

“A ética tradicional ainda é defendida pelos bispos e filósofos conservadores da bioética, que falam em tom de reverência sobre o valor intrínseco de toda vida humana, a despeito de sua natureza ou qualidade. Mas, tal e qual o novo traje do imperador, essas expressões solenes só parecem verdadeiras e substanciais quando somos intimidados a aceitar acriticamente a afirmação de que toda vida humana tem alguma dignidade ou valor especiais. Uma vez contestada, a ética tradicional se desintegra. Debitada pelo declínio da autoridade religiosa e pela ascensão de uma compreensão mais exata das origens e da natureza de nossa espécie, aquela ética está sendo agora desmantelada pelas mudanças ocorridas na tecnologia da medicina, com a qual sua censura inflexível simplesmente não consegue lidar.”

Peter Singer, **Repensando a vida e a morte.**

RESUMO

Analisamos neste trabalho a nova abordagem que Peter Singer faz de temas éticos, com ênfase na ética prática, a partir da crítica que este filósofo faz ao que ele chama de "ética da sacralidade da vida". A expressão quer nominar uma maneira de pensar a ética, a qual se fundamenta em uma concepção de valor incondicionado da vida humana, concepção esta, por sua vez, oriunda das raízes judaico-cristãs de nossa civilização, e baseada na noção de "especismo", conceito-chave para se entender o pensamento do autor. Este conceito é analisado e criticado, de forma a possibilitar uma compreensão da posição de Singer em rediscutir a matriz antropocêntrica da ética, criando condições para, por um lado, incluir os animais não-humanos no âmbito das preocupações éticas e, por outro, extrair as consequências para a elaboração de novos referenciais para tratar temas éticos, tanto os tratados no âmbito da bioética, como extrapolando essa área.

Palavras-chave: Ética Prática, bioética, utilitarismo, especismo, sacralidade da vida, eutanásia, aborto, suicídio.

ABSTRACT

We analyze in this work the new approach that Peter Singer makes of ethical themes, with an emphasis on practical ethics, from the criticism that this philosopher makes to what he calls the "ethics of the sacredness of life". The expression wants to nominate a way of thinking ethics, which is based on a conception of unconditioned value of human life, which in turn comes from the Judeo-Christian roots of our civilization, and based on the notion of "speciesism", a keyword for understanding the author's thinking. This concept is analyzed and criticized in order to allow an understanding of Singer's position in rediscussing the anthropocentric matrix of ethics, creating the conditions for, on the one hand, to include non-human animals in the context of ethical concerns and, on the other hand, to extract the consequences for the elaboration of new references to deal with ethical issues, both in the field of bioethics, and in extrapolating this area.

Keywords: Practical Ethics, bioethics, utilitarianism, speciesism, sacredness of life, euthanasia, abortion, suicide.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	08
CAPÍTULO I – SINGER E O ANTIESPECISMO	12
1.1 Definindo o especismo	14
1.2 O utilitarismo clássico e o preferencial	17
1.3 O princípio da igual consideração de interesses	19
1.4 Um novo estatuto moral para os animais	21
CAPÍTULO II – OCASO DA ÉTICA DA SACRALIDADE DA VIDA	28
2.1 Dignidade, um conceito antropocêntrico	28
2.2 Evolucionismo e ética	30
2.3 Repensando a sacralidade humana	32
2.4 O homem, um animal dentre outros	35
2.5 Distinguindo seres humanos e pessoas	40
2.6 O valor da vida humana em questão.....	43
2.7 Valor da vida sob a ótica do “valor intrínseco”	46
CAPÍTULO III – PARADIGMAS PARA UMA NOVA ÉTICA	50
3.1 Esboçando um novo paradigma	51
3.2 Discutindo o conceito de morte.....	55
3.3 Uma nova definição de morte.....	57
3.4 Uma escolha ética	63
CAPÍTULO IV – REPENSANDO A VIDA E A MORTE	70
4.1 Decidindo sobre a vida e a morte	71
4.2 Tirando a vida – fetos e bebês	80
4.3 Matar e morrer	92
4.4 Um novo paradigma	109
CONSIDERAÇÕES FINAIS	124
REFERÊNCIAS	128

Aos vivos, devemos respeito; aos mortos, somente a verdade.

Voltaire

INTRODUÇÃO

Este trabalho se propõe a estudar o que chamamos de **antiespecismo** no pensamento do filósofo australiano contemporâneo Peter Singer e, a partir de sua proposta de superação do especismo – pela profunda crítica que o filósofo empreende a essa forma de pensar – analisar as consequências no campo da ética, ou, como intitulamos este trabalho, a busca de um novo paradigma ético, que suplante o paradigma baseado na sacralidade da vida humana.

A ideia geral deste trabalho é examinar o antiespecismo como *leitatz*, como fio-condutor e ideia central do pensamento de Singer para, de um lado, criticar a ética ocidental, a matriz antropocêntrica do pensamento ético do Ocidente e, de outro, como consequência, propor um novo paradigma – proposta esta expressamente pretendida por Singer, no qual a vida humana deixa de possuir um estatuto singular e especial em comparação à vida das demais espécies do reino animal. Essa nova abordagem quanto à vida humana, sua posição frente às outras espécies animais, é que se torna, por assim dizer, um diferencial em seu pensamento ético. Um dos capítulos de sua obra *Bioethics* usa um trocadilho espirituoso como título: "Estará doente terminal a ética do caráter sagrado da vida?" A ideia, simples, que está na base dessa abordagem é tentar encarar a vida humana sem considerá-la como de valor "inestimável", como tendo um valor absoluto, como se ela fosse de alguma maneira o que existe de mais valioso "em si mesma considerada" – e extraíndo as consequências dessa abordagem. A via para se chegar a essa concepção passa por uma abordagem utilitarista em Ética e uma concepção antropológica mais abrangente do lugar da espécie¹ humana no reino animal.

Tencionamos aqui avançar nessa linha que parte da crítica que Singer faz dos pressupostos especistas da ética tradicional ocidental, extraíndo consequências na direção da

¹ Como se trata de uma abordagem cuja ênfase é o aspecto moral, o termo *espécie* aqui utilizado não se refere, necessariamente, exatamente ao termo utilizado na Biologia. Ele será utilizado no sentido em que demarca uma fronteira entre a espécie *Homo sapiens*, a espécie humana, e todas as demais espécies, ou os "animais não humanos". Não se faz necessária uma definição rigorosa, mesmo porque não existe consenso entre os biólogos em uma definição única. Em um sentido geral, podemos conceber a espécie como uma população cujos membros cruzam principalmente entre si, o que torna esse grupo geneticamente distinto das outras espécies. "Vejo o termo 'espécie' como um conceito arbitrário, cunhado apenas por mera conveniência, para designar um grupo de indivíduos muito semelhantes entre si", sentenciou Darwin. Importa reter, quanto à compreensão básica do conceito, que a espécie é uma linhagem evolutiva distinta. A partir de um ancestral comum na árvore evolutiva, indivíduos de mesma espécie terão características em comum. A questão não é tanto de definir espécie, mas conseguir identificá-la. Aqui daremos por assumido que a espécie humana é perfeitamente diferenciada das espécies de animais não humanos, e que tal diferenciação é imediata e intuitivamente assumida como tal em nossas considerações quotidianas, independentemente de maiores deliberações racionais ou de um *approach* taxionômico.

defesa de um novo estatuto moral dos animais não humanos e, com isso, avançar para a propositura de um paradigma² ético “substitutivo”, tal qual formulado por Singer.

Iniciaremos com considerações gerais sobre o pensamento insólito de Singer, um polemista cuja entrada na Alemanha e na Áustria foi simplesmente vetada, para onde tinha sido convidado a participar de simpósios em que seriam discutidos temas éticos que despertaram a sensibilidade do público, inclusive estudantes, em especial a eutanásia. Singer é um conhecido defensor, dentre outras posições polêmicas, da eutanásia para crianças nascidas com graves deficiências, de tal sorte que inevitavelmente levariam a uma vida tão miserável que seria melhor que não as vivessem. Essa é uma discussão que simplesmente não é tolerada, em determinados contextos e lugares – o que, para Singer, significa um estímulo a mais para prosseguir insistindo na necessidade de renovação da ética, o qual, aliás, também impulsiona este trabalho.

O capítulo I aborda inicialmente o especismo, tal como compreendido por Singer, que o critica como um privilégio arbitrário esgrimido por aquele que dele se beneficia, de forma a justificar sua tirania em relação às demais espécies – o próprio ser humano. Expõe, em seguida, as razões pelas quais Singer se filia ao utilitarismo, reformulando-o para uma versão que possibilita o ingresso, na comunidade moral, dos animais não-humanos, por ele denominado de utilitarismo de preferências. Isso é possível mediante um princípio de igualdade cujo critério é a sciência, ou sensibilidade. Para Singer, a capacidade de ter interesses é condição suficiente para o ingresso na comunidade moral, e critério para a promoção da igualdade, expressa numa demanda por igual consideração.

Os demais animais, tanto quanto os humanos, são portadores de interesses, pois são capazes de sofrer. Seu interesse mínimo é não sofrer, e para Singer é imoral não atender a esse interesse. O capítulo encerra com um histórico da dominação dos animais pelo homem, justificado tanto pelas tradições religiosas monoteístas quanto pela moral ocidental – em que pese, em grande parte conformada por aquelas.

O segundo capítulo aborda os estertores da ética antropocêntrica – por Singer denominada “velha ética”, “ética tradicional” ou, mais comumente, “ética da sacralidade da vida humana” – expondo criticamente algumas de suas deficiências mais estruturais. Inicia mostrando que o conceito de dignidade, que inapelavelmente floreia os discursos éticos quando

² O termo alude analogicamente à aceção dada por Thomas Kuhn (cf. nota 67, pág. 109).

querem apelar para a nobreza da espécie, na verdade é uma autolouvação que celebra o antropocentrismo mais desfaçado.

Prossegue o capítulo para complementar a crítica ao especismo como arbitrário, chamando-se a atenção para o fato de que o ser humano é produto da evolução, e a ética responde, em algum nível, por esse processo. Se o ser humano é um ser natural, o apelo à sua origem divina deve ser descartado em uma abordagem racional. Dessa forma, passa-se à crítica contundente da ideia da sacralidade da vida humana e, em seguida, se analisa a proximidade da nossa espécie com as demais, fazendo-se referência à nossa história biológica e se historiando, rapidamente, como ocorreu o declínio da autoimagem orgulhosa que o homem construiu para si.

A distinção ser humano/pessoa abre caminho para um novo modo de pensar em relação ao suposto valor da vida humana, fazendo, inicialmente, “tabula rasa” das diferenças – usualmente, aprioristicamente consideradas – entre homem e animal, para posteriormente reencontrá-las, sob novas bases, que afastem a discriminação em razão da espécie.

O capítulo finaliza fazendo sucinta análise da proposta de se partir do pressuposto do conceito de valor intrínseco para abordar o valor da vida humana, tal como o faz o filósofo e jurista R. Dworkin, porém, ao nosso ver, sem sucesso.

No capítulo III se delineiam os contornos da proposta ética de Singer, após se ver colapsarem os fundamentos já abalados da ética tradicional, ou “ética da sacralidade da vida”. O capítulo inicia mencionando alguns marcos jurídicos que podem simbolizar uma nova etapa na abordagem de situações em que o que está em jogo seja o valor da vida humana. Para fundamentar uma reinterpretação dos problemas tradicionalmente enfrentados nessas situações de discussão do valor da vida, faz-se necessário um recuo histórico-conceitual para discutir o conceito de morte que subjaz às discussões, o que se faz no item 3.2. A emergência da nova definição que mudaria definitivamente o modo como se estabelece a morte é tratada em seguida, mostrando as controvérsias em que foi elaborada e apontando-se sua precariedade científica no item 3.3. Procura-se mostrar que a inconsistência filosófica que envolve a nova definição suscita um questionamento quanto à sua legitimidade, envolvendo questões éticas cruciais, desenvolvidas no item 3.4.

No capítulo IV, a proposta de Singer, que considera abandonar a concepção de sacralidade da vida humana, atinge seu pleno desenvolvimento. As respostas dadas

tradicionalmente a questões éticas por esta concepção são confrontadas em inúmeras situações nas quais a ética da sacralidade mostra-se, segundo o autor, incapaz de sustentá-las. Esse debate torna possível reposicionar algumas respostas que tradicionalmente são dadas pela ética da sacralidade da vida humana em temas de terminação da vida, de quando morre um ser humano, da moralidade de se deixar de tentar prolongar uma vida e, por fim, da licitude de se tirar uma vida humana inocente. Juízos sobre a qualidade de vida podem, e devem, na visão de Singer, integrar as decisões sobre vida e morte, como nos casos de bebês anencefálicos e pessoas em estado vegetativo permanente. A partir da discussão anteriormente encetada sobre novos critérios para se definir a morte, coloca-se em questão o sentido de se envidarem todos os esforços para a manutenção da vida, nos casos em que a vida já perdeu – ou nunca teve – a condição de beneficiar a pessoa. Se a vida, em si mesma, nada significar para quem dela não possa desfrutar, é possível se questionar o sentido da proibição, pelos outros, de tirar essa vida.

O capítulo prossegue para reavaliar o quadro moral da moralidade ocidental, profundamente marcada pelos pressupostos cristãos, e reintroduzir o debate sobre tirar a vida – bebês, crianças recém-nascidas, pessoas sem perspectivas de recuperação e que desejam tirar a própria vida – para além desse quadro. As críticas de Singer a esses pressupostos são examinados, igualmente, na medida em que condicionam as atitudes e concepções subjacentes à prática médica, em especial na eutanásia, para onde o debate sobre tirar a vida se deslocou. A crítica ao valor incondicionado da vida humana permite, igualmente, um questionamento ao modo como se encara o suicídio e a demanda, sempre crescente, de controle sobre a vida e, em consequência, da própria morte – para Singer, fato ilustrativo do desafio a que estão submetidas as concepções tradicionais da ética da sacralidade da vida.

Finalizamos este trabalho enfocando os principais tópicos da proposta ética de Singer, que emergiram gradativamente ao longo deste trabalho. Ele próprio define sua proposta como novos “mandamentos” (*commandments*) que se propõe a substituir os mandamentos da ética da sacralidade da vida, os quais, entretanto, são apenas sugestões, não devendo, segundo ele, ser vistos como algo “entalhado na pedra”. Por derradeiro, tecemos breves considerações sobre pontos de vista críticos ao pensamento de Singer.

CAPÍTULO I – SINGER E O ANTIESPECISMO

Procurar superar um modelo de pensamento, um paradigma, uma forma estabelecida de pensar já bem estabelecida, pela incessante crítica aos seus fundamentos, e a conseqüente busca por um novo modelo, são atitudes que se retroalimentam. A emergência de um novo paradigma acontece como consequência da derrocada do antigo, em razão de seu esgotamento, minado por uma crítica consistente e racionalmente fundamentada. Damos conta do esgotamento de um modelo de pensamento, ou de suas severas falhas e deficiências, e o vazio deixado pelo modelo anterior impulsiona a formulação de um novo, a busca de nova fundamentação.

Peter Singer corresponde muito bem a esse perfil de filósofo que tem um pensamento instigante, que tenta perfurar e escavar essa crosta dura do pensamento excessivamente “conservador” que ainda predomina - socialmente falando - no tratamento de temas de ética, em especial nas áreas da consideração moral dos animais não humanos, de ética prática e da Bioética, esta última somente muito recentemente ensaiando uma libertação de seu “sequestro”, por assim dizer, pelo pensamento ideologizado por concepções religiosas.

Para temas patéticos, um tratamento desapaixonado. Singer, apesar de ser um conferencista polêmico e figura emblemática do movimento de libertação animal - seu livro *Libertação Animal* é um marco mundial nesse âmbito - é um filósofo de rigor analítico, com vasta produção, radicado em Princeton. Suas teses mais “radicais” - tais como a defesa intransigente da integração dos animais não-humanos ao âmbito das considerações éticas, do infanticídio para bebês deficientes, do aborto irrestrito e a eutanásia - derivam diretamente de suas concepções filosóficas utilitaristas, baseadas em argumentação estritamente argumentativa e rigorosamente atenta aos princípios de coerência e racionalidade, e o tanto quanto é possível, despidas do colorido ideológico que muitas vezes impulsiona os pensadores “reformistas”.

Singer, naturalmente, não está sozinho nessa tarefa reformista. Ele se soma a uma plêiade de pensadores que já se empenharam nessa empreitada “dessaçralizadora” – no sentido específico mencionado acima - cujas raízes modernas remontam a Darwin, ao situar o homem na cadeia evolutiva animal, interditando seu suposto status de criatura “divina”, e outros ilustres antecedentes, como Pitágoras, Erasmo, Montaigne, Primatt, Bentham, Salt, Mill; autores que, direta ou indiretamente, influenciaram seu pensamento. Ele se insere, portanto, numa longa tradição de pensadores que se afastam do *mainstream* da filosofia ocidental, marcadamente

antropocêntrica, deísta e teísta³. Esse modo de pensar, que não mais pode prescindir dos dados da ciência e das demandas éticas específicas das sociedades modernas, é ilustrado pelo biólogo de Harvard, Edward Wilson, conforme essa passagem de sua conhecida obra *Consiliência - A unidade do conhecimento*:

Custa-me acreditar que se Kant, Moore ou Rawls tivessem conhecido a biologia e psicologia experimental modernas, teriam raciocinado como fizeram. Contudo, quase no final do século⁴, o transcendentalismo permanece firme nos corações não apenas de fiéis religiosos, mas de inúmeros estudiosos nas ciências sociais e humanidades que, como Moore e Rawls antes deles, optaram por isolar seu pensamento das ciências naturais. (WILSON, 1998, p. 272).

Essa citação ilustra o caráter interdisciplinar que o fazer filosofia ética normativa demanda⁵. A dar crédito a Wilson, os dados fornecidos pelas ciências naturais, bem como os avanços tecnológicos, condicionam os desafios enfrentados pelo pensar ético-normativo, numa direção plenamente assumida por Singer. Suas reflexões a todo momento trazem exemplos dessa simbiose entre o avanço do conhecimento científico e suas consequências no âmbito das demandas éticas (não se trata aqui de corroborar inadvertidamente algum tipo de reducionismo, e sim de salientar o quão condicionada está a reflexão filosófica, no âmbito da normatividade prática, aos dados da ciência, aos avanços tecnológicos). Seja, por exemplo, a imensa massa de informações que compõe hoje o quadro da posição do homem no mundo biológico e animal, fornecido pela moderna Biologia. Só o fato de que sabemos com refinada precisão o quão próximo é o nosso parentesco com os primatas, deveria ser razão para uma séria revisão à pretensão de singularidade de nossa espécie, o *Homo sapiens*. O mapeamento do genoma humano, concluído nos anos 90, revelou um dado profundamente intrigante – embora não se possa dizer que tal descoberta tenha, de todo, surpreendido os biólogos – no tocante ao nosso parentesco com duas espécies de primatas, os chimpanzés e os bonobos; qual seja, o de que compartilhamos nada menos que 98,4% de nosso DNA. (SINGER, 2002a, pp. 111-2; KAY, 2012). Isso significa que somos mais próximos dessas duas espécies do que elas o são de outro grande primata, o gorila. Biólogos de renome já propuseram, assim, a revisão de nossa classificação taxonômica, de forma a englobar essas espécies num mesmo

³ Ilustrada por pensadores como Aristóteles, Locke, Descartes, Rousseau, Kant e Rawls.

⁴ Diríamos: final de milênio. O livro de Wilson é de 1998.

⁵ “As teorias sobre a moral falham porque nossas intuições não refletem um conjunto coerente de verdades morais e não foram desenhadas pela seleção natural para se comportar como se fossem... Se você quer entender seu sentido moral, volte-se para a biologia, a psicologia e a sociologia – não para a ética normativa” (HARRIS, 2013, p. 70).

gênero, *Homo*,⁶ incluindo-se aí a espécie humana. Tecnicamente falando, portanto, não há nenhuma razão para não fazê-lo, a não ser para que permaneçamos, talvez, com a ilusão de que somos, os seres humanos, mais distintos do que realmente somos.

