seriam intoleráveis para a comunidade. Sendo assim, este argumento foi

²⁴ Sobre a Proibição Kantiana do Suicídio- “Über Kants Verbot der Selbsttötung”, Kant-Studien, Walter de Gruyter, Berlim, v. 92, n.92, PP.180^a 209, 2001. (Tradução Prof. Dr. Julio Esteves)

criado com base no pensamento de que decisões morais dependem da penalidade ou da recompensa a serem esperadas com a realização do ato.

A partir daí, Wittwer apresenta o seu contra-argumento, alegando que Kant ainda estava distante da sua fundamentação crítica da filosofia moral, que só admite levar em consideração princípios racionais puros. Wittwer faz uso da filosofia prática crítica kantiana para tomá-la como base e dizer que nenhuma ética racional em geral pode ser fundada sobre semelhantes ponderações acerca de recompensas ou penalidades, já que as últimas jamais podem conduzir a algo além de meras regras prudenciais. Isso porque, se estiver visando somente à penalidade ligada a um ato, não é possível obter princípios universais a respeito da permissão ou proibição de determinados modos de agir. Além disso, essas reflexões sobre a possibilidade de penalização não dizem absolutamente respeito à moral em sentido kantiano, porque elas só levam em consideração as conseqüências de uma ação para o seu agente, a saber, sua recompensa ou penalidade.

E, como sabemos, na concepção kantiana, o valor moral de um ato não pode estar na dependência das conseqüências, mas unicamente nas máximas ou nos princípios que presidem as ações de uma boa vontade, tal como aprendemos já na primeira seção da *Fundamentação*:

A boa vontade não é boa por aquilo que promove ou realiza, pela aptidão para alcançar qualquer finalidade proposta, mas tão somente pelo querer, isto é, em si mesma, e, considerada em si mesma, deve ser avaliada em grau muito mais alto do que tudo o que por seu intermédio possa ser alcançado em proveito de qualquer inclinação, ou mesmo, se se quiser, da soma de todas as inclinações. (Kant. Trad. Quintela, 1974, p.204)

Partindo do pressuposto da filosofia prática de Kant, Wittwer afirma que a questão da penalização se torna irrelevante para a avaliação do suicídio. Ele considera aquele primeiro argumento aduzido por Kant como dotado de pouco poder de convencimento e alega que o mesmo está mais relacionado às conseqüências reprováveis que resultariam do estar disposto ao suicídio do que ao suicídio propriamente dito. Wittwer também deixa claro que o próprio Kant acabou abandonando este argumento.

Seguindo a mesma concepção de Wittwer, não consideramos válido o primeiro argumento kantiano contra o suicídio porque ele está relacionado à teoria utilitarista, que é criticada por Kant quando afirma que o valor moral de um ato depende da lei moral, não de quaisquer conseqüências, isto é, *é a própria lei moral que exige de nós que persigamos*

*aqueles fins que também são deveres, e o valor deles é derivado inteiramente da lei, que os institui como obrigatórios.*²⁵

Examinando as críticas feitas por Wittwer em sua rejeição ao primeiro argumento kantiano, Julio Esteves sustenta que aquele coloca peso demais nas formulações ligadas às conseqüências, seja para o agente, seja para a comunidade, que, de fato, segundo as próprias exigências da filosofia crítica, tornariam o argumento inadequado para uma legislação moral e válido, no máximo, para a legislação jurídica, que aqui não nos interessa. Esteves procura dar uma interpretação diferente do argumento em questão pondo-o em estreita conexão com a seguinte passagem dos *Tagebücher* (1984, p. 187), de Wittgenstein, citada pelo próprio Wittwer: “*Se o suicídio é permitido, então tudo é permitido. Se há algo não permitido, então o suicídio não é permitido... pois o suicídio é, por assim dizer, o pecado elementar*”. Desse modo, haveria algo de elementar, ou seja, de fundamental, que constituiria a razão da não-permissibilidade moral do suicídio. Reconstruindo o argumento de Kant e de Wittgenstein, poderíamos dizer que, se estar vivo é uma condição da vigência da moralidade, já que, uma vez morto, pode ser que cesse essa vigência, então a lei moral não pode permitir que um agente retire sua própria vida, porque, do contrário, a lei moral estaria permitindo que o sujeito se evadisse a qualquer momento das obrigações morais em geral. Ou seja, a vida é uma condição fundamental para a vigência da lei moral, e, por isso, a lei moral não pode permitir que o agente possa ter por máxima o abandonar a vida, i.e. o desobrigar-se da lei a qualquer momento que lhe aprouver. Como diz Kant, para alguém que tem essa máxima, “*estarão abertas as portas para todos os vícios*”, onde o vício fundamental seria o julgar poder considerar-se a qualquer momento como livre de obrigações morais em geral. Em suma, no fundo, o que estaria em questão nesse primeiro argumento, é que a legislação moral entraria em **contradição** consigo mesma, se permitisse que um agente abandonasse a vida, ou seja, abandonasse essa mesma legislação, a qualquer momento em que o quisesse.

Posso até concordar com meu orientador quando diz que Wittwer coloca peso demais nas formulações ligadas às conseqüências, seja para o agente, seja para a comunidade, que, de fato, tornariam o argumento inadequado para uma legislação moral. Mas quando ele diz que o estar vivo é uma condição da vigência da moralidade, já que, uma vez morto, pode ser que cesse essa vigência, e conclui daí que a lei moral não pode permitir que um indivíduo retire sua própria vida, porque do contrário, a lei moral estaria permitindo que o sujeito se evadisse a qualquer momento das obrigações morais em geral- eu gostaria de apresentar um argumento

²⁵ Walker, R. **Kant**. P.14, 1999.

contrário à sua conclusão. Pois, em determinadas circunstâncias, o fato de estar vivo não significa que o indivíduo continuará tendo a oportunidade de cumprir com suas obrigações morais. Além disso, vimos no capítulo anterior que nos países onde a eutanásia ativa é permitida, a prática deste ato de retirar a própria vida com o consentimento do indivíduo não é exorbitante a ponto de pôr fim à existência humana. Mesmo havendo a permissibilidade moral para a eutanásia ativa, provavelmente muitas vidas ainda ficarão para cumprir com as obrigações morais. Se a vida é uma condição para a vigência da lei moral e uma pessoa portadora de uma doença terminal ou totalmente dependente tem a consciência de que não há possibilidades de viver moralmente, porque ela não pode tirar sua própria vida? É melhor viver não tendo chance de cumprir com as obrigações morais em virtude de doenças, sofrimentos constantes e dependência de outros do que ter o direito de tirar a própria vida? Esteves afirma que esse é um bom argumento e encontra apoio textual no próprio Kant. Porém, ele acredita que seu âmbito de validade se circunscreve a casos de vida vegetativa ou de sofrimento acompanhado de dor extrema, logo o ato de Ramon Sampedro não poderia ser justificado tendo por base esse argumento. Pergunto-me até que ponto é correto afirmar que Sampedro tinha condições de exercer uma vida moral se já estava nítido o seu cansaço de viver na total dependência dos outros por quase trinta anos tendo apenas um movimento mínimo na boca. Será que estas quase três décadas de tetraplegia vivida por ele não foram suficientes para demonstrar seu comportamento moral?

Podemos passar agora para o exame do segundo argumento apresentado por Kant contra o suicídio, o qual, pelo menos na interpretação de Wittwer, está essencialmente fundado na seguinte fórmula do Imperativo categórico: *“Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio.”* (FMC. p. 229). Interpretando Kant, Wittwer afirma que quem comete o ato de tirar a própria vida dispõe sobre si como se fosse uma coisa, ou seja, um meio, por exemplo, para se livrar dos malefícios que o ameaçam, ou seja, quem mata a si mesmo faz algo que não lhe é lícito, já que trata a si mesmo como se fora uma coisa.