A reflexão ética proposta por Singer incorpora essa noção de que nossa herança genética é indesmentível, inafastável. Ao propor, como veremos à frente, a incorporação dos animais não humanos ao âmbito da moral, não como sujeitos passivos, mas por seu próprio estatuto de seres cujos interesses devem ser levados em conta, e ao fazer uma reavaliação das “práticas morais” que utilizamos para os seres humanos, em cotejo com as que usamos com os animais não humanos, Singer não descarta desse nosso parentesco tão próximo e, até um passado pouco distante, bastante desconfortável para a maioria das pessoas. A herança biológica dos seres humanos ainda é usualmente lembrada para os casos de violência e selvageria, quando facilmente dizemos que tal ou tais pessoas “agiram como animais”, evocando uma época primitiva, e pondo tais atitudes na conta de nossa “natureza” hostil, agressiva, e ainda “não civilizada”. Entretanto, igualmente por conta daquilo que conservamos dessa natureza, também somos seres profundamente sociais, gregários, cooperativos, capazes de empatia e compaixão. Uma compreensão equivocada do papel desses instintos primitivos – e, em consequência, poderosos – não ajuda a formular uma ética realista, como a de Singer, que é muito mais ajustada ao que conhecemos hoje de nossa herança genética.

1.1 – Definindo o especismo

O paroxismo de sua suposta condição singular frente a toda a diversidade de formas de vida, na autoconsideração que o homem faz de si mesmo, se expressa na sua atitude em relação às demais espécies animais com que coabita o planeta. Essa atitude de supremacia e primazia da vida humana é por Singer denominada de **especismo**. Em síntese, é a doutrina que coloca as vidas de membros de nossa espécie acima das vidas de membros de outras espécies. Ou seja,

⁶ O gênero *Homo* refere-se aos humanos modernos, cuja aparição deu-se em torno de 2,4 milhões de anos atrás, coincidindo com as primeiras ferramentas de pedra. A classificação, que remonta a Lineu (século XVIII), está francamente ultrapassada. A principal distinção em relação aos outros gêneros é a reduzida dentição e grande encefalização (caixa craniana com pelo menos 600 c³), na comparação com outros fósseis. Outras características são possuir linguagem ou forma de comunicação falada, evidenciada pelo molde endocraniano, movimento de pinça manual, possibilitado pelo polegar opositor, e a habilidade de criar ferramentas. (WOOD; COLLARD, 1999).

consiste em não levar em conta igualmente os interesses dos membros de outra espécie pelo simples motivo de pertencerem a outra espécie.

Um panfleto editado em Oxford em 1975 menciona o termo *especismo* pela primeira vez, pelo filósofo e cientista Richard Ryder.⁷ Especista é a tradição moral na qual vivemos, "essa espécie de ditadura abrangente que condena os animais não-humanos a viverem para atender aos desejos, satisfazer os caprichos e suprir as necessidades dos humanos" (FELIPE, 2003, p.2).

O especismo é, por assim dizer, uma "marca de nascença" da ética ocidental, profundamente entranhado, de uma tal sub-liminaridade que o torna até mesmo de difícil percepção. Seu explicitamento, portanto, torna-se automaticamente "denúncia", pois que traz à tona sua arbitrariedade e não-fundamentação, e o caracteriza, finalmente, como ideologia, racionalização conveniente para sustentar um interesse e uma ilusão. Por interesse nos referimos à absoluta instrumentalização de todo o mundo animal para a supremacia da espécie *Homo sapiens*, sua submissão, e utilização para suas necessidades, desejos e caprichos. Ilusão porque fundamentado, segundo Singer, em razões não demonstráveis e arbitrarias, do qual o próprio homem se tornou vítima: ao auto atribuir à vida humana um valor inestimável e extraordinário, um valor sobrenatural e sagrado, acabou por criar, para si próprio, um fardo insustentável. Pelo fato de autoconsiderar a própria vida como valor absoluto, paradoxalmente, perdeu a autonomia decisória sobre ela, como atestam o tabu do suicídio, moralmente condenado, e a extrema dificuldade com que enfrenta dilemas morais no tocante à terminação da vida, em temas tais como o aborto, a eutanásia e o infanticídio de crianças indesejadas, com doenças graves ou graves deficiências.

O termo "racionalização conveniente" não foi utilizado por acaso. A ideia de que na diversidade de formas de vida haja uma hierarquia, um acima e um abaixo numa escala hierarquicamente ordenada, configura um status que é estabelecido a partir de uma linha divisória que varia de acordo com o poder e o interesse de quem a define - que é sempre o "homem", a nossa espécie. As linhas demarcatórias das diferenças entre o homem e os animais⁸

⁷ O termo posteriormente foi utilizado no livro de Ryder, *Victims of Science*, que inspirou Singer a incorporá-lo definitivamente em seus escritos.

⁸ Há muito que tais linhas demarcatórias já estão borradas. Entre diversos estudos e experiências exaustivamente probantes das capacidades de linguagem, racionalidade e moralidade de diversos animais, especialmente golfinhos, elefantes e primatas, podemos citar o testemunho do primatólogo Frans de Waal (WAAL, 2007), que taxativamente comprovou diversas habilidades dos chimpanzés e bonobos, tais como: o reconhecimento facial de parentesco, a capacidade de dar indicações a outros e repassar informações, que sem sombra de dúvida têm noções

tradicionalmente são a linguagem e a racionalidade. Mas são critérios “convenientes”, porque são atributos preponderantes em nossa espécie - ou que tradicionalmente são considerados como exclusivos dos humanos; crença cada vez mais difícil de ser sustentada, como veremos à frente. De qualquer modo, tem-se aqui, novamente, um critério arbitrário, que não resiste à crítica.

Evocando exatamente esse aspecto, do que diferencia humanos e (os outros) animais, Jeremy Bentham, já em 1823, consagrará o princípio que Singer vai adotar como inspiração para basear suas reflexões. Diz Bentham:

Talvez chegue o dia em que o restante da criação animal venha a adquirir aqueles direitos que nunca lhe poderiam ter sido retirados, senão pela mão da tirania. Os franceses já descobriram que a negrura da pele não é razão para um ser humano ser abandonado sem mercê aos caprichos de um torturador. É possível que um dia se reconheça que o número de pernas, a vilosidade da pele ou a forma da extremidade do osso sacrum são razões igualmente insuficientes para abandonar um ser sensível ao mesmo destino. Que outra coisa poderá determinar a fronteira do insuperável? Será a faculdade da razão, ou talvez a capacidade de falar? Mas um cavalo ou cão adultos são incomparavelmente mais racionais e comunicativos do que uma criança com um dia ou uma semana ou mesmo um mês de idade. Suponhamos que eram de outra forma - que diferença faria? A questão não é: podem eles raciocinar? nem: podem eles falar? mas: podem eles sofrer? (BENTHAM, apud SINGER, 2002a, pp. 66-7).

Há aqui um argumento decisivo claramente delineado: não são válidas como preponderantes as diferenças específicas que normalmente são invocadas para marcar a superioridade do homem frente ao animal (razão e linguagem), senão o que importa é a capacidade de sentir prazer e sofrimento, que será o único critério moral significativo, que pode conferir a um ser consideração igualitária. Essa capacidade é uma característica vital, essencial, não apenas uma característica “a mais” dentre outras possíveis ou igualmente importantes, como, por exemplo, a capacidade de falar. Significa dizer que ela é pré-requisito, condição prévia para se dizer que um ser é capaz de ter interesses, um termo central nas considerações

de passado e futuro, de planejamento e de previsibilidade – tais como apanhar gravetos no caminho para coletar formigas ou mel – o auto reconhecimento, conhecimento de si, empatia e, por fim, a capacidade de dispor de um vasto “vocabulário”, ainda que este não possa ser vertido em palavras, pela ausência de aparelho fonador apto a verbalizar, mas perfeitamente disponível via linguagem de sinais. Merecem também serem citados os golfinhos, que, por vezes, salvam nadadores exaustos, bem como companheiros presos em redes, e os elefantes, que apresentam sinais inequívocos de luto. Camundongos demonstram maior estresse diante do sofrimento de parentes do que de camundongos estranhos; macacos podem passar fome, se necessário, para impedir que companheiros de jaula sofram choques elétricos. A lista é por demais extensa para ser ignorada.

éticas de Singer. Para ele, não há como deixar de estender a consideração moral, com base no critério da sensibilidade, na capacidade de sentir dor ou prazer, para todos os seres, independentemente de sua espécie⁹. A capacidade de sofrer diz respeito a uma condição mais básica do indivíduo, ligada ao seu bem-estar. E o bem-estar de um ser pode ser afetado por nossas ações, de forma a que não possa deixar de ser levado em conta.

1.2 – O utilitarismo clássico e o preferencial

O utilitarismo, na versão adotada por Singer¹⁰, é uma teoria ética adequada para tratar dos assuntos que dizem respeito ao bem-estar geral dos seres sensíveis. Singer atribui ao utilitarismo a qualidade de ser prático, de efetivamente propor critérios de decisão moral aplicáveis ao mundo real¹¹ - o qual, aliás, é um critério de aferição da própria doutrina moral: o quanto ela é capaz de oferecer soluções e alternativas para os dilemas morais. Ele pode ser entendido como uma teoria ética normativa, que requer que levemos em consideração o bem-estar geral e que sirvamos ao bem-estar geral dos outros no máximo grau possível. Considera-se que uma pessoa está em melhor situação quando seus desejos, interesses e necessidades estão satisfeitos e, inversamente, está em pior situação se os tiver frustrados. Para o utilitarismo, a principal fonte de valor é o interesse, o qual se manifesta em termos de desejo ou preferência. Esse interesse é o mister da ação, à qual fornece a base racional. Mesmo em caso de conflito entre interesses diversos, a base racional para a escolha deve ser encontrada no próprio interesse. Agir eticamente é agir diante de escolhas possíveis, é deliberar ante possibilidades. Se ajo levando em conta as consequências de minhas ações em relação aos interesses que não os meus somente, eu adentro a esfera ética. Por que meus interesses contariam mais que os

⁹ “Se um ser sofre, não pode haver nenhuma justificativa de ordem moral para nos recusarmos a levar esse sofrimento em consideração. Seja qual for a natureza do ser, o princípio de igualdade exige que o sofrimento seja levado em conta em termos de igualdade com o sofrimento semelhante de qualquer outro ser” (SINGER, 2002, p. 67).

¹⁰ “Há uma abordagem sempre válida da ética que praticamente não é afetada pelas complexidades que tornam as regras simples de difícil aplicação: a perspectiva consequencialista. Os consequencialistas não partem de regras morais, mas de objetivos. Avaliam a qualidade das ações mediante uma verificação do quanto elas favorecem esses objetivos. A teoria consequencialista mais conhecida, embora não sendo a única, é o utilitarismo. O utilitarismo clássico considera uma ação correta quando esta produz um incremento igual ou maior da felicidade de todos os envolvidos, relativamente a uma ação alternativa, e errada se assim não acontecer” (SINGER, 2002, p. 11).

¹¹ “As consequências de uma ação variam de acordo com as circunstâncias nas quais ela é praticada. Portanto, um utilitarista nunca pode ser corretamente acusado de falta de realismo, nem de uma rígida adesão a ideais que desprezem a experiência prática. Para o utilitarista, mentir será mau em algumas circunstâncias e bom em outras, dependendo das consequências que o ato acarretar” (SINGER, 2002, p. 8).

interesses de outros? Ao universalizar o critério, eu me vejo, por assim dizer, obrigado a levar em conta os interesses dos outros; ou seja, a avaliar as consequências de minhas ações. Esse consequencialismo estará na base do pensamento ético de Singer. Dito de outra forma: a exigência da universalidade (ou universalizabilidade) toma concretamente a seguinte forma: colocar-nos, em imaginação, no lugar daqueles que serão afetados pelas consequências de nossa ação, e perguntar-nos até que ponto aceitaríamos ver seus interesses afetados como os nossos o seriam. Singer vai além nessa conclusão e deseja que não apenas os interesses humanos devem ser levados em conta, mas de todos os animais dotados de sensibilidade, como veremos à frente.

O utilitarismo, historicamente, remonta a Jeremy Bentham, que era um homem de espírito eminentemente prático; filósofo, jurista e reformador. Quando ele formulou o utilitarismo, julgou ter achado a pedra filosofal da ética, tal sua confiança no critério utilitarista. Para ele, a grande questão moral não era promover a conformidade à vontade de alguma divindade, ou ser fiel a regras abstratas, mas produzir tanta felicidade no mundo quanto possível. O princípio moral fundamental Bentham enunciou como princípio da **utilidade**: “por princípio da utilidade se entende o princípio que aprova ou desaprova qualquer ação, segundo a tendência que tenha para aumentar ou diminuir a felicidade das partes de cujo interesse se trata; ou, o que vem a ser o mesmo, em outras palavras, para fomentar ou combater essa felicidade.” (BENTHAM, 1979, 14). O princípio estabelece que, na escolha entre diferentes cursos de ação (por exemplo, políticas sociais), devemos optar por aquele que traga as melhores consequências globais para todos os afetados. Como jurista e reformador, Bentham acreditava que o propósito da lei deveria ser o mesmo da moral, promover o bem-estar geral dos cidadãos. Os homens são movidos, pensava ele, basicamente pela busca do prazer e para evitar a dor. Esse é o motivo, em última instância, de suas ações. O utilitarismo se baseia nesse critério: a ação é considerada "boa", se promove o prazer, e menos valiosa quanto menos promovê-lo. Esse é seu princípio geral. O que importa, na consideração moral, não é tanto a motivação interna da ação, a intenção do agente (e nem, portanto, as razões ou princípios que fundamentariam a motivação da ação moral); o que importa, precipuamente, é o resultado no mundo, as consequências das ações, que são tanto melhores quanto mais promoverem a felicidade (entendida em sentido amplo, tal como na reformulação proposta por Stuart Mill). Bentham, segundo Mill, "se perdeu" tentando elaborar hierarquias de prazeres, no chamado "cálculo utilitarista". Bentham tencionava uma forma de estabelecer alguma precisão no dimensionamento dos prazeres e dores, ou seja, que pudessem ser “medidos” em termos de categorias como intensidade e duração. Mill reputa a Bentham uma certa estreiteza de

concepções em relação à natureza humana, onde a felicidade é diretamente correlacionada ao prazer. Nesse sentido, ele critica seu mestre:

O homem é concebido por Bentham como um ser suscetível de prazeres e dores, e governado, em sua conduta, em parte pelas diferentes modificações do auto interesse e pelas paixões comumente classificadas como egoístas e, em parte, pelas simpatias, ou ocasionalmente antipatias, em relação a outros seres. E aqui termina a concepção de natureza humana de Bentham (...). O homem nunca é reconhecido por ele como um ser capaz de buscar a perfeição espiritual como um fim; de desejar, em si mesmo, a conformidade de seu próprio caráter com seu padrão de excelência, sem esperar pelo bem ou temer pelo mal que pode advir de qualquer outra fonte além de sua própria consciência interior. (MILL, 1969, p. 40).

Mill se propõe como tarefa a reformulação do utilitarismo, em bases mais amplas que as estabelecidas por Bentham. A noção de felicidade é alargada para incorporar o âmbito das experiências espirituais, mais “elevadas”, não necessariamente coincidentes com o “prazer”, e portanto mais compatível com própria concepção de natureza humana:

Um ser com faculdades superiores exige mais para ser feliz, está provavelmente sujeito a sofrimentos mais agudos e é, certamente, suscetível a tais sofrimentos em mais ocasiões do que um ser de tipo inferior. Mas, a despeito dessas suscetibilidades, ele nunca pode realmente desejar decair no que ele considera ser um grau mais baixo de existência. (MILL, 2000, p. 32).

1.3 – O princípio da igual consideração de interesses

Singer irá retomar uma forma de utilitarismo, que chamará de utilitarismo preferencial, ou de preferências. Nesse modo de pensar, levamos em consideração, em nossas ações, as “melhores consequências” para todos os envolvidos, e não apenas aquelas que melhor satisfazem os meus próprios interesses, e de forma a satisfazer, ponderadas as alternativas, da melhor forma, os interesses dos envolvidos na ação. Na forma clássica, consideraríamos aquilo que diminui o sofrimento e aumenta o prazer.

Se considero agir em meu único e exclusivo interesse, essa ação ainda não se encontra em um nível ético. Se ajo, contudo, levando em conta os interesses alheios; se alargo o escopo de minha preocupação para considerar os interesses dos demais envolvidos em minha ação, ou seja, dos que serão afetados pelas minhas ações, então ajo eticamente. Nesse caso, ponderadas

as alternativas, se entre as melhores consequências estiver um aprofundamento dos interesses dos envolvidos, chegamos ao utilitarismo preferencial.

Para Singer o utilitarismo é acorde a uma visão "empirista" (não transcendentalista) da ética, conforme a advertência de Edward Wilson:

Ou bem os preceitos éticos são independentes da experiência humana, ou bem são invenções humanas. (...) A divisão não é, como se supõe popularmente, entre crentes religiosos e secularistas. É entre transcendentalistas, aqueles que pensam que as diretrizes morais existem fora da mente humana, e empiristas, que as consideram criações da mente. (WILSON, 1999, p. 260).

Para Singer, não há sentido algum em proposições éticas que “pairam nalgum lugar”, para além do âmbito das realidades humanas, racionalmente ponderáveis¹². O utilitarismo permite que ele possa ser antidogmático, evitar a abstração e o generalismo de uma ética baseada em regras¹³, criticar o contratualismo e estabelecer um critério mais rigoroso para contemplar a ideia de igualdade. Para tanto, ele vai se valer do assim chamado **princípio da igual consideração de interesses**.

A “descoberta” dos interesses dos animais, ou, falando de uma maneira mais abrangente, da sensibilidade dos animais, na história recente da civilização humana, segundo Singer, ocorreu de forma paulatina e, por assim dizer, paradoxal. Foi somente com o advento das fazendas industriais de criação, com métodos intensivos e estandardizados, aprimorando técnicas de reprodução, cativeiro, alimentação e abate¹⁴, quando se retirou da vista e do

¹² “A inexistência de uma misteriosa esfera de fatos éticos objetivos não implica a inexistência do raciocínio ético” (SINGER, 2002a, p. 16).

¹³ “(...) certas questões morais podem ser difíceis ou impossíveis de responder na prática; elas não implicam que a moralidade dependa de outra coisa que não as consequências de nossas ações e intenções. Esta é uma fonte de confusão frequente: o consequencialismo é menos um método para responder a questões morais do que uma alegação sobre o status da verdade moral. Nossa avaliação das consequências no domínio moral deve seguir como em qualquer outro domínio: sob a sombra da incerteza e guiada por teorias, dados e diálogo honesto. O fato de que pode ser difícil ou mesmo impossível saber quais serão as consequências de nossos pensamentos e nossas ações não implica que haja alguma outra base para os valores humanos que valha a pena buscar” (HARRIS, 2013, p. 76).

¹⁴ Singer é, antes de um ativista para a causa animal, um filósofo analítico. Nesse sentido, apela estritamente aos argumentos teóricos para a defesa de seus pontos de vista. Isso não o impede, entretanto, de reconhecer um apelo de ordem emocional quanto a certos temas envolvendo a causa animal (e o mesmo se pode afirmar quanto à reforma da ética baseada na sacralidade da vida). Segundo ele, o advento da produção em escala de produtos animais, impõe, mais do que nunca, a necessidade de repensar a relação do homem com as outras espécies animais, devido ao modo francamente inaceitável com que os animais criados em escala industrial são tratados, independentemente de uma posição filosófica a respeito. Não é necessária nenhuma sensibilidade especial para

convívio cotidiano os animais com os quais a humanidade desde sempre partilhou sua existência, que pôde surgir uma nova abordagem à questão da relação do homem com os animais, no sentido de questionar sua atitude indiferente ao modo como estes reagem à dor, à captura, a privação de seu movimento, e das manifestações básicas de sua vida, tais como alimentação, busca de parceiros reprodutivos, modo próprio de se comportarem, quando na natureza ou em relativa liberdade; caso dos animais domésticos.

Há pouco dissemos que a "regra de ouro" da ética de Singer é que, se alguém quer levar uma vida ética, não pode considerar somente seus interesses, mas deve levar em conta os interesses dos demais afetados por suas ações. Os interesses dos demais terão, assim, um peso equivalente aos meus. Singer postula então o princípio da igual consideração de interesses, que estabelece que ao emitir um juízo ético o agente moral deve pesar imparcialmente todos os interesses dos envolvidos. O importante aqui é o interesse que conta, e não de quem é esse interesse. O princípio busca uma balança, sopesando imparcialmente os interesses. Na medida em que o princípio exige que se atribua o mesmo peso, nas deliberações morais, aos interesses semelhantes de todos os afetados pelas nossas ações; na medida em que o princípio implica de fato que um interesse é um interesse, independentemente de quem é esse interesse, então eu tenho configurado um princípio de igualdade, que atende a um imperativo de justiça. A igualdade nunca é um princípio fático. Ela é sempre formal. O princípio da igualdade não é a descrição de uma suposta igualdade entre os seres, mas uma prescrição do modo como devemos tratar os iguais. Qualquer consideração de igualdade baseada estritamente em uma base fatural está fadada ao fracasso.

1.4 – Um novo estatuto moral para os animais

O passo além que Singer dá é estender esse princípio aos animais não-humanos, na medida em que eles também são portadores de interesses - independentemente da questão da dificuldade em comunicar esses interesses, que podem ser presumidos com razoável precisão. Como exemplos, os interesses de não sofrer (com base em sua capacidade de sentir) e de permanecer vivos. Esse atendimento aos interesses de animais não-humanos os habilita como habitantes do universo ético, e isso diretamente. São seus interesses que estão em jogo. Quando

desenvolver um sentimento de repulsa, ao tomar conhecimento de como são executadas as práticas de confinamento, abate e, igualmente, da experimentação animal.

Kant recomendava não infligir maus tratos aos animais, ele não o fazia em seu nome, mas somente na medida em que tal ação aviltaria a nossa humanidade.

Consideremos, exemplificativamente, um primata; um bonobo, nosso "primo" evolutivo mais próximo, junto com o chimpanzé, separado de nós na árvore evolutiva há apenas 5,5 milhões de anos. Um ser capaz de linguagem (apesar de não possuírem um aparelho fonador como o humano, os bonobos e os chimpanzés podem perfeitamente aprender e se comunicarem em linguagem de sinais, por exemplo), de autoconhecimento, de consciência de si, de lembrar o passado, de ter expectativas para o futuro. Se o compararmos com um feto humano, já com vários meses, ou mesmo um recém-nascido, e fizermos essa comparação tendo como base somente esses critérios objetivos, abstraindo da imensa carga de apriorismo que tal comparação faz aflorar, podemos questionar o quanto há de desproporção entre os interesses aí envolvidos - **a favor** do primata. Pergunta-se, então: com que critérios - a não ser critérios especistas - se poderia advogar um "maior" direito à vida ao feto do que ao bonobo? Nessa linha argumentativa, podemos perguntar o que é que definiria o "interesse mínimo" de um ser e que permitiria não somente compará-lo com outros seres de sua espécie, mas também com seres de outras espécies? Singer definiria como condição necessária para determinar se um ser possui interesses a sua **capacidade de sofrer**. Diferentemente dos critérios da filosofia moral tradicional, a posse da razão e a linguagem a ela associada, agora é a sensibilidade o critério para a defesa do princípio da igualdade.

Dado que não resta dúvida que os animais são capazes de sofrer (embora muito se tenha discutido sobre essa possibilidade até um passado não distante¹⁵), o que se pode considerar é o quanto difeririam de uma condição animal os seres humanos com graves deficiências mentais, os em estado vegetativo, os comatosos, os fetos, e mesmo os recém-nascidos. Em um debate em 2012, na Universidade de Princeton, com o conservador professor John Finnis, Singer afirmou que "um bebê não tem importância moral porque ele não tem consciência de si mesmo". Esse assunto será retomado mais à frente.

¹⁵ Embora de difícil aceitação para nossos parâmetros atuais, a pressuposição contrária perdurou por um longo período, fortemente baseada nas ideias de Descartes sobre os animais. Para ele, o fato de os animais não possuírem uma "alma", como os humanos, trazia como consequência o fato de não possuírem consciência e, portanto, não sentiriam sequer dor. "O sistema nervoso de todos os vertebrados, sobretudo o de pássaros e mamíferos, é basicamente parecido. As partes do sistema nervoso humano que dizem respeito à sensação de dor são relativamente antigas em termos de evolução. Ao contrário do córtex cerebral, que só se desenvolveu plenamente depois que nossos ancestrais se diferenciaram dos outros mamíferos, o sistema nervoso básico evoluiu em ancestrais mais distantes, comuns a nós e nos outros animais 'superiores'. Esta semelhança anatômica torna provável que a capacidade de sentir dos animais seja similar à nossa" (Singer, 2002a, p. 80).

Singer refere-se ao especismo como uma **tiranía** da espécie humana sobre as demais. E advoga que, para pôr-lhe fim, é necessário compreendê-la. As práticas aberrantes a que os homens sujeitam os demais animais não humanos – como a caça e pesca desportivas, o comércio de peles, exibição em circos e rodeios, o aberrante abate somente para fins de extração de adornos estéticos – devem ser compreendidas nesse contexto de uma ideologia de dominação, e não como atitudes extremadas e isoladas. “Quando uma atitude se encontra tão profundamente enraizada no nosso pensamento que a tomamos como verdade inquestionável”, diz ele, “a contestação séria e coerente dessa atitude corre o risco de ser tomada como ridícula” (SINGER, 2013, p. 132). O modo de vida das sociedades ocidentais hodiernas possibilita um apartar-se da vida natural, uma “alienação” dos métodos e práticas de como os alimentos derivados do mundo animal são produzidos, e das próprias condições de vida dos animais na natureza, que o próprio questionamento torna-se artificial, e subentendido como descabido. É usual que as crianças urbanas que tomam contato pela primeira vez com uma vaca sintam-se maravilhadas por seu porte avantajado e sua postura, e se sintam “surpresas” que o leite que diariamente consomem¹⁶ venha desses animais tão exóticos.

As raízes das atitudes ocidentais para com os animais remontam, segundo Singer, à confluência de duas tradições, a judaica e a da Antiguidade grega, que vão se fundir no cristianismo. A mentalidade mítica judaica é a estabelecida pelas escrituras sagradas, a bíblia, especialmente o livro do Gênesis, que consagra a concepção que se tornará a matriz da mentalidade ocidental, na qual o homem terá a primazia da “criação”, estando todo o reino animal hierarquicamente a ele subordinado. No mito da criação, a divindade cria o homem “à sua imagem e semelhança”, o que significa conferir a ele uma posição especial no universo, acima de todos os seres vivos, sobre os quais estabelecerá seu domínio, por mandato específico. No pensamento grego, apesar de algumas escolas seguirem linhas próprias, acabou por prevalecer o aristotelismo, onde a racionalidade do homem o alçará à condição de superioridade perante todos os demais animais. Se entre os próprios homens haverá hierarquia, estando a relação de senhorio e escravidão plenamente justificada pelas diferenças entre os homens, tanto mais a relação de domínio do homem sobre os animais, que existem para que os homens deles se apropriem, se sirvam e dominem.

¹⁶ O homem é o único animal que continua a consumir leite, um alimento próprio para o filhote, durante toda sua vida adulta. Afora a tradição e o hábito, não há nenhuma razão para fazê-lo, de forma a que esse hábito seja plenamente justificado.

O cristianismo, como síntese dessas duas vertentes culturais, será marcadamente mais antropocêntrico, e acabará por demarcar uma linha ainda mais nítida como fronteira entre o homem e todas as demais espécies.

Nos tempos iniciais, houve franca oposição entre as ideias ditas cristãs e a sociedade onde primordialmente elas medraram, o Império Romano. A sociedade romana, duramente formada à custa de guerras de conquista, traçava uma linha demarcatória nítida entre as vidas que se poderiam respeitar e as demais. O cidadão era merecedor e possuidor de respeito; os escravos, estrangeiros e criminosos nada valiam. Nos jogos, suas tentativas de salvar a vida eram apreciadas tão somente como divertimento, e, não por acaso, eram misturados aos animais, que também eram postos a lutar entre si. O status dessas vidas humanas subvalorizadas equivalia às vidas dos outros animais, igualmente desconsiderados em seu sofrimento. Estavam todos, por assim dizer, situados no exterior da esfera de possibilidade de consideração moral. O cristianismo, por herança de suas raízes judaicas, apelando à noção de uma alma imortal, introduziu uma ideia de singularidade da vida humana, a qual, de alguma forma, estaria reservada para uma outra vida no além-morte. Essa concepção seria ainda mais perniciosa quanto à consideração dos animais, pois reserva aos seres humanos um status privilegiado. O deus cristão se “encarna” em um homem, agora alçado à condição de divindade. Todos os outros tipos de deuses, encarnações de diversos tipos de animais, são rechaçados. Com o tempo, no Ocidente, o deus cristão, totalmente antropomórfico, se impõe sobre todos os demais.

O estatuto moral em relação aos animais pouco mudou com o advento da era cristã; ao contrário, a negligência, indiferença e crueldade para com o mundo animal foi diretamente sancionada pelo cristianismo. Com a introdução da noção de dignidade da pessoa humana, pelo cristianismo, no seio do império romano, consolidou-se o interdito do assassinato sistemático de seres humanos nos jogos, mas não o de animais. Apesar da tradição dos combates ter entrado em declínio, existem reminiscências diversas até os dias atuais, como as touradas na Espanha e na América Latina, que perpetuam o ritual de morte de animais, tão somente como forma de espetáculo.

Nas escrituras judaicas ainda se encontram esparsas referências ao cuidado com os animais, no sentido de se evitar seu sofrimento desnecessário (em que pese, como visto, seu caráter de absoluta subordinação ao ser humano, como seres “criados” em função do homem). No mundo do novo testamento, contudo, não só não há nenhuma indicação para que se tenha

qualquer tipo de consideração, mas os animais são sempre tratados como dispensáveis de qualquer cuidado. Se houve alguns nobres romanos, pela sua esmerada formação, que defenderam um trato benevolente aos animais, repudiando qualquer utilização dos animais que acarretasse maus-tratos visando a recreação humana, na cosmovisão cristã, por definição, prevaleceu o especismo mais acentuado.

O pensamento de Tomás de Aquino é paradigmático da concepção cristã, pois sintetiza a recepção ocidental do pensamento aristotélico e a doutrina oficial da Igreja, que constitui um dos pilares da civilização ocidental. Em Tomás, a atitude de desprezo para com os animais (e a natureza em geral, saliente-se) é explícita:

Ninguém peca por usar de uma coisa para o fim ao qual ela é destinada. Ora, na ordem das coisas, as menos perfeitas são para as mais perfeitas; assim como também, no seu processo de geração, a natureza vai do imperfeito para o perfeito. Donde vem que, como na geração do homem, forma-se em primeiro lugar o ser vivo, depois o animal e depois homem, assim também os seres que só tem a vida, como as plantas, são destinadas a servir geralmente a todos os animais; e os animais, ao homem. Por isso, não é ilícito usarmos das plantas para a utilidade dos animais, e dos animais para a nossa, como está claro no Filósofo. Ora, entre outros usos, o mais necessário é que os animais se utilizem das plantas como alimento e os homens, dos animais; o que não é possível fazer sem matá-los. Logo, é lícito matar as plantas para uso dos animais e estes para o do homem, em virtude da ordenação divina mesmo. Pois, diz a escritura: Eis aí vos dei eu todas as ervas e todas as árvores para vos servirem de sustento a vós e a todos os animais da terra. E ainda: Tudo o que se move e vive vos poderá servir de sustento. (AQUINO, 1989, p. 2145).

Os seres humanos estão, assim, plenamente sancionados para matarem os animais. Não está preconizado que os seres humanos evitem o sofrimento animal, ou de alguma forma se importem com ele (e o Aquinate deu mostra de compreender perfeitamente que o sofrimento animal poderia existir), ou mesmo qualquer condenação à crueldade para com os animais, em si mesma considerada. Para Tomás, os deveres do homem se relacionam ou a deveres para com a divindade, ou para outros homens, ou para consigo próprio. Fora destas esferas, nada a que considerar. Mesmo o dever de demonstrar compaixão com os animais não se encontra entre os preconizados pelo filósofo. Só o ser humano é racional, e somente a ele é devida a caridade. A única brecha de consideração possível para afeição ou cuidado com os animais é no sentido de que eventual bem que façamos a eles o seja em função de fazermos bem a outro homem, por intermédio deles, ou para agradar à divindade. Alguns séculos mais tarde, Kant dirá algo tão parecido, que dificilmente não poderemos recusar-lhe inspiração na doutrina tomista.

A atitude cristã pode ser analisada por esta dupla via: a um tempo em que se cristalizou na história como nefasta ao mundo natural pela total incúria a que relegou o tratamento a ser dispensado aos animais, por outro elevou o ser humano a um pedestal sobrenatural, criando um embaraço para este ao lidar com sua própria condição. Ao absolutizar o valor da vida humana, tornando-a o valor supremo para qualquer escala axiológica, não apenas subvalorizou de forma desproporcional tudo aquilo que é não-humano, mas aprisionou a vida humana numa cápsula inviolável, tentando subtraí-la de sua historicidade, naturalidade e concretude. Esse excesso antinatural acabou por retirar do homem o controle de sua própria vida. Boa parte dos desafios éticos enfrentados por Singer ao propor um novo paradigma ético podem ser debitados ao *background* de inspiração cristã que informa a moralidade e ética ocidentais.

A teologia cristã pode ser diretamente responsabilizada pela concepção de Descartes sobre os animais, que matizará durante longo tempo o modo como os animais serão desprezados, sob o pretexto de distinguir a espécie humana.

O cartesianismo, “modelo perfeito do antropocentrismo que concede todos os direitos ao homem e nenhum à natureza, inclusive animal”, como definiu Luc Ferry (FERRY, 2009, p. 68), sacramentou esse modelo em que o antropocentrismo se tornará radical. O sujeito está no centro de toda valoração. O cogito, o eu pensante só pode ser o único e exclusivo polo de sentido se a natureza perder toda a valoração moral. Ela agora é despojada de todo mistério, num mundo inteiramente reduzido às dimensões da extensão e do movimento; não há mais espaço para forças ocultas, realidades invisíveis. O universo todo se reduz a uma mecânica de objetos em que nada se torna inacessível ao conhecimento humano. Todo o mundo animal é coisificado, à analogia de máquina. Os animais, segundo Descartes, são incapazes de sofrer; seus gritos são apenas sons, tanto quanto os pêndulos de relógios de parede. A incapacidade do sofrimento animal, na concepção de Descartes, era, aliás, muito conveniente: ligados inexoravelmente às leis do instinto, sem capacidade de escolha e, portanto, não sujeitos ao livre-arbítrio e incapazes de “pecar”, uma eventual suspeita de sofrimento nos animais acarretaria uma inusitada possibilidade de injustiça divina, muito constrangedoramente difícil de ser expiada.

A filiação filosófica de Singer, que estudou em Oxford, vincula-o ao pensamento anglo-saxão, com marcada influência do darwinismo. A linha de continuidade entre a espécie humana e as demais espécies animais não permite, para ele, aceitar alguns pressupostos que implicam a rejeição dessa estreita vinculação. Descartes, depois Rousseau e, finalmente, Kant, cindiam o

mundo animal e a espécie humana. Somente a espécie humana poderia ter valor moral, devido à sua liberdade. Animais são regidos pelo instinto, que os aprisiona ao universo da causalidade. Só o homem pode agir emancipando-se desse universo regido pela necessidade. O homem é um ser capaz de perfectibilidade, de não apenas ajustar-se às circunstâncias visando a sobrevivência, mas de se aperfeiçoar e escolher uma vida "boa", uma vida "moral". Mesmo concedendo-se que assim seja, daí não se deduz (antes o contrário!) que este homem livre e moralmente aperfeiçoado possa negar a realidade do sofrimento animal e comportar-se como este não existisse (considerando ainda que é ele próprio quem inflige esse sofrimento, ao excluir do universo da consideração moral os animais não humanos, tratando-os como coisas). As implicações bioéticas do antiespecismo de Singer, enfocadas neste trabalho, permitem considerar, como veremos à frente, que é necessária uma ruptura com essa visão disjuntiva espécie humana/demais espécies animais, para assim reconsiderar as consequências éticas que dela advém, por Singer consideradas nefastas. Trata-se de um aparente paradoxo: à tradição que concede ao homem, à espécie *Homo sapiens*, todas as prerrogativas morais, reputa-se tê-lo aprisionado em uma camisa-de-força moral, bem visível nas salas de UTI dos hospitais, nos códigos morais que condenam a eutanásia, na impossibilidade de tirar a sua própria vida, ou ser auxiliado para tanto. Em contraste, a concepção decorrente do darwinismo, que não apela para nenhum sentido transcendente, permitirá uma visão mais "humanista", ou acorde às necessidades e interesses das pessoas que sofrem e querem minimizar esse sofrimento.

CAPÍTULO II – OCASO DA ÉTICA DA SACRALIDADE DA VIDA

O presente capítulo aborda, à luz dos pressupostos do pensamento de Singer que foram apresentados anteriormente, alguns aspectos do esgotamento de um modelo de pensamento ético que, segundo o filósofo, foi excessivamente centrado na autoimagem do homem, e que urge ser revisto. O próprio conceito de dignidade bem o revela, sendo o primeiro a ser analisado sob um prisma crítico. Em seguida, é feita uma breve reflexão sobre a relação da ética com a evolução biológica, um tema propedêutico para contextualizar o pensamento de Singer em sua crítica à ideia de santidade da vida humana, e em conexão com o tema da natureza animal do homem, muito frequentemente relegada a segundo plano, conforme desenvolvido a seguir. A distinção ser humano e pessoa é fundamental na teoria de Singer, sendo trazida à consideração na sequência do capítulo e em outros momentos deste trabalho. Por fim, é colocado em questão o valor da vida humana, através do instrumental analítico previamente disposto, e por fim analisando-se este conceito pela ótica do valor intrínseco de um autor contraposto a Singer, Ronald Dworkin.

2.1 – Dignidade, um conceito antropocêntrico

Nas discussões sobre as características especificamente “humanas”, largamente empregadas para estabelecer as distinções entre nossa espécie e as demais, se destaca a ideia, aceita de pronto e sem maiores questionamentos ou dúvidas, de que a pessoa humana é dotada de uma **dignidade** própria, como um elemento central que a caracteriza, independente de quaisquer condições ou variações. Convém, entretanto, atentar para uma melhor determinação do termo, para não dar por estabelecido de antemão uma concepção que deve, como em toda reflexão filosófica, ser objeto de questionamento.

A etimologia da palavra deriva do latim *dignitas*, uma prerrogativa da nobreza romana. O termo fazia referência a características como a autodeterminação e o decoro, postulando atribuições sociais e respeito. Na sociedade romana, a dignidade vinha como consequência de atitudes meritórias a que o indivíduo podia fazer jus ou não. Para possuí-la, era necessário lutar para conquistá-la e assegurá-la. Era, por assim dizer, um logro pessoal, sujeita a variações: poderia ser adquirida, perdida, aumentada ou diminuída, restabelecida. Ela não estava acessível para todos: somente os homens livres estariam aptos para possuírem dignidade.

A incorporação do que se entende por dignidade pela cultura cristã-ocidental obrigou a um câmbio substancial deste valor, quando não mais foi considerado uma conquista individual e passou a ser inerente à condição humana. Por obra essencialmente do cristianismo, o termo passa a conotar uma universalidade indissociável do conceito de pessoa humana: toda pessoa humana tem dignidade, e só a pessoa humana a tem. E isto independentemente de origem, raça, sexo, nacionalidade, crença ou condição social. A partir da concepção cristã da pessoa humana como ser criado por uma divindade¹⁷, com origem sobrenatural, para os fins estabelecidos por essa mesma divindade, e mesmo à sua “semelhança”, se estabelece um conjunto de prerrogativas próprias e exclusivas dos seres humanos – e somente deles, excluídos todos os demais seres vivos – através dos quais estão garantidos direitos inalienáveis, e a dignidade do ser humano é decretada como invariável, absoluta e a-histórica. Não é mais fruto de conquista ou perecível, mas intrínseca à “natureza humana”. Fazendo eco a essa concepção, em que não se admitem “gradações” na suposta dignidade humana, está o pensamento kantiano (aqui mencionado paradigmaticamente, dentre tantos outros), em que a dignidade humana não permite que os homens sejam jamais tomados como meios, mas sempre tratados como fins em si mesmos. A simples condição de “humanos”, de pertencimento à espécie, é, para Kant, condição necessária e suficiente para o reconhecimento da dignidade, para além de qualquer situação fática contingente. Trata-se de um valor “intrínseco”, que faz os homens valiosos “sobre qualquer preço”.