Para examinar este segundo argumento de Kant, Wittwer faz uso da seguinte expressão retirada do livro *Lição sobre Ética*:

Aquilo sobre o qual o homem pode dispor só pode ser uma coisa. Mas o homem não é uma coisa. Coisa é como gado. Por conseguinte, o homem se rebaixa ao valor do gado, quando dispõe sobre si mesmo. (164)... O homem não pode dispor de si mesmo, porque ele não é uma coisa. O homem não é propriedade de si mesmo. Isso

é uma contradição. Pois, na medida em que ele é uma pessoa, ele é um sujeito que pode ter propriedade sobre outras coisas. Mas, caso fosse ele uma propriedade de si mesmo, então ele seria uma coisa sobre a qual ele poderia ter propriedade. Contudo, ele é uma pessoa, que não é uma propriedade, por conseguinte, não pode ser uma coisa, sobre a qual pudesse ter propriedade, pois é impossível ser coisa e pessoa ao mesmo tempo, ser propriedade e proprietário ao mesmo tempo. (178 e segs.)

Na verdade, Wittwer utiliza esta expressão para refletir sobre a não-permissibilidade moral do suicídio, e afirma que o suicida, que, através de seu ato, supostamente se rebaixa ao valor do gado e, portanto, renuncia à sua personalidade moral, é, entretanto, ao mesmo tempo, o sujeito da ação, e, por conseguinte, é pessoa. Logo, o suicida parece ser ao mesmo tempo pessoa e coisa, o que é considerado por Kant como sendo um problema.

E para falar sobre este problema, que só se coloca quando o dispor sobre si mesmo é concebido em estreita analogia com o dispor sobre as coisas externas, a saber, quando um objeto externo a um sujeito se contrapõe ao mesmo, sendo então incluído pelo sujeito na efetivação de seus fins, sem tratar esse objeto como um sujeito racional, Wittwer afirma que não existe esta possibilidade, quando se trata do suicídio, visto que quem pratica o ato de tirar a própria vida voluntariamente, **segue a sua vontade**. Desse modo, é impossível que o sujeito que se propõe o suicídio trate a si mesmo, ao mesmo tempo, como um objeto destituído de vontade. E Wittwer ainda acrescenta o seguinte:

Ora, se ninguém pode dispor sobre si mesmo como se pode dispor sobre coisas ou sobre outras pessoas, então simplesmente não se coloca o problema com o qual Kant está às voltas, e isso, mesmo nos quadros da filosofia kantiana! Pois o suicida age ele próprio, ele mata a **si mesmo**, para alcançar **o fim que ele próprio se propôs**, a saber, abandonar a vida. Por conseguinte, não faz nenhum sentido falar em tratar a si mesmo como um simples meio. (p.11)

Desse modo, Wittwer afirma que o argumento kantiano em questão perde o seu fundamento porque uma pessoa que mantém para consigo mesma uma relação reflexiva não pode dispor sobre si mesma como se fosse um meio, tal como dispõe sobre coisas ou até mesmo sobre outras pessoas. Por conseguinte, está excluído que um suicida possa tratar a si mesmo como coisa. Mas, para Julio Esteves este argumento de Wittwer não possui validade, porque, basta ler atentamente a passagem usada para excluir a validade do argumento kantiano, citada na página anterior, para perceber que a relação meio-fim não é sequer mencionada por Kant. Pelo contrário, quando Kant diz “... *é impossível ser coisa e pessoa ao mesmo tempo, ser propriedade e proprietário ao mesmo tempo*” ele está ocupado com a

distinção entre pessoas e coisas, entre o que pode ter propriedade e o que pode ser propriedade. Segundo Kant, ter propriedade ou ser proprietário é um atributo exclusivo de um determinado tipo de entidade, a saber, de um sujeito, ao passo que o ser propriedade é atributo de um outro tipo distinto de entidade, a saber, de uma coisa, em cuja categoria se incluem também os animais. Por isso, por razões conceituais, é impossível que um homem, que é um sujeito, seja propriedade de alguém, nem de Deus, o que mostra que esse argumento de Kant é totalmente laico, e nem mesmo de si próprio, porque, como diz Kant, isso envolve uma contradição. Pois, neste último caso, o homem teria de ser, ao mesmo tempo, proprietário e propriedade, pessoa e coisa. Ora, é verdade que, mais tarde, na *Fundamentação*, mais especificamente, no tratamento da fórmula da humanidade como um fim em si mesma, Kant vai dizer que só coisas, e não sujeitos, podem ser tratados como meios. Mas não é isso que está em questão na passagem usada por Wittwer, pois Kant trata da distinção entre sujeito e coisa sem fazer qualquer referência ao par de conceitos meio-fim. Logo podemos afirmar que a passagem é então erroneamente interpretada por Wittwer, o qual busca refutar Kant, mostrando que, no caso do suicídio, um sujeito ou vontade não pode estar tomando a si mesmo como um meio, porque a decisão de tirar a própria vida parte do próprio sujeito e da própria vontade, o que excluiria a transitividade presente nos casos de relação meio-fim.

Mais uma vez em contraposição à interpretação por Wittwer, Esteves argumenta que, na verdade, o que Kant quer dizer é que o par de conceitos proprietário-propriedade não se aplica à relação que um ser humano tem com a sua própria vida, com sua própria existência. E a pergunta pela permissibilidade moral do suicídio pode ser formulada nos seguintes termos: pode, ou seja, é moralmente lícito, um homem dispor de si mesmo, dispor de sua própria vida? Ora, o proprietário de uma coisa qualquer é justamente aquele que pode desfazer-se dela ou fazer com ela o que bem entender sempre que lhe aprouver. Desse modo, se for possível mostrar que um homem não mantém uma relação de propriedade com sua própria vida, com sua própria existência, então, por razões conceituais, ele não pode, ou seja, não lhe é lícito, dispor dela ao seu bel-prazer e cometer o suicídio. E, se for possível afirmar que o homem possui uma relação de propriedade com seu próprio corpo? A vida é um processo, uma sequência de eventos a qual o nosso corpo está submetido. Se esta sequência de eventos pela qual o meu próprio corpo passa por conta de ter sido invadido por uma doença incurável e degenerativa causando uma situação que, para mim, é ao extremo desconfortável e irreversível, sendo o corpo uma propriedade minha, não posso me dispor dele livremente? Será que nestas circunstâncias, o corpo não pode ser desapropriado de forma lícita?

Assim como Wittwer, não acreditamos que uma pessoa que comete o suicídio seja capaz de tratar a si própria como um mero meio, porque ela **mesma** faz a escolha de tirar a sua própria vida. Sendo assim, como ela poderia tratar-se como um simples meio? Pelo contrário, talvez por ter a certeza de que poderá se transformar, no futuro, em um mero meio desprovido das capacidades físicas, morais e intelectuais, em virtude de uma doença grave e incurável, um indivíduo pode vir a fazer uso da sua racionalidade e optar por suicidar-se antes que lhe faltem as condições de agir moralmente, podendo, assim, ser considerado meramente como um simples meio. Mas alguns críticos à permissibilidade da eutanásia suspeitam de que quem decide por tirar a sua própria vida de algum modo não está no seu juízo perfeito, ou seja, não é uma iniciativa que brota realmente de sua vontade, mas de alguma outra coisa nele, alguma outra coisa que escapa ao controle da sua vontade propriamente dita e dela se apodera. Ora, Kant tinha consciência desse problema e sugeriu que o critério para determinar se uma decisão provém realmente da minha vontade, e não de uma inclinação natural qualquer que “fala” através dela, a saber, que a máxima dessa vontade possa ser aceita na legislação universal. Sendo assim, um paciente terminal que sofre dores tão horríveis que só os que experimentam podem compreender não poderia usar o seu juízo perfeito para criar uma máxima capaz de justificar a eutanásia e o suicídio, pondo um fim ao sofrimento? Por que não podemos fazer uso da nossa racionalidade para escolher o momento de pôr fim à nossa própria vida? O caso de Ramon Sampedro relatado no capítulo anterior nos permite perceber que em momento algum ele demonstrava está fora do seu juízo perfeito, pelo contrário, era uma pessoa inteligente possuidora de capacidades moral e intelectual, mas em virtude da ausência total da capacidade física desistiu de continuar vivendo como tetraplégico e contou com ajuda de seus amigos para morrer. Para Julio Esteves, esta atitude de o poeta de tirar a própria vida continua sendo considerada difícil de justificar tomando por base a ética kantiana. Pois, para Kant, a diminuição da capacidade física que, neste caso, não implicou diminuição de capacidade intelectual, i. e. racional e moral, não poderia justificar o suicídio, porque ele estava justamente com toda a capacidade de fazer uso do seu entendimento. Em suma, segundo Kant, se você está de posse de seu juízo ou entendimento perfeito então pode fazer juízos válidos, inclusive juízos morais e, por isso mesmo, jamais poderá mostrar que é válido para si mesmo tirar a própria vida, já que se encontra perfeitamente capaz de exercer sua personalidade moral através dos juízos morais.