Kant afirma expressamente na *Metafísica dos Costumes*:

Todo ser humano tem direito legítimo ao respeito de seus semelhantes e está, por sua vez, obrigado a respeitar todos os demais. A humanidade ela mesma é uma dignidade, pois um ser humano não pode ser usado meramente como um meio por qualquer ser humano (quer por outros quer, inclusive, por si mesmo), mas deve ser usado ao mesmo tempo como um fim. É precisamente nisso que sua dignidade consiste, pelo que ele se eleva acima de todos os outros seres do mundo que não são seres humanos e, entanto, podem ser usados e, assim, sobre todas as coisas. (KANT, 2003, § 38, p. 306).

¹⁷ Dir-se-ia pelo deus da tradição judaico-cristã. Preferimos o uso do termo genérico “divindade”, para evitar o que se poderia considerar uma armadilha linguístico-filosófica que o uso do termo “Deus”, com letra maiúscula, pode ensejar. Tal termo carrega uma carga plurissemântica, cujo uso descontextualizado requereria uma prévia definição. Quando se faz uso filosófico do termo, opinamos que não basta uma referência histórica para lhe dar significado ou conteúdo, pois sempre fica pendente uma explicação do que o termo quer dizer, sem o que corre-se o risco de cair numa aporia semântica.

Pelo fato de ser um fim em si mesmo, a dignidade do ser humano não pode ser retirada. A dignidade não se funda na autonomia, mas na própria humanidade. Ela é universal e se radica na racionalidade. Kant eleva o respeito ao ser humano a uma categoria elevada, distinta de qualquer forma de sentimento de ordem psicológica, como o companheirismo, a empatia ou mesmo o amor. O respeito é devido sempre, pelo própria condição da humanidade. A dignidade será, assim, um conceito universal e independente de quaisquer contingências. É difícil conceber uma teoria mais embebida em autoelogio, mais vaidosa ou irrealista. Tanto quanto enaltece a humanidade, mais fortemente enraíza o preconceito especista.

2.2 – Evolucionismo e ética

Falar do homem com um ser moldado pela evolução biológica é um truísmo. Muito embora remanesçam lacunas e dúvidas no conhecimento dos mecanismos da evolução humana – como, aliás, em qualquer área do conhecimento científico – o fato básico da evolução é cientificamente incontestável. Em que pese certas áreas do conhecimento científico que se baseiam na evolução serem muito recentes, os progressos nessas áreas acontecem vertiginosamente. Quando se chama a atenção, contudo, para as implicações filosóficas da evolução no comportamento humano, em especial em questões da moralidade humana, não é inusual surgirem objeções imediatas, ao modo de reação a uma invasão estrangeira de território soberano. Exemplificativamente, um estudo científico que mencione as adaptações da espécie humana requeridas, no curso da evolução, para o andar bípede, e algumas consequências dessas adaptações ainda presentes no homem moderno – como dores na coluna, não suscita maiores controvérsias, a não ser eventuais questões técnicas. Entretanto, nas discussões sobre a moralidade humana, os filósofos têm dificuldade em deixar de lado pressupostos sobre uma absoluta autonomia das “questões éticas”, que estariam como que infensas ao escrutínio de quaisquer questionamentos que não os derivados das próprias doutrinas. A esse tipo de objeção, caberia perguntar os motivos pelos quais a moralidade estaria excluída do âmbito da evolução, mais do que as demais realidades humanas. A moralidade, tanto quanto qualquer outro comportamento, é produto da evolução. É ela o “cimento” que, no entender de Edward Wilson, no qual Singer apoia sua visão do comportamento altruísta, permite a cooperação e a coesão social.

A reflexão ética – esse é o ponto – não deve subestimar uma natureza humana, conformada por milhares de anos de evolução biológica. O homem é um produto de sua história evolutiva, impressa em seu genoma. Embora o mundo da cultura o distinga das demais espécies, nem por isso a espécie humana pode ser apartada de sua história natural. Embora, para Wilson, na sua célebre expressão, os genes “mantenham a cultura acorrentada” e, nesse sentido, segundo ele, não deveríamos acalentar muitas ilusões sobre a amplitude da liberdade humana, Singer será mais comedido, negando que possa haver um determinismo biológico do comportamento social humano. Para Wilson, um número significativo de fenômenos e comportamentos sociais para os quais usualmente se dá justificção exclusivamente cultural, teriam, em última instância, justificções em fundamentos biológicos e genéticos, e é justamente esse o sentido do aporte evolutivo, que causa repulsa aos filósofos menos afeitos à realidade da evolução. Singer chama a atenção para o condicionamento biológico, na medida em que tenciona questionar as limitações do agir ético “egoístico”, inscrito nos genes.

Seja o caso clássico do incêndio na escola: se uma mãe estiver na condição de ter de escolher entre salvar uma classe inteira ou apenas uma criança, que é seu filho, muito provavelmente escolherá salvar apenas o filho (supondo-se, no exemplo, que se trata de escolher apenas entre uma ou outra opção). Do seu ponto de vista, essa será a escolha “certa” a fazer – do contrário, poderá passar a vida lamentando sua perda, mesmo tendo salvado, em troca, dezenas de crianças. Do ponto de vista “do universo”, entretanto, obviamente a escolha de salvar toda a classe é eticamente a escolha mais adequada. Dezenas de mães serão gratas e suas vidas seguirão normalmente, ao contrário de apenas uma. De um ponto de vista utilitarista, essa é a decisão eticamente correta, salvar o maior número.

Na base do comportamento humano social e moral – afirmam os evolucionistas – estão as motivações de ordem evolutiva: a perpetuidade dos genes. Mesmo a complexa organização social e coletiva humana serve aos propósitos evolucionários. As regras de organização da sociedade servem, em última instância, a necessidades naturais. Os mecanismos que estão no centro da evolução dos seres vivos, a seleção natural e a adaptação genética, continuamente interagem de forma a produzir o resultado “esperado”, a reprodução da espécie. Como conciliar os imperativos que advém da “natureza”, de nossa herança genética, com as demandas éticas normativas, ou seja, sujeitas a livre deliberação e objeto de uma escolha consciente? Uma análise do comportamento chamado altruísta oferece algumas pistas nesse sentido.

Vale lembrar que o termo é utilizado em seu sentido amplo, biológico, e não com valoração moral. Ou seja, designa um comportamento que produz benefício para outro organismo, de forma a que represente, de início, uma desvantagem imediata para o altruísta. O comportamento altruísta está na base do comportamento social, pois só haverá sociedade na medida em que alguma parte do tempo e energia do indivíduo sejam despendidas em prol do grupo, e não somente para garantir sua sobrevivência individualmente considerada. A desvantagem inicial é compensada, à medida que as chances de sobrevivência da espécie como um todo ficam maximizadas. O altruísmo se constitui num tipo de regra natural das relações entre indivíduos de mesma espécie, organizados de modo cooperativo. A sociabilidade aumenta as chances de sucesso da espécie. Considerando, assim, que as regras cooperativas agem em benefício do grupo, e que elas, de per si, são resultado de uma necessidade “natural”, podemos fazer referência a um estrato mais profundo das regras sociais, que operam no nível que chamamos de “ética”. Nesse sentido, a ética terá uma função adaptativa, correspondendo à maneira como organizamos nossa existência de forma a assegurarmos a própria sobrevivência.

2.3 – Repensando a sacralidade humana

Singer advoga a necessidade de ocorrer uma nova “revolução copernicana”, desta vez no universo ético, em cujo centro deixarão de reinar os seres humanos. Novamente, como ocorreu há quatro séculos atrás, é preciso deixar para trás um conjunto de ideias herdado de um período dominado por uma “visão religiosa” do mundo¹⁸, tal qual o universo ptolomaico quando foi substituído pelo copernicano.

Se no âmbito das ideias científicas o Ocidente se emancipou da tutela religiosa, o mesmo ainda não aconteceu no campo ideológico e filosófico. Não se trata de uma oposição entre um pequeno número de letrados, de homens que atenderam ao apelo de Kant por fazer uso de sua razão para se emanciparem, e uma numerosa multidão que continua submissa aos ditames de

¹⁸ “Uma vez que a maioria das religiões concebe a moralidade como uma questão de obediência à palavra de Deus (*sic*), (de modo geral, em troca de uma recompensa sobrenatural), seus preceitos costumam não ter nada a ver com a maximização do bem-estar *neste* mundo. Isso libera os crentes para condenar a imoralidade de práticas como a contracepção, a masturbação, a homossexualidade etc. Eles também podem perseguir objetivos patentemente imorais, perpetuando de maneira desnecessária a miséria humana, ao mesmo tempo que acreditam que tais ações são moralmente obrigatórias. Esse divórcio entre considerações morais e a realidade do sofrimento humano e animal tem causado um mal tremendo” (HARRIS, 2013, p. 67).

uma autoridade para firmar suas convicções. São os próprios que se arrogam a condição de autoridade; políticos, filósofos, médicos, homens públicos, que “permanecem com o transcendentalismo firme em seus corações”, como dizia E. Wilson; é no seio mesmo do pensamento letrado – e não somente no homem comum – que continuam a direta ou indiretamente sustentar sua visão de mundo por apoio a uma visão religiosa, em especial a uma crença monoteísta no Ocidente. Singer prediz que essa revolução acontecerá, não sem enfrentar grande resistência, tal qual aconteceu na época de Copérnico. Essa resistência não advém somente de objeções teóricas, que resultam do embate de teorias concorrentes. Estas são perfeitamente cabíveis e normais, e fazem parte do saudável debate de ideias, do qual a discussão filosófica se alimenta e se aprofunda. Trata-se de uma resistência em um nível mais profundo. Implica em um conflito ideológico de visões de mundo, que ocorre num *background* cultural muito mais vasto, em que as disputas meramente acadêmicas refletem apenas pequena parcela. Para Singer, parece inevitável que a doutrina do caráter sagrado da vida humana, que subjaz às concepções éticas dominantes na sociedade ocidental – como a doutrina da dignidade da vida humana, de Kant – seja substituída, num futuro não distante, por uma visão mais inovadora e promissora, compatível com as questões e desafios em relação aos quais a “velha ética” - nos termos de Singer – já não consegue lidar.

Segundo Singer, a inconsistência, a arbitrariedade e a precariedade com que a “velha ética” enfrenta os dilemas propostos por novas questões que desafiam os modelos de respostas tradicionais,¹⁹ mostram que é imprescindível uma nova abordagem.

O abandono da pretensão de se considerar a vida humana como tendo valor absoluto gera profundas consequências, abrindo caminho para o enfrentamento de questões na ordem da ética prática, que de outra forma permanecem obliquamente consideradas. O pressuposto da igualdade de valor entre todas as vidas humanas tem de ser abandonado, à medida em que está lastreado em uma consideração absolutista de valor. Se o valor é absoluto, não há espaço para graduações e considerações de ordem prática; não há espaço para discussão. Proclama-se solenemente o “valor absoluto da vida humana” - de igual forma como quando se proclama a

¹⁹ Pense-se num exemplo simples, a espantosa capacidade atual da medicina em manter a vida de pacientes em estado gravíssimo, independentemente do que possa acontecer na sobrevivência desses pacientes. É possível manter, de forma prolongada e estável, a vida de pessoas das quais não se poderá jamais esperar um retorno a uma vida dentro de condições que se possam considerar como minimamente razoáveis, para dizer o mínimo. Essa situação era impensável há poucas décadas atrás, e o avanço das técnicas de ressuscitação, de manutenção da vida, progride inexoravelmente. Os dilemas morais que essas situações suscitam, cada vez mais comuns, precisam ser enfrentados.

“dignidade” da pessoa humana – e esse pressuposto inquestionado obstaculiza qualquer argumento comparativo. Tal “solene proclamação” pode fundamentar um heroico esforço para, por exemplo, tentar salvar um bebê excessivamente prematuro, cuja precocidade inevitavelmente acarretará uma vida miserável e de intenso sofrimento. Singer sintetiza esse pressuposto da atitude da “velha ética” em uma espécie de mandamento, que teria a seguinte formulação: “trate todas as vidas humanas como se tivessem valor igual”. A ele, contrapõe uma nova formulação: “reconheça que o valor da vida humana é variável”.

Tratar toda vida humana como tendo valor igual soa tentadoramente bem e satisfaz à pretensão de se estabelecer um princípio nobre e amplo, que se aplica indistintamente a uma generalidade de casos. Mas, examinando mais a fundo, é, na concepção de Singer, um princípio absurdo. Levado às últimas consequências, erradicaria da medicina todos os juízos que direta ou indiretamente se baseiam na qualidade de vida. Se se abstrai dos atributos que conferem valor real à vida humana em sua concretude, para satisfazer apenas um princípio abstrato, abre-se a possibilidade de práticas que, nessa mesma ordem de concretude, podem ser consideradas “desumanas” e até mesmo cruéis. Se é a vida humana “como tal”, por seu valor supostamente “intrínseco” – seja lá o que isso queira significar – que deva ser levada em conta, a despeito de toda consideração com relação à capacidade de ser consciente ou se relacionar de maneira significativa, então seria lícito e desejável empreender todos os esforços possíveis para prolongar indefinidamente a vida de bebês anencefálicos,²⁰ de pessoas em estado vegetativo permanente, ou mesmo daqueles com morte do córtex cerebral, mas com demais funções vitais intactas.

A rejeição ao pressuposto do “valor igual de todas as vidas humanas” está diretamente ligada à rejeição do especismo. Foi graças a este, ou, dito de forma inversa, foi por oposição à ideia de poder se comparar o valor da vida humana ao das vidas de outras espécies animais, que se estabeleceu o primado da vida humana. Para separar a vida humana da vida animal em geral, ela deve possuir atributos únicos e não-compartilhados. Tanto quanto pais e mães que, esquecendo-se que seu apego aos filhos tem necessariamente uma origem estritamente

²⁰ No Brasil, a interrupção terapêutica da gravidez de feto anencefálico deixou de ser crime apenas em 2012, por decisão do Supremo Tribunal Federal. Nosso Supremo chegou a organizar uma audiência pública para finalizar a decisão. O exame dos argumentos utilizados contra a mudança é um vivo exemplo da resistência a que Singer alude para que a “velha ética” ceda ao clamor de uma mudança inevitável.

biológica,²¹ acreditam que seu filho é único, especial e melhor que as outras crianças, assim também a espécie humana operou sua própria separação das outras espécies, criando uma cisão irreconciliável. Sua espécie teve de se tornar, para si própria, “plena de valor”. Cada indivíduo terá esse valor. À medida em que se puder abrandar essa concepção, permitindo considerar as diferenças entre o valor de uma vida humana e outra, abre-se caminho para romper a redoma de exclusividade em que a espécie humana se auto enclausurou, e uma reaproximação com as outras espécies torna-se possível. Ao admitir que o valor da vida é variável (e que, conseqüentemente, há vidas que “valem mais a pena ser vividas”, e essa afirmação não será apenas uma avaliação de cunho subjetivo), abre-se a possibilidade para a admissão, nessa variabilidade, da comparação com outras vidas; não necessariamente vidas “humanas”. Nesse momento, torna-se possível ultrapassar a barreira das espécies.

2.4 – O homem, um animal dentre outros

Apesar de que nossa visão de superioridade da espécie humana sobre os outros animais ter sido seriamente abalada pela obra de Charles Darwin há 150 anos, quando finalmente se tornou cientificamente aclarada a nossa ascendência em comum, foi necessário o transcorrer de um século para que o golpe nos alicerces ecoasse pelo edifício todo. Os últimos 50 anos foram decisivos para que a contestação do lugar privilegiado dos seres humanos no universo alcançasse repercussão não apenas acadêmica, mas no público em geral. Singer identifica quatro “ondas” que viriam sacudir esse edifício.

A primeira onda se refere à emergência da preocupação ambiental, nos anos 70. A partir dessa época, cujo marco foi a Conferência de Estocolmo, em 1972, foi-se consolidando a consciência da profunda interconexão do mundo humano e o mundo natural, no sentido de se extrair a responsabilidade do agir humano sobre a preservação do mundo natural. Essa consciência significou requalificar a posição “arrogante” dos seres humanos em relação ao mundo natural, e isso inclui sua relação com os demais seres vivos. A emergência de uma concepção “ecológica” tem desde então se intensificado, ficando cada vez mais clara nossa

²¹ Conforme E. Wilson, a base biológica tem precedência sobre a cultural, sendo portanto mais decisiva. A objeção que o apego é igual para filhos adotados não procede, na opinião desse autor. (WILSON, 1981).

relação dependente e simbiótica frente ao mundo animal, encurtando-se a distância que, desde sempre, separou o mundo “humano” do mundo das outras espécies animais.

Esse encurtamento encontra sua expressão no movimento de libertação dos animais, que igualmente eclodiu nos anos 70.²² É nessa época que se populariza o neologismo *especismo*, termo criado para se traçar um paralelo com o termo “racismo”, a atitude de pretensa superioridade de um grupo humano frente a outro, considerado inferior. Valendo-se da mesma linha argumentativa, o especismo descreve a atitude de superioridade da espécie humana frente às demais espécies animais. Os defensores da libertação animal argumentam que tanto quanto não é uma boa razão para se dar menos consideração aos interesses de um ser humano o fato de pertencer a uma “raça” distinta, assim também não o é o fato de se pertencer a uma espécie distinta, relativamente aos interesses da outra espécie, capaz de sentir dor ou prazer. Para Singer, ele próprio um dos precursores desse movimento, a sua sólida base filosófica dá consistência à argumentação dos defensores da libertação animal, contribuindo para minar a arraigada e tradicional concepção especista. Em paralelo a essa derrocada no âmbito intelectual, o ataque às concepções especistas gerou frutos no debate público sobre as práticas de tratamento aos animais, redundando em mudanças no modo como os animais são tratados – muito embora o caminho a percorrer ainda seja longo, especialmente nos países menos desenvolvidos, entre os quais o Brasil.

Dentre os inúmeros avanços que podem ser diretamente ligados ao movimento de libertação animal – cujo mote filosófico, repetimos, é a crítica ao especismo – estão os relacionados às práticas de experimentação animal, quer dizer, o uso sistemático de animais na pesquisa científica. Paulatinamente a liberdade irrestrita no emprego de animais como modelos experimentais vem se reduzindo – e com isso, inversamente, aumentando-se as garantias que os animais não serão submetidos a sofrimento evitável. Nesse aspecto, é preciso ter em mente que foi a denúncia do movimento às práticas de crueldade, bem como à trivialidade e à inutilidade da maior parte das pesquisas que são feitas com base no uso de animais, a responsável por uma mudança efetiva nas legislações que regulam essa matéria.²³ As últimas

²² Merece registro que o país precursor na legislação de proteção aos animais foi a Alemanha nazista. No ano em que se tornou chanceler, Hitler promulgou a *Tierschutzgesetz*; lei de proteção aos animais, de 1933. “No novo Reich não deverá mais haver lugar para a crueldade com os animais”, discursou naquele ano Hitler. Logo em seguida vieram a lei de limitação da caça e a lei sobre a proteção da natureza, de 1934, “monumento da ecologia moderna”, segundo Luc Ferry (2009, p. 168). As leis nazistas de proteção aos animais e à natureza teriam sido exemplares, não fosse o trágico desfecho da guerra.

²³ No Brasil, a lei 11.794, de 2008, finalmente regulamentou o artigo 225 da Constituição Federal, estabelecendo normas para o uso de animais em pesquisas científicas, proibindo os maus-tratos, dentre outras determinações.

décadas testemunharam uma desmistificação das práticas de experimentação com animais, para mostrá-las como, em sua esmagadora maioria, francamente desnecessárias. Com efeito, apenas uma parcela se destina à genuína pesquisa médica, interessada na cura de doenças, novos tratamentos e conhecimentos. Os testes em animais, mesmo submetendo-os a vários tipos de crueldade, como dor física, mutilação, privação de alimentos e de movimento, etc., são feitos para fins, em última instância, triviais. Servem, no mais das vezes, a interesses ligados à produção de cosméticos e corantes artificiais para alimentos, e até mesmo indústria da guerra, bem como para pesquisas comportamentais no âmbito da psicologia, com poucas aplicações práticas que possam justificar tais pesquisas.

A crítica incessante a esse modelo de experimentação que não sopesa o sofrimento animal *versus* os benefícios auferidos tem redundado em um irreversível movimento de substituição por técnicas que prescindem do uso de animais.²⁴

A terceira onda, por fim, a se abater contra o estatuto privilegiado dos seres humanos como pináculo do reino animal, adveio de um aprofundamento no conhecimento dos animais não-humanos – em especial de nossos “primos” evolutivos, os grandes primatas.

Lamentavelmente, somos a única espécie humana sobrevivente. Diversas linhagens de homínídeos floresceram ao longo da linha evolutiva, mas por razões as mais variadas, extinguíram-se após certo período. A última espécie (humana) a se extinguir foi o *Homo neanderthalensis*, cujos últimos indivíduos pereceram na Europa, há aproximadamente 30 mil anos.²⁵ Esse fato, pitoresco, de sermos os únicos sobreviventes nos deixou “à vontade”, para solitariamente podermos nos auto atribuir as maravilhas que reputamos à espécie – consciência de si, racionalidade, linguagem avançada. Sem um concorrente, um “igual” para desafiar a espécie humana, esta pôde erguer uma barreira a isolá-la das outras espécies, cuja principal

²⁴ Como exemplo muito ilustrativo veja-se o abandono do chamado teste de Drauze, em que coelhos são imobilizados e nos seus olhos são testados colírios com substâncias cujos efeitos se deseja avaliar. O teste expõe os animais a stress, dor, mutilação e muitas vezes, cegueira. O uso do teste está em franco declínio, sendo substituído por métodos alternativos, inclusive córneas artificiais.

²⁵ Os neandertais desapareceram quando e aonde quer que nossa espécie, os Sapiens, chegaram, quando se espalharam pelo globo. “Os detalhes dessa substituição são em parte misteriosos. Os seres humanos modernos certamente interagiram e por vezes cruzaram com seres humanos arcaicos, como os neandertais, mas ninguém sabe por que nós sobrevivemos, não eles. Existem muitas teorias. Uma possibilidade é que tenhamos simplesmente nos reproduzido mais que eles, talvez desmamando nossos filhos mais cedo ou tendo menores taxas de mortalidade.” Outra, é de que “tivemos mais sucesso que nossos primos porque somos melhores em cooperar, que colhíamos e caçávamos uma variedade mais ampla de recursos, inclusive mais peixes e aves, e tínhamos redes sociais maiores e mais eficazes” (LIEBERMAN, 2015, p. 169).

consequência foi poder tirar benefícios para si, com o total domínio sobre as demais, utilizando-as à sua conveniência.

As especificidades de nossa espécie, que as singularizam em relação às demais, podem ser facilmente admitidas. Entretanto, as diferenças são consideradas, atualmente, muito mais como de grau, do que de natureza. Nesse sentido, podemos considerar como extremamente ilustrativo o avanço do conhecimento que possuímos dos grandes primatas. Desde as estudiosas do comportamento animal Jane Goodall e Dian Fossey (SINGER, 2002b, pp. 109-10), que conviveram com chimpanzés e gorilas por longos períodos de tempo em seu habitat natural, passando pelo primatólogo Frans de Waal, muitos experts do comportamento desses animais asseveram que as pressuposições que impediam sua consideração como animais inteligentes, capazes de se comunicar com os humanos, portadores de senso de justiça e com consciência de si, já não têm mais sentido, à luz de seus experimentos e descobertas. “Não raro, grandes primatas não humanos cuidam de companheiros feridos, diminuindo a marcha quando algum deles não consegue acompanhar o grupo, limpando os ferimentos dos outros ou subindo em árvores para apanhar frutos e alimentar um companheiro mais velho que já não consegue subir.” (WAAL, 2007, p. 44). Exemplificativamente, costumava-se afirmar que o uso de ferramentas seria característica exclusiva da espécie humana. Mas é comum os chimpanzés usarem gravetos para caçar cupins, assim como usarem pedras para partirem nozes (WAAL, 2007, p. 185). A alegação de que só os humanos fabricam ferramentas também não se sustenta: eles chegam a usar pedras para talhar outras pedras, que no fim servirão para usos diversos. E o avanço mais extraordinário aconteceu quando esses animais foram ensinados, desde pequenos, tal como se faz com crianças deficientes auditivas, a se comunicarem utilizando linguagem de sinais (WAAL, 2007, p. 222). Julgava-se que sua dificuldade em aprender a se comunicar devia-se às suas limitações em termos de inteligência. Mas essa dificuldade, descobriu-se, provinha de outro fato, de que eles não dispõem de aparelho fonador como o dos humanos. Mostraram-se, então, perfeitamente capazes de comunicação, aprendendo vasto vocabulário, mostrando que são capazes até mesmo de trapacear e mentir, e, igualmente, de ensinar a linguagem dos sinais a outros.

Os laboriosos estudos desses pesquisadores descortinaram um universo de habilidades que até há pouco tempo nunca puderam ser levados em conta pelos estudiosos que, por motivos apenas teóricos, mantiveram as barreiras que isolam os seres humanos do mundo animal em geral. Os primatas são inequivocamente inteligentes; demonstram consciência de si; são

capazes de ter compreensão de sua existência no tempo, com claras noções de passado e futuro; e, conseqüentemente, são capazes de planejamento de ações para o futuro, quer dizer, visando atingir objetivos que não sejam apenas momentâneos. Essas conclusões implicam numa completa revisão dos pressupostos isolacionistas da espécie humana, fortemente baseados em supostas especificidades de nossa espécie, agora questionadas. Urgenciam, também, uma revisão taxonômica do gênero *Homo*.²⁶

É difícil exagerar o significado e o alcance dessa nova compreensão. Literalmente, trata-se de reavaliar nossa própria condição em meio ao mundo natural, e, conseqüentemente, o modo como concebemos a nós próprios. Essa reavaliação tem direta implicação nos pressupostos éticos que sustentam nossos juízos de valor, em especial quando o que está em julgamento é o valor da vida humana – o qual, por sua vez, condiciona as demais avaliações éticas que fazemos, subordinando-as a esse valor “supremo”. Exagerar esse valor, de forma arbitrária e injustificada, é a crítica que faz Singer ao longo de toda sua obra, e que aqui é tematizada, em alguns de seus principais desdobramentos. “Por que a vida humana deveria ter um valor especial?” ele questiona expressamente.

O valor quase absoluto que é conferido à vida humana é uma marca distintiva de nossas sociedades ocidentais modernas. O fato de o infanticídio ser até há pouco tolerado no Japão causa imediata repulsa aos ocidentais que ouvem falar dessa prática.²⁷ Não é incomum ser utilizada, na discussão do tema, a expressão “doutrina da santidade da vida humana”, que evoca claramente uma formulação religiosa dos termos utilizados. Mesmo se fazendo abstração do ponto de vista estritamente religioso – que não vem ao caso aqui – resta considerar que os termos traduzem, mesmo em linguagem laica, a enorme importância que se dá ao “valor da vida humana”. Essa importância fica imediatamente evidenciada em algumas situações: são paradigmáticas as situações-limite, em que há risco de vida, e no cotejo com o valor da vida de outras espécies. Exemplo histórico eloquente trazido por Singer refere-se ao caso do bebê Andrew, nascido extremamente prematuro, com apenas 24 semanas. Esforços hercúleos para salvá-lo foram feitos, durante meses a fio, mas sem sucesso; esforços esses que ainda

²⁶ Na classificação vigente, nossa espécie, *Homo sapiens*, não só possui um gênero próprio, *Homo*, como uma família própria, *Hominidae*. Chimpanzés e bonobos pertencem ao gênero *Pan*; e gorilas e macacos têm suas respectivas famílias. Entretanto, nossa real proximidade de parentesco evolutivo não permite outra conclusão, senão a de que pertencemos ao mesmo gênero de chimpanzés, bonobos e gorilas.

²⁷ No Ocidente, é só antes do nascimento que ainda existe a possibilidade de “dizer não” a uma criança indesejada ou sem boas perspectivas futuras. As parteiras japonesas, ao contrário, logo após o parto, estão instruídas a perguntarem aos pais se o bebê deve “ser deixado” ou “ser devolvido”. E a pergunta não é retórica, mas literal.

prosseguiam, mesmo quando já havia ficado claro que, mesmo sobrevivendo, a criança jamais poderia ter uma vida minimamente saudável, e a despeito do desejo dos pais de interromper as tentativas de mantê-lo vivo. Decorridos 40 anos (o caso é de 1976), ainda está nos seus primórdios a consolidação de um novo paradigma ético que sancione a adoção de um outro ponto de vista, que possa dar conta de situações como a do bebê Andrew – situações, aliás, nada incomuns. A proposta de Singer vem ao encontro de um abrandamento da obsessão em se tentar preservar a vida a qualquer custo.

Outro caso de exacerbação do valor da vida humana, como dizíamos, ocorre quando ela entra em comparação com o valor da vida de outros animais. Os exemplos saltam à vista em qualquer análise. Magníficos animais, como as baleias, delfins, rinocerontes e tigres, ainda existem, talvez mais por questões circunstanciais do que por esforços conscientes para salvá-los. Antes de passarem a ser espécies legalmente protegidas – o que não necessariamente impedirá de continuarem a ser caçados talvez até à extinção – já haviam escasseado na natureza, a ponto de não valer a pena persegui-los. Mesmo os esforços de preservação são movidos, no mais das vezes, não por consideração do valor da vida animal, em si considerada, mas, antes, por razões de “preservação da biodiversidade”. Seja como for, fica patente que, no comparativo com o valor dado à vida animal em geral, esta tem ínfimo valor, se comparada à vida humana. O homem ocidental é orgulhoso de ter relegado às calendas da história ações que hoje repugna como odiosas, tais como a caça de humanos para o trabalho escravo, ou comprometendo-se a honrar compromissos com sua própria dignidade, como respeitar os princípios da Declaração Universal dos Direitos Humanos. Contudo, no tratamento dispensado aos animais, somente registrou avanços muito recentemente, à custa de intensa mobilização, a qual, por sua vez, resultou de desenvolvimentos filosóficos no tema – como vimos em relação ao movimento de libertação animal. Para Singer, a ruptura com o modo de pensar especista, que supervaloriza a espécie *Homo sapiens* em detrimento das demais, abrirá caminhos para uma “nova ética”, em que a reinserção da espécie humana no mundo natural possibilite uma reavaliação realista de dilemas éticos, para os quais a “velha ética” decididamente não dá mais conta.

2.5 – Distinguindo seres humanos e pessoas

Para empreender a análise e crítica do pressuposto que pode ser sintetizado na expressão “a vida humana é sempre mais valiosa que qualquer vida não-humana”, Singer empreende uma

reconceituação semântica de alguns termos da linguagem filosófica, de modo a poder estabelecer as bases de sua reflexão.

No pensar tradicional, que ele interpreta como “especista”, que alberga – sub-repticiamente ou não – a doutrina do caráter “especial” da vida humana, qualquer ser humano, pelo próprio fato de ser humano, possuirá características tais que lhe conferirão um status moral próprio, com as consequências advindas desse status. Seja o caso do bebê Andrew. Trata-se, inequivocamente, de um ser humano, e, como tal, com direito às prerrogativas que essa condição acarreta. Entretanto, não há uma forma unívoca de se referir ao significado do que se quer dizer com “ser humano”. É possível, com a expressão, querer significar como pertencente à espécie humana, ou seja, “membro da espécie *Homo sapiens*”, significado que pode alcançar razoável precisão (até mesmo uma determinação científica, pela análise da natureza dos cromossomos das células). Nesse sentido, um embrião, desde os primeiros momentos de sua vida, já é um ser humano, bem como uma criança com profundas deficiências mentais, e também uma anencéfala. Contudo, o termo “humano” também pode se referir a um conceito analítico, em que são elencadas características ou qualidades que são indicadoras de humanidade, a saber: consciência de si, autocontrole, senso de passado e futuro, capacidade de se preocupar com os outros e se relacionar, comunicação e curiosidade. Singer propõe o uso, para este segundo sentido, do termo “pessoa”, centrando-o nas duas características que considera essenciais, consciência e racionalidade (das quais as demais características derivam, de certa forma). Ele reconhece que o termo já tem um histórico de utilização que o confunde com o “ser humano” da primeira acepção. Inobstante, proceder com rigor conceitual pode ser decisivo para se possibilitar a distinção dos termos, de forma a responder perguntas que, de outra forma, poderiam ficar sem resposta. Por exemplo, é comum se alegar, nos debates sobre o aborto, que “o feto é um ser humano” e, a partir desse postulado, se deduzir que merece toda a proteção que essa condição acarreta; entretanto, sem se precisar o que se quer realmente afirmar com isso, qualquer alegação fica arriscada a ter um significado bem diverso do pretendido. O sentido mais estritamente “biológico” do termo “humano” contrasta com o uso em sentido amplo, ou analítico. Ao nos referirmos a alguém em tom elogioso, dizendo que possui qualidades verdadeiramente “humanas”, ou se tratar de um ato autenticamente “humano” de heroísmo, estamos utilizando o termo na segunda acepção. Os dois sentidos, portanto, podem ser parcialmente coincidentes, mas não completamente. Singer propõe referir-se ao primeiro sentido utilizando a expressão “membro da espécie humana”, ou “membro da espécie *Homo sapiens*”, e, quando se referir ao segundo sentido, utilizar o termo “pessoa”. Na

linguagem corrente, acontece de estabelecermos imediata conexão do termo “pessoa” como idêntico ao de “ser humano”. O bebê Andrew inegavelmente pertence à espécie humana, é um ser humano. Mas não é uma pessoa. Na proposta de Singer, o vocábulo tem um significado distinto. Há membros de nossa espécie que não são pessoas, e há pessoas que não são membros de nossa espécie. Aqui, uma pausa pode ser feita para uma rápida descrição de uma comunidade de pessoas que vivem confinadas em um novo tipo de instituição, em Arheim, Holanda, próximo de Amsterdam, conforme o relato de Singer:

As circunstâncias dessas pessoas eram especiais e, embora fisicamente não estivessem prejudicadas, intelectualmente estavam abaixo do nível humano normal; não podiam falar, embora fizessem ruídos e gestos. Nas instituições em que normalmente se retém essas pessoas, tendiam a passar muito tempo fazendo movimentos repetitivos e balançando o corpo. Esta instituição era pouco comum, já que sua política era conceder aos residentes a maior liberdade possível para viver suas vidas e formar sua própria comunidade. Esta liberdade se estendia, inclusive, às relações sexuais, que davam lugar a gravidezes e nascimentos. O comportamento dos residentes era muito mais variado que nas instituições mais convencionais. Raramente estavam sozinhos e não pareciam ter dificuldades para entender seus gestos e vocalizações. Eram ativos fisicamente e passavam muito tempo ao ar livre, onde tinha acesso a um bosque rodeado por um muro. Cooperavam em muitas atividades, inclusive em uma ocasião – para consternação dos supervisores – para uma tentativa de fuga que implicou levar um galho até o muro e apoiá-lo como uma espécie de escada. (...) Também se podia detectar um código ético simples dentro da comunidade. As duas regras básicas se poderiam resumir em “amor com amor se paga”, e “olho por olho dente por dente.” (...) As mães eram, com uma exceção, competentes para cuidar e criar seus filhos. As relações entre mãe e filho eram íntimas e duravam muitos anos. A morte de um bebê provocava uma prolongada aflição. (SINGER, 1996, pp. 159-160, tradução nossa).

Considerando a baixa capacidade mental dessas pessoas, Singer pergunta-nos se seria eticamente defensável nos sentirmos autorizados a fazer experiências com essas pessoas, como a retirada de órgãos para transplantes, mesmo que isso implique sua morte? Ou utilizá-las como cobaias para testes de vacinas e medicamentos, infectando-as deliberadamente? A resposta, nos diz, dependerá da ideia mental que façamos dos residentes dessa comunidade. Singer se refere a eles como pessoas, tendo em vista a definição clássica de John Locke: “um ser inteligente e racional, dotado de razão e reflexão, capaz de cogitar de si mesmo como uma mesma coisa pensante, em diferentes tempos e lugares”. (LOCKE, 1997, livro II, capítulo 27, parágrafo 9).

A definição proposta por Locke, enfatizando as duas principais características, racionalidade e autoconsciência, aproxima o termo “pessoa” da segunda definição há pouco

mencionada, bem distinta da mera situação de ser “membro da espécie *Homo sapiens*”. Com efeito, a circunstância “especial” das pessoas descritas na comunidade em Arnhem é de que são membros da espécie *Pan troglodytes*, os bonobos ou chimpanzés pigmeus. Na descrição daquela comunidade, a natureza não humana dos habitantes se ocultava pela utilização do termo “pessoa”. Frequentemente se utiliza o termo como significando o mesmo que “ser humano”. Entretanto, “pessoa”, na sugestão de Singer, é um termo que se aplica a um ser com determinadas características, como racionalidade e consciência de si mesmo. A palavra pessoa provém do latim *persona*, que significava a máscara que um ator utilizava na peça, passando depois a se referir ao personagem que o ator interpretava. No discurso filosófico, foi introduzida pelo filósofo estoico Epicteto, referindo-se ao papel que cada um deve interpretar na vida. O vocábulo tornou-se corrente ao ser incorporado à doutrina cristã que definiu sua divindade como sendo uma só substância em três pessoas distintas, obviamente, nesse caso, referindo-se a seres espirituais; ou, seja como for, não humanos. O termo pode, assim, perfeitamente ser utilizado não necessariamente para o ser humano, como exemplarmente para definir os primatas, nossos primos evolutivos. Importa destacar que o uso do termo não deve ser interpretado tão somente como uma etiqueta descritiva. Ele embute uma acepção moral. Tanto quanto no Direito, quando uma corporação adquire status de pessoa e pode demandar e ser demandada, reconhecermos um animal como pessoa automaticamente facilita sua compreensão como possuidor de um status moral.

2.6 – O valor da vida humana em questão

Se consideramos que é errado fazer experiências que provocam dor ou morte a um ser, esse erro não pode depender da espécie a que esse ser pertence. “Os fatos biológicos que servem de baliza ao traçado da linha divisória de nossa espécie não têm significado moral”, assevera Singer. Ou seja, a preferência que damos à vida de um ser pelo simples fato de ele ser membro de nossa espécie, é puramente arbitrária. Equivale à preferência, por exemplo, que poderia ser dada aos membros da própria raça, em detrimento de outras (racismo). Como em um exercício de imaginação, pensemos por um instante em uma comunidade formada por membros da espécie *Homo sapiens*, mas seletivamente formada por indivíduos com moderada deficiência mental, tal qual nas instituições (manicômios e outros) em que vivem sob cuidados e supervisão. Imediatamente nos horrorizaria a ideia de que esses indivíduos pudessem servir de cobaias para experimentos médicos, ou que lhes fossem retirados órgãos para transplantes sem seu

consentimento, ou de forma a que morressem em consequência desses procedimentos, ou mesmo que fossem mutilados. Não nos horroriza ler uma notícia de que um coração de chimpanzé foi extraído para ser implantado num bebê humano (ao contrário, provavelmente essa notícia seria recebida com um certo júbilo, por significar uma nova janela terapêutica). Esse horror seletivo, segundo Singer, é baseado em um raciocínio especista, profundamente arraigado em nosso modo de pensar. Nossa atitude de impensadamente considerar como especiais as vidas dos membros de nossa espécie, pode ser melhor compreendida se contrastada à luz de um excuro histórico. Nas sociedades que deram origem ao mundo ocidental, marcadamente Grécia e Roma, o simples fato de se pertencer à espécie *Homo sapiens* não era garantia de proteção à vida. O “direito à vida” não era automático. Escravos, criminosos, estrangeiros, crianças indesejadas, eram passíveis de serem mortos impunemente. A criança deficiente ou de saúde débil era sacrificada sem cerimônias, pois sua existência débil constituiria um fardo indesejado pela família e pela sociedade. Licurgo, Sólon, Platão, Aristóteles, todos concediam ao Estado o dever de eliminar crianças deformadas ou debilitadas. O “costume” de privar-se a vida de bebês indesejados, pessoas deficientes ou mesmo anciãos permanece inalterado, até nossos dias, em diversas sociedades “primitivas”, em que as condições naturais se tornam um imperativo de sobrevivência, como nas tribos indígenas mais isoladas, onde os juízos “práticos” prevalecem sobre considerações de ordem ética:

Os !kungs²⁸ consideram ser obrigação da mãe avaliar, no momento do parto, se o recém-nascido deve sobreviver ou morrer. O costume de que a mulher deve ou pode estar sozinha na hora do parto dá à mãe o direito inquestionável de controlar o infanticídio. Na cena do nascimento, geralmente antes que o bebê receba um nome, e certamente antes de levá-lo para a aldeia, a mãe é responsável por examiná-lo cuidadosamente em busca de deformações congênitas. Se estiver deformado, a obrigação da mãe é asfixiá-lo. Muitos !kungs me disseram que esse exame e essa decisão são uma parte normal e necessária do processo de dar à luz. Para os !kungs, o infanticídio não equivale a assassinato, pois não consideram o nascimento como o começo da vida. A vida começa quando o bebê recebe um nome e é aceito como uma pessoa social na aldeia. Antes disso, o infanticídio é prerrogativa e responsabilidade da mãe, culturalmente prescrito para deformações congênitas e para cada um de cada par de gêmeos que nascem. A população não tem nenhum par de gêmeos sobreviventes. (DIAMOND, 2014, p. 226).