Mas o próprio Kant diz que:

O dever de buscar minha própria perfeição é o dever de desenvolver minhas capacidades, particularmente as capacidades moral e intelectual, mas também capacidades físicas, visto que sem elas eu não posso agir efetivamente. (Walker, p.12, 1999)

Ora, se para Kant é necessário desenvolver **também** a capacidade física para agir efetivamente, por que a atitude de Sampedro não pode ser justificada tomando como base a ética kantiana? Ele tinha toda a capacidade de fazer uso do seu entendimento, mas como o colocaria em prática efetivamente? O fato de o poeta ter convivido durante quase trinta anos com a ausência total da capacidade física não deve ser levada em conta para refletirmos sobre a permissibilidade moral da eutanásia diante de uma situação como esta?

Passemos agora para a consideração dos argumentos (3) e (4), que são tratados em conjunto por Wittwer, por visarem mostrar que há uma auto-contradição da liberdade humana no suicídio. Segundo Wittwer, contudo, essa “aparente auto-contradição da liberdade humana **só** se manifesta, **se** a liberdade sob a lei moral for pensada em analogia com as leis naturais” (p. 14). Ou seja, Wittwer está fazendo alusão à analogia estabelecida por Kant, na segunda seção da *Fundamentação*, entre a lei moral ou lei da causalidade pela liberdade, de um lado, e a lei da natureza ou da causalidade natural, de outro lado. Com efeito, Kant reformula o princípio de teste da possibilidade de universalização de máximas nos termos da admissibilidade das mesmas numa legislação da natureza, pondo-o, logo em seguida, em aplicação, ao examinar quatro exemplos de máximas, sendo a primeira, justamente, a máxima do suicídio. Aqui é conveniente citar a passagem em que Kant propõe a analogia.

Uma vez que a universalidade da lei, segundo a qual certos efeitos se produzem, constitui aquilo a que se chama propriamente **natureza** no sentido mais lato da palavra (quanto à forma), quer dizer, a existência das coisas, enquanto é determinada por leis universais, o imperativo universal do dever (*Pflicht*) poderia também exprimir-se assim: **Age como se a máxima da tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza.**

Segundo Wittwer, a suposta contradição na máxima do suicídio ou de uma vontade que quer tirar a própria vida depende do sucesso do que ele entende ser uma pretensa analogia. Pois, segundo ele, tal analogia não se sustenta, porque ela assenta numa confusão por parte de Kant entre leis **prescritivas**, como o são as leis morais, e leis **descritivas**, como o são as leis da natureza.

Segundo Wittwer, não se pode pensar a lei moral em analogia com a lei da natureza, pois, com isso, perder-se-ia completamente o caráter de **obrigatoriedade** contido no conceito de lei moral. De fato, com a tentativa de estabelecer a analogia, Kant pareceria estar se comprometendo com a tese, segundo a qual a validade universal das leis morais teria como implicação o fato de que determinados “efeitos”, i.e. ações, decorreriam com **necessidade** a partir daquelas leis, do mesmo modo que eventos decorrem com necessidade de outros eventos na natureza, segundo leis constantes. Ora, isso significaria que as leis morais perderiam por completo o caráter de **mandamentos** expressando **deveres**. Pois, as leis morais *“seriam então nada além de constatações (Feststellungen) sobre o modo como os homens se comportam, sobre homens que não poderiam se comportar de outro modo”* (p. 15).

Desse modo, ainda de acordo com o mesmo autor, é totalmente infrutífera a tentativa de Kant no sentido de examinar à luz do critério não-moral baseado na lei da natureza se determinadas máximas, como a do suicídio, são ou não moralmente permissíveis. Pois, prossegue Wittwer, *“nenhuma máxima pode jamais ser pensada como lei da natureza, já que se trata aqui de duas espécies de leis fundamentalmente distintas”* (p.17). E, de fato, como vimos no capítulo I, segundo a própria definição dada por Kant, máximas são princípios ou regras **auto-impostas**, princípios ou regras que só fazem sentido para uma vontade racional e livre. E o fracasso de Kant em sua pretensa analogia mostrar-se-ia até mesmo ao se buscar testar a máxima oposta, a saber, se poderia ser acolhida como uma lei da natureza a máxima do preservar a própria vida, em toda e qualquer circunstância, por dever. A isso responde Wittwer:

É claro que não, uma vez que ela não descreve nada que já aconteça por si mesmo na natureza. A não ser que se suponha que o homem, tal como os animais, esteja submetido a um impulso de auto-preservação natural que se impõe com necessidade (...) (p. 17-8).

Na passagem acima, manifesta-se outra das críticas de Wittwer a avaliação do suicídio feita com base na fórmula da lei da natureza: para gerar a suposta contradição na vontade do suicida, Kant teria concebido o homem como um organismo como quaisquer outros dotados de um impulso cego para a auto-preservação na natureza, de um lado, e, de outro lado, como o homem se pudesse querer em determinadas circunstâncias que esse impulso levasse ao oposto da preservação, ou seja, à morte, o que seria contraditório. Assim, em sua rejeição ao suicídio,

Kant teria passado por cima de algo que foi defendido por poucos antes e depois dele: a liberdade humana. Como escreve Wittwer,

O próprio Kant salientou isso insistentemente. Aplicado ao homem do exemplo de Kant, isso significa que, em sua decisão, ele pode se deixar conduzir ou não pela sensação [o princípio do amor de si]. Mas, de modo algum, sua decisão será o resultado imediato de um fato da natureza, isso ela não o poderá ser enquanto máxima, por razões analíticas. No caso mais extremo, uma sensação pode ser **acolhida**, por uma decisão livre, como princípio de determinação da vontade. Kant deve ter tido isso em mente quando falou de um “princípio do amor de si” na passagem citada.(p. 18)

O horror de Kant diante do suicídio mostrar-se-ia em seu sentimento diante do aparente absurdo existente no fato de que se surja da natureza um determinado ser, o homem, que se insurja contra uma das leis fundamentais da própria natureza (a da preservação da vida). Contudo, prossegue Wittwer, por mais que pareça monstruoso a Kant, isso não deveria levá-lo a negar que o homem não está preso a impulsos e que pode livremente querer se opor ao princípio da preservação da vida. No entanto, Kant tenderia a negar esse fato, como ficaria claro, por exemplo, na seguinte passagem:

Assim, ele afirma em uma *Reflexão*: “Sua [do suicida – H.W.] aquiescência é aqui nula, **porque não se pode absolutamente ter uma vontade disposta a deixar de ser algo**” (Refl. 6801, grifado por Wittwer). Kant ignora aqui que suas minuciosas discussões éticas sobre o suicídio seriam supérfluas, se realmente não pudesse haver essa vontade.