Quanto aos idosos e doentes, prevalece o mesmo pragmatismo:

Como são descartados os velhos que se tornaram incômodos? Correndo o risco de usar uma linguagem que possa parecer insensível ou macabra, há

²⁸ Povo aborígine bastante isolado, que vive no deserto de Kalahari, África austral.

cinco métodos que podem ser apresentados em uma sequência crescente de ação direta envolvida. O método mais passivo é meramente negligenciar os velhos até que morram: ignorar, fornecer pouca comida, deixar que morram de desnutrição, deixar que vagueiem sozinhos ou deixar que morram inteiramente abandonados. Por exemplo, esse método foi encontrado entre os inuítes do Ártico, os hopis dos desertos americanos, os witotos em áreas tropicais da América do Sul e os aborígenes australianos. O método seguinte, praticado de várias formas pelos lapões do norte da Escandinávia, os sans do deserto do Kalahari, os índios omahas e kutenais da América do Norte e os índios aches da América do Sul, é abandonar, intencionalmente, uma pessoa velha ou doente quando o restante do grupo muda de acampamento. Uma variante desse método entre os aches, reservado para os homens velhos (mas não para as mulheres, que são simplesmente mortas), é leva-los para uma “estrada do homem branco”, fora da floresta, e ali abandoná-los para sempre. O mais frequente é que uma pessoa enfraquecida seja deixada com algum estoque de lenha, alimentos e água em um abrigo ou no acampamento evacuado; se vier a recuperar as forças, ainda poderia tentar alcançar o resto do grupo. (DIAMOND, 2014, pp. 268-9).

O mundo cristão alterou radicalmente essa concepção, elevando a vida humana a um patamar insólito: todos os homens, por serem criação divina, têm também um destino eterno. Não cabe ao homem decidir sobre o destino da vida humana; essa tarefa pertence a Deus. Tanto quanto o escravo é propriedade do seu senhor, o homem é propriedade divina. A ortodoxia moral da sociedade europeia foi, durante séculos, plasmada pela doutrina cristã, condicionando as atitudes éticas que guiam nossa moralidade, até os dias atuais. Embora em lento declínio, a concepção da singularidade e do valor absoluto da vida de nossa espécie ainda se impõe, profundamente entranhada que está na moralidade popular, no pensamento filosófico e na legislação.

Ainda quanto a se pôr em questão o valor da vida, se nos referirmos àquela primeira aceção de ser humano, como membro da espécie, vemos que não há razão para que o consideremos especial, pois que tal distinção seria puramente arbitrária. Mas, haveria razão para considerar como tendo valor absoluto a vida de um ser humano, na segunda aceção, de ser autoconsciente e racional? Nesse sentido, diversas considerações são possíveis. Por definição, a pessoa, contrariamente ao ser meramente senciente, tem consciência de si como uma entidade distinta, e que existe no tempo, com senso de passado e de futuro. Ela pode, portanto, fazer planos, planejar suas ações e ter expectativas para o futuro, expectativas essas passíveis de serem frustradas em caso de morte. A simples expectativa da iminência da morte causa sofrimento, como no caso dos condenados à pena capital, no corredor da morte. As pessoas têm, também, preferências, em um grau mais elaborado que as preferências de seres irracionais, o que torna suas vidas mais valiosas, no sentido de que atentar contra sua vida viola

não apenas uma preferência, mas todo um conjunto de preferências que o indivíduo possa ter. Uma forma possível de se argumentar em favor de um direito à vida nasce dessa constatação: violar o direito de alguém é frustrar o desejo correspondente a esse direito, impedindo-o de exercê-lo. O desejo que é relevante para o direito à vida é o desejo de continuar existindo como entidade distinta, que só uma pessoa é capaz de ter. “A existência prolongada no tempo não pode fazer parte dos interesses de um ser, se este não for capaz de conceber a si mesmo como existente no tempo” (SINGER, 2002b, p. 17). Pessoas são também seres possuidores de autonomia, ou capacidade de se autodirigirem; de fazerem escolhas, tomarem decisões e agirem de acordo com elas. Somente quem é capaz de entender a diferença entre seguir vivendo e morrer, pode ser capaz de escolher a vida, e, como se trata de uma escolha fundamental, violar essa escolha é uma das mais graves violações à sua autonomia.

2.7 – Valor da vida sob a ótica do “valor intrínseco”

O caráter de inviolabilidade da vida humana, a concepção de que se trata de um “valor absoluto”, pode também ser discutida do ponto de vista de seu valor intrínseco, ou seja, da ideia de possuir a vida (humana) um valor próprio, não relacional, e em si mesma considerada. Nesse sentido, vale considerar argumentos de ordem não religiosa ou “teológica” – em que pese esta linha argumentativa não possuir a força determinante da tradição ocidental que consolidou a concepção de sacralidade da vida por razões de ordem supostamente filosóficas, mas lastreadas, em última instância, nas concepções judaico-cristãs ocidentais. O filósofo e jurista americano Ronald Dworkin (1931-2013) exemplifica esse ponto de vista.

Para Dworkin, a discussão sobre se a vida humana possui ou não valor intrínseco – entendido como uma propriedade inerente às coisas, independentemente de avaliação humana – é uma discussão fundamental, que deve anteceder as demais discussões bioéticas que envolvem início e fim da vida.²⁹ Ele supõe que o correto encaminhamento dessa discussão fundamental possa conciliar as visões antagônicas estabelecidas nos debates sobre questões bioéticas centrais, apresentadas pelos grupos contendores. Segundo Dworkin, o enfoque do debate precisa ser alterado. O que se precisa discutir é o valor da vida, e não os direitos individuais.

²⁹ As ideias de Dworkin a respeito estão elaboradas principalmente em sua obra *Life's Dominion – An argument about abortion, euthanasia, and individual freedom*. (DWORKIN, 1994).

Ele parte do princípio de que a vida humana possui um valor “sagrado”, querendo com isso dizer que ela é possuidora de valor intrínseco, não necessariamente provindo essa concepção de uma origem religiosa. E distingue, a seguir, três modos através dos quais um valor vem a se constituir: o valor instrumental, quando o valor de algo reside em sua utilidade, como instrumental para obtenção daquilo que se deseja (por exemplo, o dinheiro); o valor subjetivo, em que o valor advém tão somente do fato de ser preferido, desejado por alguém (como a música clássica); e por fim o intrínseco, que compreende tudo que não está categorizado como instrumental ou subjetivo, mas possui uma qualidade inerente que o torna valioso em si mesmo – e que, por isso mesmo, deve ser tutelado. Na concepção de Dworkin – quiçá uma projeção de seu próprio pensamento a respeito – há uma concordância geral de que é intrinsecamente errado tirar a vida humana deliberadamente, em decorrência do caráter inviolável da vida de cada pessoa, independentemente de quaisquer outros pressupostos. Ele admite que essa concepção de inviolabilidade não decorre necessariamente de uma posição religiosa, que sugere referência a uma suposta origem divina do ser humano. Ela pode decorrer de uma visão secular, em que a ideia de sacralidade deriva da valoração do processo evolutivo que deu origem à espécie, e que se estende a cada vida humana individualmente considerada. Dworkin distingue uma terceira forma de se considerar a sacralidade (*sanctity*) da vida – embora a terminologia que utilize possa induzir a uma má compreensão do que quer dizer³⁰. A vida humana adquire esse caráter através do que chama de investimento humano. Toda pessoa se inicia por um processo criador que não dependeu dela, mas que é continuado por ela, através da construção de sua própria biografia, na qual investe todas as suas energias em um complexo investimento criativo. Dworkin postula que todos concordam que a vida humana é valiosa em si mesma – e que, portanto, seja possível que o argumento em prol da sacralidade da vida possa fornecer uma base comum no debate em que se opõe concepções liberais e conservadoras – o típico debate que se torna inócuo devido à intangibilidade de concepções opostas. Ele sustenta que, mesmo que o argumento possa ser apresentado em termos de direitos da pessoa, o que se

³⁰ Ao longo desse trabalho, vimos insistindo na crítica que Singer faz à concepção de santidade da vida, reconstruindo o significado desta expressão em suas várias acepções. Parece-nos questionável, contudo, o seu uso por Dworkin, equiparando-a simplesmente ao significado de valor intrínseco. O uso do termo sacralidade, ou santidade, originariamente faz referência a um domínio de valor que é indiscutível, absoluto, e não admite graus de variabilidade. Bem diferente é se admitir, como faz Dworkin, que a vida humana possa adquirir um determinado grau de valor, através de esforços para construí-la, ou pelo fato de ser o resultado de um longo processo evolutivo, de forma a ser este o fundamento de sua "santidade". Parece ser um uso forçado do termo. Ademais, fica muito claro que, quando uma pessoa religiosa alega, por exemplo, que é errado descartar embriões, em nome da "sacralidade da vida", ela quer dizer que matar um embrião é um ato "contra a vontade de Deus" - e não de "desrespeito ao valor intrínseco da vida humana" (muito embora um filósofo possa "traduzir", como via de consequência no âmbito filosófico, que foi isso que ela “quis dizer”). O caminho contrário, adotado por Dworkin, parece, numa primeira visada, inadequado.

discute é, de fato, o valor da vida. Quando, por exemplo, nos debates sobre a legitimidade da eutanásia, apresentam-se argumentos baseados no que ele denomina de caráter derivado (*derivative objections*), fatalmente a discussão não chegará a um consenso. Esses argumentos consideram os interesses e direitos da pessoa. Os argumentos de caráter independente, ou imparcial (*detached objections*) apelam ao valor intrínseco pelo qual a vida deve ser preservada, independente de interesse ou direitos particulares da pessoa. Ele procura, assim, elaborar uma linha argumentativa na linha do caráter independente, asseverando que o que importa é o que as pessoas efetivamente creem (a vida como valor intrínseco) e não a retórica pública, que coloca as questões em termos de direitos da pessoa. O ponto em comum que, na visão de Dworkin, conciliaria as visões antagônicas que pretende harmonizar, pode ser ilustrado na simetria que ele sustenta haver nas posições pró e contra a eutanásia, quando analisadas sob a ótica do argumento de caráter independente, ou do apelo ao valor intrínseco. A ideia de sacralidade da vida pode fundamentar tanto a oposição tradicional à prática da eutanásia, como ser a base de sua defesa. Em ambas as situações, é possível argumentar que a sacralidade foi violada. Tradicionalmente, se argumenta que a eutanásia equivale a assassinato, desrespeitando-se o valor de uma vida que não é permitido apagar, mesmo que pela vontade expressa daquele que é por ela beneficiado – ou seja, é um erro inexcusável por quaisquer razões que se escolha³¹. Entretanto, é possível se argumentar que a sacralidade exige um respeito à vida, que seria violada numa situação de extremo sofrimento e desesperança, em que é mantida contra a vontade da pessoa, e em situação deplorável – o caso típico que demanda a eutanásia, cujo pressuposto, é bom lembrar, é que seja praticada em benefício de quem a solicita. Ambos os argumentos têm por base o mesmo princípio, e só varia a interpretação que se dá ao modo como o princípio pode ser melhor atendido.

O consenso pretendido por Dworkin, entretanto, não é atendido. Mesmo que tendo por base o mesmo princípio, concepções díspares de valor intrínseco não permitem um acordo. A concepção realista considera a vida inviolável, sob quaisquer circunstâncias, enquanto que na antirrealista, o valor intrínseco não é absoluto³². A sugestão de Dworkin para que a discussão seja realocada para o valor da vida não atinge seus objetivos. E, embora possa ser verdade que

³¹ Paradigmático dessa situação é o caso frequentemente citado de Nancy Cruzan, analisado por Dworkin na obra mencionada, e igualmente por Singer, como veremos à frente. Nancy teve todas as petições para morrer negadas pela cortes americanas, sob a alegação de que a vida não lhe pertencia, e que por respeito ao valor intrínseco da vida, deveria ser mantida viva, mesmo que contrariando seus interesses.

³² Na posição realista alguma coisa é portadora de valor, independentemente do sujeito que atribui valor; na antirrealista (ou objetivista) os valores dependem de respostas contra fatuais de um sujeito ideal.

a maioria das pessoas “acredita” no valor intrínseco da vida humana, apelar para essa constatação não é suficiente para que, com base nela, seja eleito um critério de discussão com maior sucesso no enfrentamento das ingentes questões éticas suscitadas pelo choque de paradigmas.

CAPÍTULO III – PRESSUPOSTOS PARA UMA NOVA ÉTICA

Neste capítulo, a proposta de Peter Singer para uma superação dos dilemas éticos que já não encontram respaldo na abordagem ética tradicional, sustentada no valor incondicionado da vida humana, começa a tomar forma. Inicia-se, no item 3.1, pela denúncia do autor às incongruências e à incapacidade visceral da ética tradicional em dar conta dos desafios que representam os dilemas éticos atuais, como, a título de exemplo, os que envolvem a continuidade da gestação para mães que se encontram para sempre inconscientes; o aborto e o infanticídio de crianças anencéfalas ou portadoras de doenças graves, ou em situação de severas deficiências e incapacidades; os nebulosos critérios que tentam marcar a distinção entre o aborto de um feto e o extermínio ativo de um recém-nascido, porém com a mesma idade gestacional; a terminação da vida em situações extraordinárias de suporte médico vital, a situação de pessoas que não foram declaradas em morte cerebral, mas cujo prognóstico é nulo em termos de possibilidade de recuperação; e todos os casos que envolvem a eutanásia – segundo Singer, um claríssimo exemplo da aporia a que conduz a ética tradicional, que acaba redundando em situações de evidente crueldade com pessoas em intenso sofrimento. O item introduz o debate ético sobre matar e morrer, quer dizer, a discussão sobre a legitimidade de se tirar a vida de seres humanos inocentes e a não liberdade que os seres humanos possuem sobre suas próprias vidas, quando se trata de tirá-las. Esse assunto será examinado mais detidamente no capítulo IV.

Em seguida, no item 3.2, procura-se fundamentar o debate ético que Singer tenta demarcar, pondo-se em questão o conceito de morte, de forma a subsidiar os desenvolvimentos subsequentes, em que ele questiona a redefinição que foi dada através de novos critérios para se estabelecer quando uma pessoa está morta – discussão essa que vai muito além de se limitar somente à área médica. Os critérios para se atestar a morte podem ser de ordem clínica, mas tem-se, antes, um debate conceitual – que integra vários âmbitos, bem como o filosófico, que aqui interessará mais de perto. O capítulo prossegue para mostrar, no item 3.3, que dissecar o novo conceito de morte cerebral, que o que é dado como certo, nessa área, na verdade não está. A discussão do ponto de vista científico sobre a morte cerebral está aberta – embora não seja escopo deste trabalho discuti-la em pormenor nesse âmbito – mas o que mais importa é que não se pode desconsiderar, no debate dos temas éticos fundamentais que Singer quer estabelecer, que sem uma tomada de posição a respeito, não se pode avançar para uma tentativa de solucionar as questões éticas mencionadas exemplificativamente há pouco.

Para Singer, a nova definição de morte, ao procurar contornar um problema de ordem prática com uma solução teórica, apenas deslocou os problemas reais a serem enfrentados, sem efetivamente solucioná-los. Ao contrário, apaziguou os temores que os defensores da ética tradicional tinham, de que se estivesse abrindo uma perigosa vereda em direção à eutanásia – motivo pelo qual se dissipa o paradoxo da rápida aceitação, em todas as frentes, do novo critério de morte, conforme se discute no item 3.4.

3.1 – Esboçando um novo paradigma

Desnudar o critério especista, denunciando-o como critério mantenedor de um pensar ético baseado no que poderíamos chamar de dogma da santidade da vida humana, pode provocar uma descontinuidade em uma ética já sobressaltada por contradições e inconsistências, tal qual uma pequena ruptura no dique de uma represa, que pode prenunciar seu colapso e uma inundação. Para Singer, o momento preciso em que o dique se rompeu já aconteceu, podendo ser escolhido o simbólico momento em que a “velha ética” teve de ser abandonada, à custa de escolhas cruciais em casos que foram levados aos tribunais, e cujas decisões levaram ao paroxismo os dilemas que a “ética tradicional” já não pode dar conta. Trata-se de decisões que põe em questão o âmago da ética ocidental, remetendo a perguntas tais como “qual o valor da vida?”, ou “afinal, o que a vida humana tem de especial?”.

Singer sugere algumas opções: um futuro historiador poderia escolher como o momento em que a ética da santidade da vida foi abandonada, ou superada, quando o Parlamento britânico, atuando como Suprema Corte, autorizou aos médicos para que pusessem fim à vida de um jovem, vitimado por uma severa falha respiratória que danificou irreparavelmente seu cérebro, em fevereiro de 1993.³³ Opcionalmente, no mesmo ano, em novembro, quando o Parlamento holandês legalizou a eutanásia a pacientes sem esperança de melhora, sofrendo intensamente e que expressamente pediam a morte. Ou, ainda, em maio de 1994, quando uma sentença judicial nos Estados Unidos absolveu o doutor Jack Kevorkian da acusação de assassinato, pela ajuda prestada ao suicídio de um paciente.

³³ Trata-se de Anthony Bland, que em 1989, aos 17 anos, teve os pulmões esmagados pela multidão ao tentar entrar num estádio de futebol, em Liverpool, permanecendo vivo, porém em estado vegetativo permanente, ou seja, mantendo as funções vitais com o auxílio de aparelhos, mas incapaz de expressar qualquer vida consciente. A análise deste caso será retomada no capítulo IV.

Essas decisões assinalam um momento de transição, em que se admite, após intensa deliberação e debate, agir sem as amarras de um princípio orientador absoluto (o valor intrínseco da vida humana), tomando a decisão conveniente, que leve em conta (apenas) aquilo que se decidir como o melhor no caso concreto; ou seja, arbitrando uma escolha entre diversos rumos de ação, mas cujo princípio orientador seja a vida concreta da pessoa, o respeito por sua autonomia, e a qualidade de sua vida, e não um dogma fundamentado num princípio abstrato, universal e absoluto.

As questões envolvidas nessas decisões, saudadas como alvissareiras por Singer, não são, conforme suas próprias palavras, “problemas acadêmicos que se encontram nas teorias abstratas de filósofos que se mantêm alienados do mundo real publicando artigos em revistas eruditas” (SINGER, 1996, p. 3, tradução nossa) mas, ao contrário, “tem consequências diretas para os seres humanos nos momentos mais profundamente significativos de suas vidas” (SINGER, 1996, p.3). Para ele, a ética da santidade da vida, além de insuficiente, é trágica: “A farsa em que a ética tradicional se converteu é também uma tragédia que se repete incessantemente, com pequenas variações, nas UTIs de todo o mundo” (SINGER, 1996, p.3). O ícone dessa farsa, para ele, é Rudy Linares, pai de um menino em coma, que estava sendo mantido vivo por um respirador havia já oito meses, num hospital em Chicago. Rudy irrompeu no quarto, afastou a todos com uma pistola, retirou o respirador, e se entregou depois do filho morrer em seus braços. Agiu conforme um juízo individual que levava em conta a natureza e a qualidade da vida que desejava para seu filho, e contra a lei e a ética que defendem a santidade da vida.