Porém, prossegue Wittwer, o que se mostrou até aqui é que a pretensa auto-contradição na máxima do suicídio assenta sobre uma confusão por parte de Kant entre leis descritivas e prescritivas. Restaria ainda examinar se o procedimento ou teste da universalização proposto por Kant como critério da permissibilidade moral de máximas funciona na avaliação da máxima que nos interessa. Ou seja, “precisamos ainda investigar se é possível obter um juízo a respeito da justificação do suicídio a partir do Imperativo categórico tomado no sentido de uma lei **prescritiva**” (p. 20).

Wittwer toma por base a instrutiva interpretação do modo de funcionamento do teste da universalização oferecida por Wolfgang Kersting:

Uma vontade contraditória é uma vontade que *uno actu* (num único ato) ao mesmo tempo quer algo e o seu oposto. (...) Em Kant, essa contradição aparece como uma

contradição lógica na vontade, mais exatamente, tendo por base a seguinte premissa: se eu quero uma ação, então quero ao mesmo tempo as suas condições de possibilidade; se eu tenho um fim, então quero ao mesmo tempo os meios necessários para a sua realização. (“Der kategorische Imperativ, die vollkommenen um die unvollkommenen Pflichten”, p. 409 e segs.).

Ora, alguns modos de ação, como o mentir, são dependentes da condição de que determinadas práticas sociais sejam de um modo geral reconhecidas, com relação às quais aqueles se constituem como **desvios**. Assim, esses modos de ação pressupõem a obediência **geral** das regras que eles infringem. É o que claramente acontece, como o mostra Kersting, no caso do prometer sem a intenção de cumprir.

Aquele que quer obter dinheiro por meio da fraude da falsa promessa de devolver a quantia emprestada sabe, ao mesmo tempo em que tem esse plano, que o sucesso do mesmo é dependente de dois fatores: de que ele consiga ocultar suas verdadeiras intenções do seu futuro credor, e também de que até àquela altura promessas venham sendo de um modo geral cumpridas. Mas, com isso, ele sabe também que não poderá se livrar de sua penúria financeira, se promessas nada valerem e, igualmente, que exatamente essa situação seria o resultado da validade de sua máxima como lei, pois promessas se tornam sem eficácia, se o ato de prometer nada valer para ninguém, e o conteúdo da lei obtida pela universalização daquela máxima é justamente que o ato de prometer nada valerá para ninguém (Ibid.p. 411).

Assim, quem submete a máxima do prometer sem a intenção de cumprir ao teste da universalização verifica que, para que o desvio da regra geral seja possível, é preciso que a mesma seja obedecida, ou seja, que tenha o valor de lei que promessas sejam obedecidas. Uma tal vontade quer, portanto, ao mesmo tempo, o desvio da lei e a manutenção da lei, o que é contraditório. E, de um modo geral, podemos dizer que quem universaliza a intenção de infringir uma regra socialmente reconhecida quer ao mesmo tempo que a regra tenha validade – para que a infração feita em proveito próprio seja possível – e que não tenha validade – como resultado da universalização da máxima, o que é uma contradição.

Se o que foi dito acima estiver correto, significa que o teste da universalização só funciona nos casos em que as máximas a serem testadas incluam ações que exigem ações ou comportamentos de **terceiros** como condição de possibilidade. Em outras palavras, o procedimento de teste não funciona no caso de máximas **endereçadas a si mesmo**, ou seja, de máximas que dizem respeito a ações que não incluem como condição de possibilidade o comportamento de outras pessoas, e esse é justamente o caso da máxima do suicídio. Desse modo, a máxima do suicídio não é contraditória, pois não se constitui como um desvio de uma regra geral obedecida por todos e cuja obediência seria condição desse desvio.

Qual o objetivo de Kant com a fórmula da lei da natureza? É tornar a lei moral universal e abstrata mais intuitiva, mais próxima do homem comum, facilitando sua aplicação. Kant procura vir ao encontro de expressões que usamos usualmente nas nossas avaliações morais, como por exemplo, “o que aconteceria se todo mundo fizesse isso ou aquilo ou se recusasse a fazer isso ou aquilo?”. A fórmula convida o ser humano, uma criatura entre outras, a se imaginar na posição do criador da natureza, e esse é o motivo do aparecimento da expressão “como se” na fórmula de Kant. Porém, mais que isso, como fica claro na formulação mais elaborada apresentada na *Crítica a Razão Prática* (A 122-3), Kant convida o homem, uma criatura, a se colocar na posição de um criador de uma natureza, da qual este último faria parte. Assim, o sentido da formulação da lei moral nos termos da lei da natureza é o seguinte: verificar se, pela sua vontade, um agente poderia concordar em ser ou fazer parte de um mundo, em que determinados efeitos decorreriam com necessidade inexorável de máximas ou princípios que o próprio agente propôs.

Diferentemente do que pensa Wittwer, isso não significa que Kant tenha confundido leis descritivas sobre o que é com leis prescritivas sobre o que deve ser, e nem que ele tenha confundido necessidade natural com necessidade ligada ao dever. Trata-se apenas de um artifício visando chamar a atenção do indivíduo para a **responsabilidade** implicada no seu agir e nas máximas que ele irrefletidamente considera como tendo um âmbito meramente privado: “o que aconteceria se **todo mundo** agisse assim?”; “você ainda poderia **querer** fazer parte de um mundo criado por semelhantes máximas criadas pela sua própria vontade?”. Assim, por exemplo, você, um ser finito e, por isso mesmo, por princípio, carente de auxílio de terceiros, poderia **querer** um mundo em que, pela sua própria decisão e vontade, ninguém jamais seguisse a máxima da benevolência?

Contudo, ainda assim, não podemos negar que há problemas na analogia estabelecida por Kant entre a lei moral e a lei da natureza. Como observa Paton (p. 147) se Kant tivesse considerado a fórmula da lei da natureza simplesmente como um artifício útil e facilitador da avaliação da adequação das máximas à lei moral, não haveria problema maior. O que é problemático é que Kant por vezes sugira que a forma da lei da natureza possa fornecer um critério puramente intelectual e não-moral da própria lei moral, o que fica particularmente claro no exemplo do **dever perfeito** de conservar a vida em quaisquer circunstâncias.

Contudo, antes de passar para esse ponto, é preciso ter alguma clareza sobre a distinção entre deveres perfeitos e imperfeitos, à qual Kant dá muita importância, embora jamais a defina com toda a nitidez necessária. Apartando-se do uso comum à sua época, Kant sustenta que existem deveres perfeitos não somente frente a terceiros, mas com relação a si

mesmo, o que seria o caso do dever de preservar a própria vida. Segundo Kant, deveres perfeitos não admitem exceções “em favor das inclinações”, ao passo que deveres imperfeitos admitem tais exceções. Além disso, deveres perfeitos prescrevem **ações determinadas**, ao passo que deveres imperfeitos prescrevem **máximas**, ou seja, servem como indicações gerais sobre como agir e, por isso mesmo, admitem uma certa **latitude** ou âmbito de liberdade na obediência aos mesmos.

Isso posto, ao falar de lei da natureza, Kant tem em mente, usualmente, a lei ou princípio da causalidade eficiente, segundo o qual uma mesma causa, ou seja, um mesmo **tipo** de causa tem de produzir sempre o mesmo efeito, ou seja, os mesmos tipos de efeitos, numa sucessão necessária no tempo. Isso é o que se chama de **regularidade ou uniformidade da natureza**. Assim sendo, poderíamos interpretar a proibição do suicídio da seguinte maneira. A máxima que está sendo testada é do amor de si, segundo a qual “eu poderia cometer suicídio, quando a vida promete mais desprazer e dor do que prazer”. Ora, o princípio do amor de si é normalmente aquele que impulsiona o ser humano a preservar a sua vida. Donde, segundo Kant, se universalizamos aquela máxima ao nível de uma lei da natureza, teremos que o princípio do amor de si poderia levar, em determinadas circunstâncias, ao oposto da preservação da vida, ou seja, à morte. Estaríamos então admitindo uma lei da natureza aberta a exceções arbitrárias, o que é contraditório com aquela noção de regularidade ou uniformidade na natureza. Desse modo, a máxima contraditoriamente oposta àquela acima mencionada, ou seja, a máxima de preservação da vida em quaisquer circunstâncias seria, segundo Kant, a adequada à legislação moral, não admitindo exceções e constituindo um dever perfeito.

Entretanto é fácil mostrar que não há nenhum problema em conceber um meso princípio ou causa levando a distintos e mesmo opostos resultados ou efeitos na natureza, sem que isso constitua um rompimento da regularidade natural. Assim, por exemplo, como observa o próprio Paton (1963), um comentador usualmente simpático a Kant, não há nenhum rompimento na natureza no fato de que um tipo de alimento, que, em condições normais, leva à preservação da vida, possa, em determinadas circunstâncias, por exemplo, em determinadas doenças, levar à morte. Desse modo, tem de ser considerada como fracassada a tentativa de Kant no sentido de fazer da lei natural, interpretada essencialmente como princípio de causalidade eficiente, um critério de adequação de máximas à lei moral.

Porém, restaria talvez alternativa de interpretar a natureza nos termos da causalidade teleológica, nos termos de uma causalidade relacionada a fins. E, de fato, o apelo à teleologia está presente em várias passagens da *Fundamentação*, a começar da quinta alínea da primeira

seção. Nela, Kant lança mão de sua concepção de teleologia, segundo a qual não somente um organismo como um todo está completamente adaptado a um propósito ou finalidade. Mais que isso, cada órgão singularmente tomado está totalmente adaptado a um determinado fim, propósito ou função dentro do propósito final de um organismo. Desse modo, nenhum órgão, disposição, faculdade ou mesmo impulso deve ser considerado como supérfluo ou como não adequado ao seu uso ou propósito.

Aplicando essa concepção teleológica à natureza humana, seja ao homem individualmente tomado, seja à humanidade no seu todo, temos como resultado a suposição de uma **completa harmonia dos fins**. Pois, de acordo com ela, poderíamos considerar a natureza humana **como se** houvesse uma harmonia sistemática dos fins, de acordo com uma lei da natureza. E, desse modo, ficaria agora mais claro o objetivo de Kant ao estabelecer uma analogia entre a lei moral e a lei da natureza. Segundo Kant, poderíamos perguntar se uma determinada máxima tornada lei da natureza poderia se adequar àquela harmonia sistemática dos fins da natureza humana. Ora, como fica claro nos quatro exemplos examinados por Kant, algumas máximas destruiriam essa harmonia sistemática, enquanto outras seriam incapazes de promovê-la. É nisso justamente que residiria o real fundamento da distinção entre deveres perfeitos e imperfeitos.

Passando agora para a consideração da máxima que nos interessa, a “máxima do suicídio”, avaliada segundo sua adequação em produzir uma harmonia dos fins, quando elevada ao nível de lei da natureza, teremos o seguinte. Se me coloco no lugar do criador ou legislador da natureza, posso querer ou mesmo conceber que o princípio do amor de si, cuja destinação ou finalidade é a promoção da vida, possa se tornar em determinadas circunstâncias o promotor da morte? Como esperado, Kant responde na negativa. Mas, na verdade, poderíamos perguntar se o princípio do amor de si, que Kant usualmente considera ser um princípio da razão a serviço da faculdade da apetição, não entraria em contradição consigo mesmo, caso não variasse em seus efeitos, por exemplo, quando o prazer excedesse a dor ou vice-versa. Sem dúvida, esse é o mais fraco e não-convicente entre os quatro argumentos apresentados por Kant.

Contudo, o argumento de Kant contra a permissibilidade moral do suicídio se torna mais convincente, dentro de certos limites, quando a máxima correspondente é examinada à luz do Imperativo categórico formulado nos termos do conceito da humanidade como um fim em si mesma. Assim, quem se propõe cometer suicídio **só porque** as perspectivas de desprazer superam em muito as do prazer na continuação da vida está por aí mesmo evidenciando que fez da busca do prazer e do evitar a dor o **fim último de toda a sua**

existência prévia. Para uma pessoa como essa, a razão prática esteve o tempo todo subordinada como um simples meio voltado para o alcance do prazer e do evitar o desprazer, sendo incapaz de se voltar para a produção de uma boa vontade com valor absoluto e incondicional. Em suma, no exame desse exemplo, Kant não está sustentando que o suicídio seja em si e por si moralmente proibido de uma maneira absoluta, mas, sim, somente quando é proposto **porque** se pretende evitar que a proporção de desprazer seja superior a de prazer, e isso exatamente pela mesma razão que **toda uma vida baseada em tal máxima também é moralmente reprovável.** Pois, em ambas as situações, o sujeito colocou a razão prática como um simples meio para a obtenção do prazer, e não como um fim em si mesma (juntamente com a humanidade em sua pessoa). Disso podemos concluir, como, aliás, também o faz Paton, que se “houver um direito a cometer o suicídio, ele só pode ser justificado com base no fato de que a pessoa não tem mais a possibilidade de **viver uma vida moral** e manifestar valor moral” (p. 172). Mais à frente, buscaremos explorar essa sugestão de um argumento kantiano em favor da permissibilidade moral do tirar a própria vida, em determinadas circunstâncias.

Wittwer se propõe examinar os argumentos (5) e (6) conjuntamente, pois ambos giram em torno do conceito do **dever** (*Pflicht*) incondicional **da autopreservação moral.** De acordo com isso, nenhum ser humano tem o direito de tirar a própria vida na medida em que se constitui como uma pessoa moral, pois isso equivaleria a aniquilar a própria moralidade na própria pessoa. Na discussão desses dois argumentos, chegamos à concepção kantiana da **destinação** (*Bestimmung*) do homem. Nas palavras de Wittwer,

se o ser humano, considerado como ser moral, é um fim em si mesmo, se sua destinação consiste em se esforçar, enquanto sujeito moral, em obedecer à lei moral, por mais defeituosos que venham a ser os resultados desses esforços, então nisso está contido o dever (*Pflicht*) de assegurar a condição desse exercício da liberdade. (p.23)

Naturalmente, a autopreservação física é condição de possibilidade da preservação do ser racional e, exatamente nessa medida, da moralidade. Mas, pergunta Wittwer, por que, afinal, teria de ser mantida aquela condição de possibilidade? Pois, um mundo sem seres morais não seria tão bom quanto qualquer outro mundo? (p. 23). Evidentemente, isso é rejeitado por Kant, por exemplo, na seguinte passagem da *Metafísica dos Costumes*:

O ser humano não pode se alienar da personalidade, na medida em que falamos de deveres (*Pflichten*), por conseguinte, enquanto ele viver, e é uma contradição estar autorizado a se furtar a toda obrigação, i.e. a agir livremente como se para essa ação ele não carecesse de absolutamente nenhuma autorização. Aniquilar o sujeito da moralidade em sua própria pessoa é o mesmo que erradicar do mundo a própria moralidade, em sua existência, na medida em que ela reside no sujeito, moralidade que é, contudo, um fim em si mesma. (Kant, § 6, A 74)

De fato, concorda Wittwer, se se parte do pressuposto de que a moralidade é um fim em si mesma, então segue-se necessariamente a proibição de tirar a própria vida. Entretanto, ainda assim, o dever da autopreservação só poderia ser fundamentado em tais premissas na medida em que concerne à vida do **sujeito racional e moral**. Ou seja, mesmo que Kant tenha razão em sustentar que seja um dever o autopreservar-se em vista da preservação da moralidade na própria pessoa, esse dever só encontra aplicação na medida em que o que está em questão é a preservação da vida racional e moral, **não valendo, portanto, para os casos em que não se puder mais levar uma vida racional e moral**. Em outras palavras, adotando uma linha de argumentação semelhante à que também propomos neste trabalho, Wittwer sustenta contra a posição kantiana que, *“se um ser humano se vir ameaçado do perigo de perder sua racionalidade, por exemplo, em consequência de uma doença mental, então o mandamento da auto-preservação enquanto ser moral em certo sentido perderia sua validade”* (p. 24). Em seguida, Wittwer examina um caso ainda mais relevante para as finalidades deste trabalho, concluindo então pela total falta de poder de convicção na tese kantiana.