Ao longo de sua obra, Singer critica vivamente a ética tradicional da santidade da vida:

Religiosos e especialistas em bioética, que ainda falam em tom reverencial do valor intrínseco da vida humana, sem considerar sua natureza ou qualidade, seguem defendendo a ética tradicional. Porém, como o novo traje do imperador, estas frases solenes somente resultam certas enquanto nos amedrontam para que aceitemos sem criticar que toda vida humana tem uma dignidade ou valor especial. Uma vez que a desafiamos, a ética tradicional desmorona. Debilitada pelo declínio da autoridade religiosa e a emergência de uma maior compreensão das origens e da natureza de nossa espécie, esta ética se está vendo agora anulada pelas mudanças na tecnologia médica, às quais suas inflexíveis censuras simplesmente não podem fazer frente. (SINGER, 1996, p. 04, tradução nossa).

Ele ressalta que nesse período de transição é natural que exista confusão e incerteza, mas que o momento também é

(...) de oportunidades, em que temos uma ocasião histórica para aperfeiçoar uma ética que não necessite apoiar-se em ficções em que ninguém pode acreditar realmente, uma ética que seja mais compassiva e mais sensível ao que as pessoas decidem para si mesmas, uma ética que evite prolongar a vida quando fazê-lo é obviamente inútil e uma ética menos arbitrária em seus julgamentos que a tradicional. (SINGER, 1996, p. 04, tradução nossa).

Para tanto, exorta que “para conseguirmos uma melhor aproximação na tomada de decisões sobre a vida e a morte, necessitamos ser francos sobre aqueles aspectos em que a ética tradicional fracassou” (SINGER, 1996, p. 04).

As respostas firmes e plenas de certeza, embora arbitrárias e dogmáticas, aos dilemas da vida, sugeridas pela ética tradicional, podiam ser de certa forma sedutoras, mas o avanço das tecnologias médicas há muito exige mais que um arbítrio dogmático. Há toda uma plêiade de novas questões que simplesmente não existiam até um passado pouco distante. Quando nada havia para fazer em termos de preservar a vida de fetos que habitam corpos de mulheres com perda das funções cerebrais superiores, mas cujos corpos continuam a funcionar, nenhuma preocupação existia quanto ao futuro desses fetos. Embora incomuns, esses casos atualmente são perfeitamente possíveis. Pode-se fazê-lo, mas se deve? A ética tradicional é taxativa quanto a proibir o aborto, em quaisquer circunstâncias (até mesmo nos casos de aborto legal³⁴, pois são exceções jurídicas, não necessariamente acordes à moral, como na gravidez resultante de estupro ou incesto, ou mesmo a que resulta em perigo de vida para a gestante). Não há nenhuma concessão para qualquer circunstância. Felizmente, a maioria das legislações modernas ignora os interditos dessa ética, abrindo exceções, ao menos para os casos mencionados. E quanto aos casos de má-formação do feto? Os antigos sacerdotes (ou rabinos) que nos legaram seus ensinamentos morais não podiam imaginar a superveniência dos exames pré-natais, que podem diagnosticar enfermidades ou malformações que põe em risco a vida do bebê, ou mesmo que inviabilizam sua vida, como a anencefalia³⁵. Para casos tais, é inútil recorrer à ética tradicional, que simplesmente não fornece resposta (embora seus defensores não pensem dessa maneira). Aqueles mesmos sábios, que nos legaram o preceito de que “é sempre errado tirar intencionalmente a vida de um ser humano inocente”, jamais poderiam imaginar as Unidades

³⁴ No Brasil, previsto apenas nos casos de aborto terapêutico (se não há outro meio de salvar a vida da gestante), no caso de gravidez resultante de estupro, precedido da devida autorização da mãe ou responsável legal, e para bebê anencefálico.

³⁵ A anencefalia é uma grave malformação no desenvolvimento do feto, que resulta da falha de fechamento do tubo neural (a estrutura que dará origem ao cérebro e a medula espinhal), levando à ausência de cérebro e da calota craniana. Trata-se de uma condição insanável para o prolongamento da vida do feto, impedindo qualquer possibilidade de o bebê sobreviver.

de Terapia Intensiva, capacitadas a manter com vida e “saudáveis” (se é possível utilizar-se a expressão), por anos e até mesmo décadas, corpos cuja consciência esvaiu-se completamente, que lentamente se deterioram de forma inexorável, sem chance de um outro desfecho que não o colapso final. Portanto, para essas situações não há como socorrer-nos diretamente dos preceitos legados da antiguidade, mesmo que veneráveis em suas intenções. Outra área fecunda em novas questões é a engenharia genética. As acomodações necessárias para abrigar preceitos da ética tradicional, nessa área, tornam-se insustentáveis.

A concepção de sacralidade da vida, com a conseqüente absolutização da ideia de vida - de tal forma que jamais dela se possa dispor, independentemente da vontade da própria pessoa que eventualmente queira suprimir sua própria vida – estabelece como pressuposto inquestionável a **não liberdade** em relação à própria morte. A proibição de tirar a vida (de um ser humano inocente, o que exclui os casos de guerra e pena capital), nessa concepção, é absoluta, referindo-se tanto a não matar quem quer viver, como também quem não quer, ou que não possa se manifestar a respeito. Tanto a legislação da maioria dos países, como os preceitos religiosos, a moralidade popular e as doutrinas filosóficas ocidentais, são coincidentes em opor-se a essa possibilidade. Essa objeção, contudo, não acontece se as pessoas em questão não são humanas. No entender de Singer há um grave problema ético, nesse caso. Para ele, há uma desproporção flagrante no valor conferido à vida humana, comparativamente ao valor da vida animal. No coração da doutrina da sacralidade da vida está a ideia que a proteção a ser dada à vida humana é muito mais importante, e que, na verdade, as vidas não humanas são relativamente desimportantes. Matar humanos é uma questão de primeira importância, e matar outros animais praticamente não requer justificção. Essa desproporção deve-se diretamente à discriminação com base na espécie; segundo ele, uma dos alicerces da ética da sacralidade da vida, a ser superada:

[...] devemos assegurar àqueles animais não-humanos o mesmo direito à vida que garantimos ao seres humanos, ou considerar tão seriamente errado pôr um fim às vidas daqueles animais não-humanos quanto consideramos pôr um fim à vida de um ser humano com as mesmas características ou combinações de características. (SINGER, 2002a, p. 277).

Nos demais casos, a discussão ética está totalmente aberta. Na hipótese de se tirar a vida de quem não deseja continuar vivendo, existe franca oposição entre as atitudes preconizadas pela ética da santidade da vida e as adotadas pela ética utilitarista preferencial, a sugerida por Singer como mais adequada. Para Singer, trata-se de uma violência autoritária a negação desse

desejo, em nome de um imperativo ético abstrato que pode, em muitos casos, sancionar a crueldade, quando não permite, por exemplo, a interrupção de um sofrimento intenso devido a uma doença ou condição debilitada. Para a hipótese de tirar a vida de quem não fez essa escolha previamente, ou não está em condições de deliberar, ou seja, quando a decisão só pode ser tomada por outros, Singer sustenta que as melhores razões são de ordem utilitária, devendo-se levar em conta o exame de cada caso concreto, mas sem apelar para um interdito absoluto e *a priori* de se tirar uma vida, se assim se deliberar – como num caso de um bebê com graves deficiências que o impedirão de ter uma vida minimamente confortável; uma vida que os pais, responsáveis diretos, não desejam para ele. Nesse caso, excluída a **obrigação** que uma postura absolutista impõe de preservar a vida a qualquer custo, resta possível até mesmo o infanticídio.

3.2 – Discutindo o conceito de morte

Para melhor situar e compreender as propostas de Singer, que correspondem a uma tentativa de encontrar alternativas para o que ele considera o mencionado “fracasso” da ética tradicional, será necessário refazer previamente o percurso do conceito de morte, conceito esse fundamental para o enfrentamento das questões suscitadas pelo embate das concepções éticas em conflito. Muito embora o ponto de partida seja aparentemente somente uma questão médica *stricto sensu*, logo se percebe que o que está em jogo é, ao final das contas, uma decisão ética.

Quando uma pessoa morre, geralmente num hospital, ou instituição afim, os médicos firmam a declaração de óbito (DO). Esse documento é a chancela oficial, por parte de quem tem a competência para exará-lo, a partir do qual, oficialmente, ou seja, para todos os efeitos legais, a pessoa é considerada morta. A família é comunicada, procedimentos médicos relacionados à manutenção da vida são suspensos – ou eventualmente mantidos, e até acrescidos de outros, se for o caso de doação de órgãos – e todos os demais procedimentos legais têm prosseguimento. Evidentemente, o rito será diferente, se a morte for produzida por uma tragédia, por exemplo, um desastre de avião ou atentado terrorista, onde haja dificuldades para se identificar o corpo, ou saber exatamente qual a causa da morte, quando entram em ação outros peritos e instâncias, podendo acontecer até mesmo a presunção legal da morte, sem a presença física do corpo, atendidos todos os requisitos legais. Entretanto, todas essas questões dizem respeito a aspectos formais. Do ponto de vista ontológico, o que importa é assegurar-nos de que de fato a pessoa morreu. Trata-se, aqui, do fato bruto da morte, do fim da existência

daquele indivíduo especificamente considerado. A fenomenologia da morte, na história da humanidade, sempre se apoiou na evidência da morte como fato indiscutível. Podiam remanescer dúvidas de toda sorte quanto a como, quando, por que razões a morte se deu, mas ela, em si, não gerava dúvidas. Quaisquer que fossem as causas, a morte se apresentava como fato inquestionável: palidez, o corpo frio e inerte, sem os batimentos do coração, respiração e circulação sanguínea, a subsequente rigidez cadavérica, e logo em seguida os primeiros sinais de decomposição, como o mau cheiro. A invenção do estetoscópio, em 1816, abriu caminho para se consagrar o exame do coração, como exame clínico, para se atestar oficialmente a morte de uma pessoa. Por razões histórico-culturais, a definição de morte, no Ocidente, sempre esteve ligada tanto ao critério da parada cardiocirculatória quanto à respiratória, considerando a confluência de duas tradições. Por um lado, a tradição grega que estabelece o coração como sede da alma, e, assim, o centro das emoções humanas, e, por outro, a tradição judaico-cristã, na qual a respiração é o processo vital fundamental. A morte física da pessoa, fenomenologicamente verificada, sempre precedeu naturalmente à enunciação de sua morte – e nem poderia ser diferente. Um fenômeno curioso, entretanto, sucedeu a esse processo histórico, ao longo do século XX. À medida em que o avanço das tecnologias médicas prosseguia, com o advento das técnicas de respiração artificial³⁶, de suporte avançado de vida, dos centros de terapia intensiva e de ressuscitação cardiorrespiratória, a fronteira antes claramente discernível entre vida e morte começou a se esvanecer. Rapidamente as situações-limite foram se alargando e situações antes impensáveis começaram a se tornar comuns. Pacientes em situação crítica, que até há pouco tempo encaminhavam-se rapidamente para a morte, agora permaneciam vivos por períodos cada vez maiores. Para boa parte dos pacientes, as técnicas de suporte vital, como os respiradores, permitem que se recuperem, voltando a respirar por conta própria, recobrando a saúde. Entretanto, nos casos em que isso não é possível, o resultado poderá ser uma multiplicação de situações em que a pessoa segue viva, porém à custa de um imprescindível suporte vital artificial. Em casos extremos – nada incomuns – sobrevém a inconsciência por tempo indeterminado, muitas vezes com sombrios prognósticos de não-recuperação.

³⁶ O respirador, ou ventilador, foi inventado durante uma epidemia de pólio, na Europa dos anos 50. Notou-se que as crianças acometidas da doença morriam porque não conseguiam respirar sozinhas. Um médico dinamarquês acoplou a cada criança uma bomba de ar, e todas as enfermeiras e estudantes de medicina de Copenhague foram convidados a bombear ar para as crianças. Rapidamente uma bomba mecânica foi utilizada no lugar das pessoas, e a técnica rapidamente se difundiu.

Nesse momento, questões éticas inauditas ganham relevo, pois chegou-se a um ponto em que o prolongamento artificial da vida se encontrou em aporia. A vida, como valor, até então nunca precisou ser questionada, no âmbito da arte médica, pois a vida biológica coincidia com a vida biográfica; existência física e a vida como um todo eram uma só e a mesma coisa. A morte se apresentava inexorável, e soberanamente se impunha. Por mais que a tarefa da medicina fosse enfrentá-la, seus limites definiam muito bem essa tarefa, que cessava no momento crítico da morte. Mas, à medida que se tornou possível um controle cada vez maior desse momento, por deliberação da equipe médica, a morte perde aquele caráter de inevitabilidade, e se abre um espaço para escolhas, onde antes não havia. A tendência natural da medicina, em sintonia com o juramento hipocrático, foi o de permanecer fazendo o que sempre fez, preservar a vida, acima de tudo. Mas, paulatinamente – e estamos exatamente em meio a esse processo – deu-se conta que um juramento milenar, baseado no pressuposto ético do valor inviolável da vida, pode não ter mais sentido para demandas éticas que sequer poderiam ser imaginadas, mas que agora se tornam corriqueiras na prática médica. A mera persistência física de corpos mantidos vivos à custa de aparelhos, mas totalmente incapazes de qualquer interação ou comunicação, e nos quais a consciência evadiu-se para sempre, vale o esforço de mantê-los nesse estado? Pessoas cujos cérebros estão tão profundamente danificados que jamais recobrarão a consciência, incapazes de responder a qualquer estímulo, estão realmente vivas? Uma das soluções encontradas para se tentar solucionar as aporias éticas surgidas foi o de contornar os problemas suscitados pela prática médica com uma nova definição de morte, que harmonizasse ambas, prática e definição. Segundo Singer, uma solução inadequada, e que poderia, em que pese sua aceitação universal, ser revista e até mesmo abandonada.

3.3 – Uma nova definição de morte

No início do ano de 1968, a Universidade de Harvard, EUA, constituiu um Comitê *Ad Hoc* para revisar a definição da morte. O comitê era composto por dez médicos membros da Universidade, mais um teólogo, um jurista e um historiador. A comissão finaliza os trabalhos em apenas seis meses, publicando suas recomendações na revista da Associação Médica Americana (JAMA, 1968). Um novo critério para se definir a morte foi estabelecido, e muito rapidamente assimilado pela medicina, não apenas nos EUA, mas no mundo todo. Havia pressão por parte da opinião pública, receosa quanto à idoneidade dos procedimentos adotados,

naquela época, para a doação de órgãos. Pouco tempo antes, o primeiro transplante de coração, um marco mundial na medicina, tinha sido realizado, ganhando plena atenção da mídia mundial e acelerando as discussões sobre doação. O comitê estabelece como critério definidor da morte, não mais a parada cardiorrespiratória, mas a morte encefálica, que rapidamente ficaria conhecida como “morte cerebral” (*whole-brain death*), ou seja, a cessação irreversível de todas as funções do cérebro. Um conjunto padronizado de testes clínicos rigorosos³⁷ deveria atestar essa condição, a partir dos quais a pessoa é declarada morta.

Assim o relatório da comissão se inicia:

Nosso propósito primário é definir o coma irreversível como um novo critério para a morte. Há duas razões pelas quais existe a necessidade de definição: (1) aperfeiçoamentos nas medidas de ressuscitação e suporte conduziram à intensificação dos esforços de salvamento daqueles que se encontram desesperadamente lesionados. Por vezes, esses esforços têm sucesso apenas parcial, de modo que o resultado é um indivíduo cujo coração continua a bater, mas cujo cérebro está irreversivelmente danificado. A sobrecarga é imensa sobre pacientes que sofrem pela perda da capacidade intelectual em caráter permanente, sobre suas famílias, sobre os hospitais e sobre aqueles que precisam dos leitos hospitalares já ocupados pelos pacientes comatosos. (2) Critérios obsoletos para a definição de morte podem conduzir a controvérsia na obtenção de órgãos para transplante. (...) Aqui nos estamos ocupando apenas daqueles indivíduos em estado de coma que não apresentem atividade discernível do sistema nervoso central. (SINGER, 1996, p. 25, tradução nossa).

Conservadoramente, o comitê optou por incluir no critério apenas aqueles que não têm nenhuma atividade cerebral, e não simplesmente o coma irreversível. Excluiu-se, assim, todos que se encontram em estado vegetativo permanente, quando existe lesão permanente das partes do cérebro responsáveis pela consciência, mesmo que o tronco cerebral e o sistema nervoso central continuem funcionando. Essas pessoas não podem ser consideradas mortas.

O trabalho do Comitê de Harvard foi revisado e completado pouco depois de uma década, pela Comissão Presidencial para o Estudo de Problemas Éticos na Medicina dos EUA. A Comissão referendou os trabalhos do Comitê, asseverando que, na ocasião (o ano era 1981), já havia consenso médico em critérios muito similares aos então propostos. O informe autorizado da Comissão, *Defining Death*, estabeleceu os parâmetros para a uniformização da

³⁷ No Brasil, o diagnóstico de morte encefálica é confirmado por dois exames clínicos e um exame complementar, conforme determina a Resolução 1.480/97, de 8 de agosto de 1997 do Conselho Federal de Medicina (CFM). (Critérios de morte encefálica. Diário Oficial da União. 21 ago 1997; seção 1:227-8.)

definição legal de morte para todos os estados americanos, inspirando também a padronização para os demais países desenvolvidos.

O sucesso do Comitê se deveu, em boa parte, ao fato de ter razão quanto a suas alegações de que a manutenção de pessoas em coma irreversível constituiria um peso, especialmente para as famílias e os hospitais. Ninguém deseja supor a possibilidade de que um dia possa ser mantido conectado a um respirador indefinidamente caso não tenha chance de recuperar a consciência. O fator decisivo foi a grande publicidade dada aos progressos no transplante de órgãos; e, afinal, é um tema que interessa a todos.

A declaração de Henry Beecher, anestesista chefe do Hospital Geral de Massachusetts, e chefe do Comitê, é extraordinariamente clara em relação aos propósitos pretendidos:

De fato, na nova definição há um potencial para salvar vidas pelo que, quando for aceita, haverá uma nova disponibilidade de órgãos essenciais em condições viáveis para transplantes e portanto se salvarão inúmeras vidas que agora se perdem inevitavelmente. Qualquer nível que elejamos para denominar a morte, será uma decisão arbitrária. Morte do coração? O cabelo ainda cresce. Morte do cérebro? O coração pode seguir batendo. É necessário escolher um estado irreversível onde o cérebro não funcione mais. É melhor escolher um nível onde, apesar do cérebro esteja morto, ainda esteja presente a utilidade de outros órgãos. Temos tentado deixar claro isto no que temos chamado nova definição de morte. (SINGER, 1996, p. 26, tradução nossa).

Apesar do sucesso da nova definição, que repercutiu rapidamente nas legislações do mundo todo, sendo definitivamente incorporada, ela não esteve livre de críticas. Uma questão dessa importância mereceria um tratamento exaustivo, um amplo debate internacional e multidisciplinar, de longo prazo, não uma mera comissão *ad hoc* com prazos apertados para apresentar suas conclusões. Nunca foi disfarçado que o Comitê trabalhou sob pressão, e seu propósito mais imediato era, de fato, encontrar uma “solução” para o problema da doação de órgãos. De fato, encontrou e, nesse sentido, suas recomendações puderam rapidamente “ganhar o mundo”. A nova definição de morte pode harmonizar e atender aos interesses de todos os envolvidos: os próprios pacientes com morte cerebral, suas famílias, os hospitais, cirurgiões de transplante, os pacientes que necessitavam dos transplantes, aqueles que temiam serem mantidos num respirador após a morte de seus cérebros e, enfim, os contribuintes do sistema de saúde, e o próprio governo. Mas a rápida adoção do novo critério não deve ser interpretada necessariamente como consenso. Inobstante seu sucesso e popularização no mundo todo, persistiram as críticas, tanto as provenientes dos médicos, quanto as de caráter mais geral.

Os defensores da nova definição alegam que a morte pode ser definida biologicamente, considerada como um evento específico. O ser humano é concebido como um organismo único, em que todas as partes estão interligadas. O cérebro é o órgão vital por excelência, responsável pela integração de todas as partes. O critério da morte cerebral seria o mais abrangente possível. Trata-se da morte biológica, que seria um critério essencialmente adstrito à ciência médica. Alegam, também, que a seleção dos testes que provam que o critério é satisfatório é um assunto exclusivamente médico³⁸.