Imaginemos um homem padecendo de uma doença mortal, preso ao leito e completamente dependente da ajuda de terceiros. Enquanto seu corpo sofre incessantemente o processo de declínio, seu espírito não sofre quaisquer danos. (...) [Segundo Kant,] o doente deve (...) suportar seu sofrimento, para se preservar como sujeito moral. (...) Por sua vez, isso serve à finalidade de possibilitar cumprir os deveres para consigo mesmo (...). [Mas] qual dever para consigo mesmo deve ser ainda levado em consideração no nosso caso? Unicamente o da autopreservação. Segue-se disso para casos extremos, como o do nosso exemplo, a seguinte estranha obrigação: Segundo Kant, o homem do nosso exemplo está obrigado a preservar a si mesmo, já que isso é uma condição necessária para preservar a si mesmo! (...) aqui ficam claras as consequências a que pode levar a concepção segundo a qual o ser humano está destinado à moralidade e tem de subordinar a essa destinação sua pretensão a uma vida livre de sofrimentos sem sentido (*sinnloses Leiden*), em toda e qualquer circunstância.

Desse modo, conclui Wittwer, o mandamento kantiano da autopreservação como condição da preservação da moralidade se choca completamente com nossas intuições morais e se mostra paradoxal. Entretanto, Kant ainda poderia sustentar que os sofrimentos humanos

são de pouco valor diante da sublimidade da moral, insistindo então no dever de preservá-la a qualquer custo. Assim sendo, é preciso examinar de uma maneira mais detalhada e crítica o argumento de Kant.

No que respeita à destinação do ser humano, é preciso distinguir duas linhas de argumentação em Kant. Por um lado, mediante uma análise formal da estrutura do querer, Kant chega à tese de que há um fim que deveria ser objetivamente querido por todos os seres racionais. Esse fim tem de ser encontrado na racionalidade dos próprios sujeitos, porque a capacidade dos seres racionais de se determinarem a si mesmos segundo a representação de leis é o que lhes confere dignidade. Assim, pelo fato de poderem se determinar a si mesmos propondo-se fins, não é jamais permitido que sejam tratados como simples meios. Tendo por base essa análise, pode-se então falar de uma destinação do ser humano no seguinte sentido: Enquanto ser racional, o ser humano está destinado a submeter todas as suas máximas à condição restritiva do imperativo categórico, i.e. em tudo que ele fizer, jamais usar ninguém como um simples meio para seus fins. Poder-se-ia também chamar isso de princípio do respeito mútuo entre as pessoas.

Tendo por base essa análise, coloca-se então a pergunta sobre a possibilidade de se obter a partir somente dessa condição restritiva uma proibição absoluta do suicídio. Segundo Wittwer, a pergunta tem de ser respondida na negativa. Pois, se, como foi dito acima, é impossível que uma pessoa trate a si mesma como uma coisa, e se, em segundo lugar, acompanhando o próprio Kant, abstrairmos das conseqüências que o auto-aniquilamento possa ter para os outros, então seria extremamente difícil fundamentar a incorreção do ato de tirar livremente a própria vida, simplesmente pelo fato de que, no caso do suicídio, ninguém sofre o abuso de ser tratado como simples meio (p. 27).²⁶

Por outro lado, adotando uma outra linha de raciocínio, Kant chega a uma outra concepção da destinação do homem e da razão, passando a considerar a moralidade não mais somente como uma restrição necessária imposta à busca da felicidade pelos indivíduos, mas como um fim em si mesma, i.e. como algo que deve existir em vista de si mesmo. Segundo Wittwer, “*na avaliação do suicídio em Kant, essa imperceptível transição do respeito pelas pessoas para o respeito pela lei representa um papel decisivo*” (p. 27). Assim, através de outra linha de argumentação, Kant procura mostrar que o respeito pela pessoa é somente **derivado** do respeito pela lei, chegando então ao resultado de que a **existência da**

²⁶ Entretanto, no caso do suicídio ou eutanásia assistida, talvez fosse possível dizer que terceiros são usados como meios para alguém alcançar seu fim, a saber, o próprio aniquilamento. Aliás, os médicos poderiam justamente se recusar a esse procedimento, exatamente porque se recusam a serem tomados como simples meios para fins com que não concordam.

moralidade é um fim em si, por cujo sentido não se pode mais perguntar de uma maneira sensata. Como fica claro, por exemplo, na seguinte passagem da *Fundamentação* (436): “Mas a própria legislação, que determina todo valor, por isso mesmo tem de possuir uma dignidade, i.e. um valor incondicionado, incomparável (...)”.

Kant chega à mesma concepção da destinação do ser humano também através de uma outra linha de argumentação, na qual a razão é colocada no contexto da dotação total do ser humano. Isso possibilita a Kant colocar a questão sobre o por quê da razão nos ter sido dada pela natureza:

Quando consideramos as disposições naturais dum ser organizado, i.e. dum ser constituído em ordem a um fim que é a vida, aceitamos como princípio que nele se não encontra nenhum órgão que não seja o mais conveniente e adequado à finalidade a que se destina. (Kant, Trad. Quintela, 1974, p. 395).

Partindo do suposto de que a razão é completamente inapropriada para nos tornar felizes, Kant conclui então que na base da natureza estaria a “idéia de uma outra e mais digna intenção da existência [da razão], à qual, e não à felicidade, a razão muito especialmente se destina” (ibidem, 396). Essa “verdadeira destinação” da razão consiste em “produzir uma boa vontade”, uma vontade moralmente determinada. Kant se pergunta aqui, portanto, pela destinação da razão, concebendo-a em analogia com um órgão, por assim dizer, como um órgão supra-sensível (p. 29).

Contra essa linha de argumentação, podemos fazer as seguintes objeções. Em primeiro lugar, Kant passa um pouco rápido demais pela pergunta se nossa razão poderia servir para conduzirmos nossa vida satisfatoriamente e para ao menos buscarmos a felicidade. Segundo Kant, se a natureza tivesse querido a nossa felicidade então ela nos teria dotado com um instinto correspondente para essa finalidade, o qual seria muito mais apropriado para essa intenção do que nossa razão (*Fundamentação*, p.395). Ora, na base dessa linha de argumentação está um conceito de felicidade patológico, que pode ser contestado. Pois a felicidade não se esgota, como Kant aqui parece supor, no prazer sensível e na satisfação a ele ligada, mas é antes um estado de satisfação reflexiva com uma existência concebida como satisfatória. Eis por que não atribuímos aos animais a capacidade de serem felizes ou infelizes, ainda que eles indubitavelmente sintam prazer e desprazer. E, por essa razão, a suposição de um “instinto para a felicidade” feita por Kant é inconsistente: Um simples instinto jamais poderia garantir que um ser humano esteja levando uma vida feliz ou experimentando-a como plena de sentido. Mas se felicidade é mais que satisfação das

inclinações sensíveis, ainda que ela compreenda a satisfação de necessidades formadas pela cultura ou pela própria pessoa, então a pergunta pelo modo como a razão poderia ser um meio apropriado para alcançá-la não deveria ser assim tão facilmente respondida na negativa, como o fez Kant (p. 30).

Ainda mais fundamental e importante seria perguntar se a razão em geral pode ser concebida em analogia com órgãos corporais, como supõe Kant. Ora, diferentemente de coração e língua, a razão não se deixa reduzir a uma ou a muitas funções **determinadas**, já que, a partir de princípios da própria razão, podemos livremente nos propor os mais diversos fins. Isso é um poder criativo, mediante o qual a razão pode acolher, reformular ou negar todos os impulsos previamente dados pela natureza. Contudo, nesse processo, ela está subordinada ao desejo de levar uma vida satisfatória. Pois isso é algo que ninguém pode não querer. Nessa medida, é muito mais natural afirmar, contra Kant, que o ser humano está destinado a buscar sua felicidade. E, em todos os tempos e culturas, houve e há tantas maneiras de conduzir satisfatoriamente a vida, que temos de considerar como completamente indeterminada a destinação do ser humano.

Essas críticas visam salientar que a suposição kantiana da destinação natural da razão para a moralidade pode ser questionada com boas razões. Mas se partirmos dessa suposição, então será forçoso aceitar a proibição absoluta do suicídio, porque, nesse caso, o suicídio seria um uso abusivo da razão, que contradiria a sua missão ou destino natural. Se apelarmos para esse pensamento da destinação natural da razão em analogia com órgãos corporais, ao interpretarmos o § 6 da MST, então ficará patente a conexão estreita entre a proibição kantiana do suicídio e a proibição da satisfação própria e do intercurso sexual com vistas ao prazer. Pois, nos três casos, o argumento apresenta a mesma forma. Inicialmente, admite-se uma função natural de um órgão e, então, interpreta-se em termos naturais todo desvio dessa função como um abuso imoral. Assim, a razão nos foi dada para a moralidade, por isso, não pode ser usada para o auto-aniquilamento, pois a auto-preservação física é condição para o exercício da virtude. Do mesmo modo, os órgãos sexuais nos foram dados para a reprodução, por isso, o seu uso para algum outro fim qualquer representa um abuso imoral (p. 31).

Assim, no que concerne à relação entre razão e vida, Wittwer observa que Kant se afasta dos filósofos da Antiguidade. Com efeito, para os antigos, a razão estaria a serviço da busca pela satisfação, já que a forma suprema da felicidade possível residiria ao mesmo tempo na condução da vida em conformidade com a razão. Kant inverte a relação entre razão e vida. A vida é que estaria a serviço da razão pura prática, já que ela constitui uma condição necessária para a auto-preservação da moralidade. Desse modo, Kant e os antigos concordam

que o mero viver é destituído de valor, mas eles dão respostas opostas à pergunta sobre aquilo em que consiste o verdadeiro valor da existência. Para os filósofos da Antiguidade, o valor estaria no *eu zen*, na “vida bem vivida”, que é também uma vida satisfatória e feliz. Em Kant, a aspiração à própria felicidade cede lugar à moralidade. Somente a existência da moralidade, a lei e a “auto-preservação da razão” possuem valor (p. 31).

Passemos agora para a consideração feita por Wittwer sobre o último argumento (7), cuja elaboração pertence antes à filosofia da religião, e não à filosofia moral. Por isso, Wittwer faz apenas um breve comentário sobre o mesmo afirmando que:

O que se mantém de pé é que uma fundamentação da proibição do suicídio que assente sobre a suposição de uma propriedade de Deus relativamente a vida humana, quer em sentido metafórico, quer em sentido factual, não pode erguer mais nos dias de hoje nenhuma pretensão de validade universal, uma vez que a necessária premissa sobre a existência de Deus não é mais aceita por muitas pessoas como um dogma, mesmo quando essa existência é transformada num postulado da razão prática. (p.4)

Assim como Wittwer, não nos interessa fazer uma análise aprofundada sobre este último argumento, visto que, em nossa pesquisa, não abordamos **questões religiosas** para refletirmos sobre a permissibilidade moral de uma pessoa tirar sua própria vida.

Do exame crítico de todos os argumentos kantianos a favor da proibição do suicídio, Wittwer retira a seguinte conclusão: O único argumento sustentável no interior da filosofia kantiana assenta sobre a suposição de que, enquanto ser racional, o ser humano está destinado para a moralidade, que a moralidade é um fim em si mesma, ao qual a pretensão à própria felicidade está subordinada. Isso significa que a proibição kantiana do suicídio cai ou fica de pé juntamente com sua concepção da destinação do ser humano. Enquanto permanecermos no solo da ética kantiana, estará por isso excluída uma justificação para o suicídio. Contudo, partindo das críticas acima, Wittwer acredita que seja possível elaborar uma ética, segundo a qual não pode haver nenhum dever exclusivo de subordinar à exigência da autopreservação a pretensão de alcançar a própria felicidade nesta vida e, principalmente, o direito de se furtar através do suicídio à infelicidade que ameaça (p. 33-4).

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

À guisa de considerações finais, retomaremos algumas questões discutidas nesta pesquisa que acreditamos serem as mais importantes para refletirmos sobre a permissibilidade moral da eutanásia, com base na filosofia moral de Kant.

Para começar, relembremos a passagem em que Kant afirma que o motivo do dever tem que ser a condição necessária e suficiente para agir, se a ação deve possuir autêntico valor moral, e que o aparecimento do prazer ao praticar esse tipo de ação é aceitável, desde que ele não tenha sido necessário para realizá-la. Desse modo, para exemplificar o que pode ser considerada uma ação por dever (moralmente obrigatória), Kant descreve a questão da relação entre o preservar a vida por interesse e o preservar a vida por obediência à lei:

Os homens conservam a sua vida conforme ao dever, sem dúvida, mas não por dever. Em contraposição, quando as contrariedades e o desgosto sem esperança roubaram totalmente o gosto de viver, quando o infeliz, com fortaleza de alma, mais enfadado do que desalentado ou abatido, deseja a morte, e conserva contudo a vida sem a amar, não por inclinação ou medo, mas por dever, então a sua máxima tem um conteúdo moral. (Kant, Trad. Quintela, 1974, p. 206 - 207).

A partir deste exemplo, percebemos que Kant não confere valor moral ao ato de preservar a própria vida quando isso é feito em virtude do fato de que a última traz mais prazeres do que sofrimento. Pois, procedendo dessa maneira, a pessoa mostra que, para ela, viver é viver segundo a máxima de usufruir dos prazeres, denominada por Kant como máxima do princípio do amor de si mesmo. E quem, ao longo de uma existência, vive segundo essa máxima, pode então um dia vir a se encontrar numa situação em que a vida promete mais desprazeres do que prazer. E, segundo Kant, nessa situação, o agente deve colocar para si mesmo a seguinte pergunta: *“Por amor de mim mesmo, admito como princípio que, se a vida, prolongando-se, me ameaça mais com desgraça do que me promete alegrias, devo encurtá-la”*²⁷. Aqui, cabe lembrar, que Kant chama de máximas, as leis práticas autoimpostas que exprimem decisões, e não as descreve; são promessas feitas por um agente para si mesmo e, por isso, ao fazer uma máxima para si mesmo, um agente assume diante de si o dever ou compromisso de cumpri-las.

Ao citar este exemplo de preservar a vida por dever, Kant parece não se preocupar com circunstâncias e particularidades em que se encontra uma pessoa no momento que pondera a possibilidade de praticar a eutanásia, e prossegue afirmando que somente a máxima de preservar a vida pela consciência de que isso é um dever é que pode conferir tal valor moral à ação. Para tanto, é necessário ter consciência da lei, e isso somente se realiza em um ser racional que faz o que é correto, porque tem a consciência de que é correto a fazer e não precisa nada temer.

Para Kant, a lei moral tem de possuir validade universal, logo não pode haver uma lei moral para cada agente ou para cada caso. Sendo assim, uma máxima particular, para ser aceita como lei universal, deve poder figurar numa legislação universal: *“Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal”*.²⁸ Posteriormente, Kant diz: *“Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa*

²⁷ Kant, Trad. Quintela, 1974, p. 224.

²⁸ Kant, Trad. Quintela, 1974, p. 223.

*como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio”.*²⁹

A análise desta última fórmula nos leva ao seguinte questionamento: o que Kant chama de **fins**, quando afirma que agir moralmente é agir segundo a máxima que estabelece que temos de tratar seres racionais, e seres humanos em particular, como fins? De acordo com Walker (1999), Kant não deixa claro na *Fundamentação* como pessoas podem ser em absoluto chamadas de **fins**. Walker prossegue afirmando que fins são objetivos, coisas que pretendemos realizar e também são **deveres**, a saber, a perfeição própria e a felicidade dos outros.

O dever de buscar minha própria perfeição é o dever de desenvolver minhas capacidades, particularmente as capacidades moral e intelectual, mas também capacidades físicas, visto que sem elas eu não posso agir efetivamente. O dever de procurar a felicidade dos outros é o dever de promover os objetivos deles; a satisfação dos desejos deles e de seus projetos individuais. (Walker, 1999, p.12)

Sendo assim, acreditamos que, quando uma pessoa cumpre o dever de buscar sua própria perfeição, desenvolvendo sua capacidade racional, moral e física, e depara com uma enfermidade que será capaz de destruí-las impedindo-a de agir efetivamente, essa pessoa deve ter a chance de escolher entre viver ou morrer. Afinal, qual é o sentido de manter uma vida que será transformada em uma vida meramente vegetativa, como a de uma planta?

Porém, cabe ressaltar que o propósito desta pesquisa é encontrar **razões** que justifiquem a permissibilidade **moral** da eutanásia não só em casos de vida meramente vegetativa, mas, principalmente, em casos similares ao de Ramon Sampedro e Vincent Humbert, relatados no capítulo dois desta dissertação. Entretanto, em relação a estes casos, acreditamos que Kant apresentaria uma opinião negativa, porque segundo ele, o mais importante para viver moralmente é a capacidade racional, e tanto Sampedro como Vincent estavam de posse desta até o último segundo de suas vidas. E Kant afirma que, se a pessoa está de posse de seu juízo ou entendimento perfeito, ela se encontra perfeitamente capaz de exercer sua personalidade moral, por isso jamais poderá mostrar que é válido para si mesmo tirar a própria vida.

Contudo, vimos anteriormente que o próprio Kant diz ser necessário possuir também a capacidade física para agir efetivamente, e tanto Sampedro, como Vincent foram impedidos de desenvolvê-la totalmente após o acidente que sofreram. Eles passaram a depender

²⁹ Kant, Trad. Quintela, 1974, p. 229

constantemente de alguém e, por não terem perdido a consciência, conheciam a realidade de suas vidas, logo não desejavam mais viver integralmente dependendo dos outros. Não seria essa uma razão para justificar moralmente a prática da eutanásia? Durante o relato de Sampedro, percebemos que ele não demonstrou ser uma pessoa revoltada por conta da tetraplegia. Pelo contrário, viveu quase trinta anos na dependência dos outros e mostrou, entre outras habilidades, seu dom de escrever poemas, mas cansou de viver e buscou a morte para não incomodar mais as pessoas que estiveram ao seu redor durante todos esses anos. Esta atitude do poeta não pode fazer parte do conjunto dos deveres perfeitos para com os outros citados por Kant?

Mesmo que Kant tenha declarado ser contra a permissibilidade moral do suicídio, acreditamos ser possível afirmar que, quando o homem perde totalmente a capacidade moral, intelectual e física e passa a ter uma vida meramente vegetativa, ou quando a pessoa tira a sua própria vida para libertar as pessoas das quais ela se tornou dependente porque adquiriu uma doença incurável e degenerativa ou uma deficiência irreversível que a impede de viver autonomamente, ela pode tirar sua própria vida, porque ao praticar este ato ela está cumprindo **um dever para com os outros**, mesmo que eles não compreendam tal atitude.

Acreditamos que nossa opinião favorável à prática da eutanásia voluntária se concretizou a partir do momento que passamos a refletir sobre até que ponto vale a pena uma pessoa continuar vivendo sendo portador de uma doença incurável ou deficiência que lhe traz sofrimentos e dores constantes e lhe impede de ser um ser humano independente. Por meio desta reflexão, compreendemos que o verdadeiro sentido da vida está na possibilidade de poder aproveitar cada segundo da nossa existência para nos transformarmos em bons filhos, netos, irmãos, amigos, cidadãos, profissionais, cônjuges e pais e construirmos uma história de vida que será lembrada de forma saudosa por todos que tiveram a chance de nos conhecer. Fazendo isso, se algum dia tivermos a infelicidade de passar por situações similares a de Sampedro e Vincent, provavelmente, assim como eles, optaremos pela eutanásia sem nos arrepender das mínimas coisas que deixamos de fazer, porque acreditamos que em determinadas circunstâncias, morrer pode ser melhor do que viver.

Por fim, termino esta pesquisa deixando registrada a apreciação que tenho pela minha irmã Angélica, autora da epígrafe deste trabalho, que no decorrer de sua convivência com a doença que invade seu corpo agressivamente por vinte e sete anos transformando-a numa pessoa totalmente dependente de meus pais, é capaz de me fazer entender que o sofrimento e a dependência podem despertar no ser humano a vontade de deixar de existir.

6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGREST, Diana Cohen. **Por mano propia. Estudio sobre las prácticas suicidas.** 1 ed. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.

AZEVEDO, Marco Antonio Oliveira de. **Bioética Fundamental.** Porto Alegre: Tomo Editorial, 2002.

BEAUCHAMP, Tom L., e CHILDRESS, James F. **Princípios de Ética Médica,** Luciana Pudenzi (trad.). São Paulo: Edições Loyola, 2002.

ESSLINGER, Ingrid. **De quem é a vida afinal?** São Paulo: Casa do Psicólogo, 2004.

HILL, Thomas Jr. **Autonomy and self-respect**. USA: Cambridge University Press, 1991.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Valério Rohden e Udo Moosburger (trads.), in: “Os Pensadores”, São Paulo: Abril, 1983.

_____. **Crítica da Razão Prática**. Artur Morão (trad.). Lisboa: Edições 70, 1986.

_____. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Paulo Quintela (trad.), in: “Os Pensadores”, São Paulo: Abril, 1974.

KUHSE, Helga e Singer. **A Companion on Bioethics**. Oxford: Blackwell Publishers, 1998.

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

MOSER, Antônio; SOARES, André Marcelo M. **Bioética: do consenso ao bom senso**. Petrópolis: Vozes, 2006.

PATON, Hebert John. **The Categorical Imperative, A Study in Kant's Moral Philosophy**, 3. ed., London: Hutchinson & Co., 1958.

PESSINI, Leo; BARCHIFONTAINE, Christian de Paul de. **Problemas atuais de Bioética**. 6. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

PESSINI, Leo. **Distanásia**. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

_____. **Eutanásia**. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

SINGER, Peter. **Ética Prática**, Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

VALLS, Álvaro L. M. **Da ética à bioética**. Petrópolis: Vozes, 2004.

WALKER, Ralph. **Kant e a lei moral**, Oswaldo Giacóia Junior (trad.). São Paulo: Ed. UNESP, 1999.

WITTWER, Hector. “**Über Kants Verbot der Selbstötung**” (“Sobre a Proibição Kantiana do suicídio”), Julio Cesar Ramos Esteves (trad). Kant- Studien 92 (2001), p. 180-209.

WOOD, Allen W. **Kant**, Delamar José Volpato Dutra (trad.). Porto Alegre: Artmed, 2008.