As controvérsias mais específicas que envolvem as discussões sobre as falhas quanto aos novos critérios sugeridos para se comprovar a morte são técnicas, e se dão no interior de teorias médicas e questões afetas ao avanço de técnicas para diagnóstico e manutenção de sinais vitais. Não pertencem, portanto, ao escopo deste trabalho; contudo, é possível uma rápida apreciação, de forma a se ilustrar a medida de sua magnitude. É interessante se perguntar, contudo, como uma polêmica envolvendo um assunto literalmente “vital” pode seguir praticamente ignorada, por razões político-ideológicas, do grande público.

A Comissão que elaborou o relatório não tinha uma composição adequada, de forma a resguardar os melhores interesses daqueles a quem suas reformulações dos critérios de morte iriam afetar – os pacientes em coma, por nela se encontrarem cirurgiões transplantadores. Ela realizou um trabalho que poderia referendar a realização de um estudo de proporções, com respaldo na comunidade científica mundial. No entanto, seus trabalhos se desenvolveram praticamente à margem do que se poderia conceber como um projeto científico. As justificações eram dadas com base na vivência médica, baseadas em orientação clínica que por sua vez não era baseada em evidência científica. Concluiu-se que era necessário, para se atestar o diagnóstico de morte cerebral, o coma aperceptivo, a ausência de reflexos cefálicos, efetuar-se o teste de apneia, e a confirmação eletroencefalográfica da ausência da atividade elétrica cerebral, com 24 horas apenas de observação clínica. As falhas que podem ser encontradas no relatório foram se avolumando. Não foram adotados procedimentos de cautela de forma a se afastar riscos de “falsos positivos”, motivados pela administração de drogas que poderiam

³⁸ A cessação definitiva do funcionamento do organismo como um todo é a definição subjacente ao entendimento tradicional da morte. Sugere-se a total e perda irreversível de funcionamento de todo o cérebro como único critério de morte; este tem sido sempre um critério implícito de morte. Se a ventilação artificial está presente, somente testes de disfunção cerebral totalmente validados devem ser usados para mostrar que este critério de morte é satisfeito. Na maioria dos casos sem ventilação artificial, a perda permanente da função cardiopulmonar é suficiente. Propomos uma definição legal de morte com base no critério da cessação total e irreversível de todas as funções cerebrais, mas permitindo que os médicos declarem a morte de acordo com as suas práticas habituais na maioria dos casos. (BERNAT, CULVER e GERT, 1981).

comprometer os resultados. Uma manifesta confusão entre diagnóstico e prognóstico: prever que a recuperação jamais acontecerá, com base na persistência do coma associado à ausência de reflexos cefálicos e apneia ao longo de algumas horas, significa, se tanto, a existência de um **processo** de morte, mas não exatamente a morte. O paciente pode estar morrendo, mas não está morto ainda. Valer-se de prognósticos é prática usual na medicina, mas é razoável supor que em situações-limite, como a morte – quando os aparelhos serão desligados e/ou os órgãos retirados para transplante, vai-se muito além do razoável. Alegar que a morte encefálica é um diagnóstico clínico, constitui-se, assim, numa afirmação frágil, desconectada da melhor prática médica, de se assegurar de todas as cautelas possíveis – especialmente para casos tais, em que deve se procurar a maior certeza possível, dada a irreversibilidade das consequências da decretação da morte.

Ao longo do tempo, em sucessivas análises que demonstravam a precariedade e falibilidade dos critérios – há farta literatura disponível a respeito – em nenhum momento se procede a uma honesta e completa revisão dos critérios, sendo apenas realizadas adequações menores, em função de sua recepção nas legislações médicas de cada país. Um fato pitoresco que costuma ocorrer durante os procedimentos de retirada de órgãos ilustra a contradição: na ocasião, pode acontecer a elevação da pressão sanguínea e da frequência cardíaca, indicativos da atividade do tronco cerebral, de forma incompatível, rigorosamente falando, com o diagnóstico de morte. O cérebro tem outras funções, além do entendimento tradicional do processamento de informações através dos sentidos e do sistema nervoso. Mesmo depois do que seria considerada sua “morte”, que se traduz na cessação de suas funções (e que, pela própria natureza das células nervosas, haveria de ser de maneira irreversível), ainda assim, ele pode continuar a agir, para além daquilo que os testes usuais podem comprovar. É um fato que o cérebro continua a desempenhar algumas funções, em pacientes declarados com morte cerebral, proporcionando hormônios responsáveis por diversas funções corporais. Mas aguardar pelo total esgotamento dessas funções, especialmente nos casos em que está prevista a doação de órgãos, implicaria em mais testes, tempo e custos, pois o paciente teria de ser mantido em suporte vital, até a inevitável deterioração de seus órgãos, inviabilizando a doação. Já à época do Comitê se especulou quanto a adotar como critério de morte do indivíduo a perda irreversível da consciência, de forma a não precisar se recorrer ao conceito de cessação de toda a atividade cerebral. Essa proposta, contudo, não prosperou, talvez por ser muito avançada para a época. Não estava disponível a tecnologia necessária para determinar com razoável precisão a irreversibilidade do coma provocado pelas lesões cerebrais, e a prudência recomendava

restringir o critério para lesões tão profundas que implicassem a morte de todo o cérebro. Nessa situação, sem o auxílio de aparelhos de suporte vital, o coração e a circulação sanguínea também não tardam a parar. Esse assunto será retomado à frente, sob o ponto de vista ético-filosófico, quando se discutirá a possibilidade de interrupção deliberada da vida de quem perdeu definitivamente a consciência.

A contradição da condição de hipotermia é outra fragilidade apontada. Sabe-se que em determinadas condições de baixas temperaturas, as células nervosas preservam-se por longos períodos, muito mais que à temperatura normal. Mas é o próprio cérebro o responsável pelo controle da temperatura. Nas condições de hipotermia induzida, portanto, nenhum diagnóstico pode ser confiável, pois é como se o cérebro – e sua própria capacidade de autorregular-se – estivesse com essa função “desligada” e, portanto, nada se pode deduzir dessa situação! São conhecidos os casos de pessoas encontradas após longos períodos em baixas temperaturas serem dadas como mortas, após o que obtiveram inusitado restabelecimento.

Um fato insólito deve igualmente ser mencionado entre as diversas críticas de âmbito estritamente médico que se fazem aos critérios para verificação da morte cerebral. Não seria exagerado enquadrá-lo numa versão moderna de bruxaria, digna de um esquete de Monty Python. Trata-se do teste de apneia, supostamente atestatório da condição de morte encefálica. O teste é realizado suprimindo-se por até 3 minutos o fornecimento de oxigênio ao cérebro. O reflexo respiratório é considerado o mais poderoso, de forma que a vitalidade do centro respiratório do cérebro possa ser atestada, à medida em que o dióxido de carbono se acumula no sangue arterial, estimulando aquele centro. Ocorre, entretanto, que num nível circulatório extremamente baixo, praticamente imperceptível (chamado de penumbra isquêmica), é possível que o tecido nervoso ainda se encontre preservado, mas o centro respiratório esteja incapacitado de reagir a qualquer estímulo. Aqui vem a associação mencionada: a crença popular era a de que as bruxas, por não serem batizadas, eram rejeitadas pela água, e portanto não afundavam. Então, para se testar se uma infeliz mulher era bruxa, era jogada amarrada com pesos à água. Se não afundasse, tratava-se de uma bruxa! Desnecessário comentar da eficácia de tal teste, pois raramente era possível resgatar a pobre mulher injustamente acusada. Ora, o que o teste de apneia faz é, justamente, privar o cérebro do essencial suprimento de oxigênio de que ainda necessita para que algum nível de funcionamento seja preservado. Ao contrário, o teste induz a uma lesão irreversível do encéfalo – a qual deveria tão somente diagnosticar.

Em conclusão, mesmo que observado estritamente sob a ótica médica, há questionamentos de relevância para que os critérios diagnósticos da morte cerebral sejam revistos e submetidos a um crivo crítico muito mais severo, dada a extrema importância a que se destinam.

3.4 – Uma escolha ética

Por mais que a escolha dos critérios que compõe a definição de morte, bem como a seleção dos testes que a comprovam, serem estritamente de competência médica, a redefinição do conceito de morte não era uma questão adstrita somente à área médica. Era uma tarefa filosófica, que precisava dar conta de casos que demandavam solução mais satisfatória que as acomodações ao velho conceito. Por ocasião da formação do Comitê de Harvard, a medicina se deparava com um dilema: grande quantidade de pacientes já desesperançados pelos médicos, sem chances de qualquer recuperação, mas que seguiam respirando conectados a aparelhos, que ninguém ousava desligar. Como agravante, seus órgãos estavam deixando de serem aproveitáveis para doação, e simplesmente se deteriorando, à medida em que se aguardava a parada cardiorrespiratória (o tradicional critério para verificação da morte). No momento em que se acolheu a nova definição, com o audaz recurso de declarar como mortos os pacientes cujos cérebros haviam deixado de emitir sinais perceptíveis de funcionamento, ambos os problemas foram equacionados. Uma decisão tão conveniente não poderia deixar de ser prontamente aceita, assimilada e difundida, e esta é a parte da história mais conhecida³⁹.

A definição de morte cerebral, elaborada pelo Comitê de Harvard, foi apresentada – primeiramente à comunidade médica americana, e, ato contínuo, para o mundo – como um fato médico, um diagnóstico clínico que serviria (foi proposto como tal) como um novo critério de morte. O indivíduo declarado com morte cerebral é uma pessoa morta. Não apenas uma pessoa legalmente morta, mas clinicamente morta. As circunstâncias em que a nova definição emergiu, entretanto, colocam em xeque a suposta objetividade dos critérios, cujo “consenso” na comunidade médica e entre o público leigo estabeleceu-se mais à custa da supressão dos

³⁹ “A história da emergência da morte encefálica nos anos sessenta ilustra como ‘olhos’ interessados tem construído visões peculiares da morte. Redefinir a morte não foi simplesmente um exercício técnico, mas um ato estético destinado a acomodar no mesmo quadro clínico o paciente comatoso desenganado, o morto e o doador de órgãos.” (GIACOMINI, 1997).

questionamentos em prol de um objetivo prático do que pela evidência científica e legitimidade filosófica.

Mais do que uma resposta médica a um problema moral induzido pela tecnologia, "morte cerebral" era um artifício para autoproteção jurídica. Ela foi designada para proteger a medicina profissional da possibilidade do público perceber um potencial conflito de interesses e se alarmar – um conflito entre a responsabilidade do profissional de cuidar de doentes e moribundos e as demandas da pesquisa médica pela obtenção de órgãos para transplante. (STEVENS, 2011, p. 61).

Até então, os tribunais não reconheciam como mortas pessoas que ainda mantinham funções respiratórias, mesmo inconscientes, não importando por quanto tempo estivessem nessa condição. Por outro lado, a sustentação dos meios vitais por tempo indeterminado, por meio da tecnologia médica, suscitava a questão da determinação da morte, de uma maneira o menos polêmica possível. A definição proposta pelo comitê não podia, assim, deixar de ser bem recebida. Os pacientes que eram mantidos vivos, inobstante estarem desesperançados, constituíam, como havia declarado o Comitê, um enorme peso para suas famílias, bem como para todo o serviço de saúde. A agonia de uma situação indefinida prolongava a dor da família, que não podia aliviá-la através dos habituais rituais de morte, enterro e luto. Entretanto, por mais que a nova definição fosse apresentada como uma questão técnica, como um fato médico, ela nunca deixou de ser, como definiu Singer, uma “decisão ética que houve se passar por realidade médica”.

No findar do ano de 1967, o cirurgião sul-africano Christian Barnard realiza o dramático primeiro transplante de coração, um feito de repercussão mundial⁴⁰. Após diversos transplantes de rim, um procedimento bem menos complexo, em que a eventual morte prévia do doador não inviabilizava o aproveitamento do órgão doado, os transplantes de coração demandavam que se obtivesse o órgão no exato instante de sua parada – praticamente uma impossibilidade técnica, considerando que a morte ocorresse naturalmente. E qualquer outra situação estaria, até então, terminantemente vetada: qualquer que fosse a situação do doador, somente um coração retirado imediatamente após a morte seria passível de ser utilizado, tanto pelo aspecto médico – estar saudável para transplante – quanto pelo legal: extrair um coração de um paciente vivo configuraria puro e simples assassinato. Três aspectos podiam ser simultaneamente

⁴⁰ Na verdade, o primeiro paciente transplantado, Louis Washkansky, sobreviveu apenas 18 dias, mas outros transplantes com sucesso se sucederam. O segundo paciente, operado um mês depois, sobreviveria 594 dias. O pioneirismo de Barnard foi seguido por uma onda de transplantes: mais de 100 em um ano. Um paciente que recebeu um novo coração em 1971 viria a falecer somente em 1994.

considerados, portanto, naquele momento histórico: hospitais cheios de pacientes, conectados a aparelhos de suporte vital, porém sem expectativas de recobrar a consciência (além de ocuparem leitos, recursos e pessoal que poderiam ser empregados em outros pacientes, com chance de recuperação); tecnologia médica de transplantes de órgãos adequada e disponível; e, finalmente, uma legislação impeditiva a qualquer alteração na situação do prolongamento vital daqueles pacientes. Nesse contexto, mesmo que se alegasse que a nova definição de morte, que viria a autorizar que se suspendessem os procedimentos de prolongamento da vida aos pacientes cujos cérebros não mais funcionavam, seria elaborada tão somente para elucidar essa questão, “libertando-os” de um tratamento inútil, ela seria por demais conveniente, ao permitir a doação até então obstada. E, de fato, ela foi. Repentinamente, ao ser implementada a nova definição de morte, tornaram-se disponíveis para doação os órgãos de todos aqueles que, até momentos antes, não poderiam ser aproveitados. Contudo, o critério de morte cerebral para a definição de morte, segundo Singer, não passa de uma “ficção conveniente”. Apresentada como “fato médico” (por ser enunciada exclusivamente pelo médico⁴¹, um profissional da medicina, portanto, da ciência), e estruturada de acordo com critérios objetivos, ela, entretanto, é resultado de uma **decisão**: se elege um determinado critério, passível de revisão e redefinição, para apresentar o que seria um “fato” totalmente objetivo, a morte. Mas não se trata de um fato. Ela é fruto de uma escolha.

A ideia de declarar um ser como morto apenas pelo critério da morte de seu cérebro (que, como vimos, por si só é um critério problemático) é uma ideia contra intuitiva. Apesar da diversidade de seres vivos com cérebro (ou equivalente) no planeta, jamais se falou em morte cerebral que não seja referindo-se aos seres humanos. E, basicamente, nunca houve dúvidas em se caracterizar um ser como morto. Classicamente, como vimos, o critério para a morte se baseava na cessação permanente dos fluidos vitais corporais (critério, aliás, válido para o mundo vegetal - não declaramos morta uma árvore cuja seiva continua fluindo pelo tronco, mesmo que alguns galhos estejam eventualmente secos). É de estranhar que somente para os seres humanos se necessite de um critério diferenciado. E, por conseguinte, não é de se estranhar que, apesar de oficialmente implementado há quase meio século, continue com grande dificuldade de aceitação. Não se trata de uma dificuldade afeta somente às pessoas comuns, ao

⁴¹ É conhecida a resposta do Dr. Marius Barnard, da equipe que realizou o primeiro transplante de coração, quando procurou desvencilhar-se da questão ética envolvida na doação do primeiro transplante do gênero, em 1967: "nossa obrigação encontrava-se estabelecida para com o receptor, não com o doador. (...) Morto está quem o médico diz que está morto." (COIMBRA, 2009).

público em geral. Uma parcela significativa de médicos, enfermeiras e outros que lidam com pacientes nessa condição também relutam em tratar como mortos pessoas que não apresentam os sinais clássicos da morte. Esse fato poderia ser sintomático apenas de um apego ao senso comum, a formas obsoletas de pensar, revelando dificuldade em assimilar novas concepções. Singer observa que nos tempos iniciais após o advento do novo critério esta poderia ser uma razão mais forte. Mas a persistência da dificuldade após décadas mostra que há motivos de outra ordem que meramente o apego à tradição. Ele pensa que o senso comum, nesse caso, é que está certo. O paciente de morte cerebral, nesse modo de pensar, não está realmente morto, e assim é encarado. É o preço a pagar pelo uso de um critério fictício, um arbítrio que foi imposto contra a percepção coletiva, contra nossas intuições básicas, pré-reflexivas, que distinguem seres vivos de seres mortos.

Como já afirmado, a adoção do critério se deu sem grandes comoções, tanto da área médica, quanto da sociedade. Por mais “conveniente” que possa ter sido, entretanto, a razão mais profunda de sua aceitação reside em um nível um tanto mais sutil. Com efeito, o aspecto mais extraordinário do processo de implementação do novo conceito de morte foi a falta de oposição por parte daqueles que se esperava se insurgissem contra uma revolução tão radical – como os grupos conservadores, que sempre estão prontos para rechaçar qualquer coisa que interpretem como tendo mesmo uma remota chance de afetar a concepção da santidade da vida, e a própria Igreja Católica. Para esta, a morte do ser humano marca o momento da separação da alma e do corpo, sendo isso que realmente importa. O “momento da morte” é questão distinta, permanecendo como uma questão médica. É sabido que para a Igreja, bem como para os grupos conservadores, qualquer discussão que incida sobre o pressuposto basilar do “valor da vida”, no sentido de questionar seu caráter absoluto, não é sequer admitida – daí o caráter verdadeiramente dogmático da posição de recusa frontal assumida quanto a questões que envolvam terminação voluntária da vida, como aborto e eutanásia. Esses grupos e todos quantos direta ou indiretamente sustentam uma concepção da vida humana como tendo valor absoluto, preocupavam-se com a situação do crescente número de pessoas em situação indefinida, nos hospitais, não sob um ponto de vista humanitário, ou que levasse em conta seu bem-estar⁴², mas de um ponto de vista de um dogma ameaçado: eram vidas que, se não fossem mantidas indefinidamente até seu “desfecho natural”, poderiam precipitar uma discussão exatamente sobre seu maior temor – a eutanásia, a morte intencionalmente provocada, mesmo que a pedido

⁴² Talvez um claro exemplo do divórcio, mencionado por Harris, entre considerações morais e a realidade do sofrimento humano (cf. nota 18, p. 32).

(anteriormente manifestado pelo paciente, ou por parte de responsável). O que se precisava manter, a todo custo, era uma definição clara quanto ao estado daqueles pacientes, no sentido de se preservar a linha divisória absoluta entre vida e morte, ou seja, que se pudesse declarar como mortos somente aqueles que realmente estão mortos – e afastar, peremptoriamente, a hipótese da eutanásia. Os influentes grupos conservadores e a Igreja preocupavam-se, naquele momento, em manter o *status quo*, as antigas distinções, mesmo que à custa de uma redefinição. Com a nova definição, se afastava o risco de se estar matando uma pessoa, sob o pretexto de retirar-lhe os órgãos, ou porque o tratamento já não mais a beneficiava. O velho mandamento de “não matar”⁴³ estaria novamente resguardado de violação. Uma nova concepção de morte abrigaria sob seu guarda-chuva aquelas pessoas mantidas “vivas” sob aparelhos, eliminando falsas classificações de pessoas mortas entre os vivos, declarando-as como efetivamente mortas.

Deveria ser paradoxal que uma ética que se proclame defensora do valor da vida possa rapidamente abandonar concepções milenares, profundamente arraigadas e historicamente partilhadas pela humanidade, substituindo-as por uma decisão de gabinete, através da qual pessoas cujos corpos estão quentes e suas faces estão rosadas, podem agora terem seus corações e demais órgãos retirados, ou simplesmente suspensos todos os procedimentos de suporte. Entretanto, como assevera Singer, trata-se de uma ética baseada numa farsa. Ao alargar o espectro daqueles que podem agora ser declarados como mortos, a nova definição preserva, mesmo ao custo de violentar o senso comum e renegar a experiência coletiva da humanidade, a possibilidade de harmonia entre a prática médica – tentar preservar a vida a todo custo – e a concepção tradicional de sacralidade da vida, segundo a qual juízos de valor ou de qualidade de vida jamais podem ser admitidos, quando o que está em jogo é a terminação da vida; essa espécie de “tudo ou nada” que a ética da sacralidade estabelece em seus juízos práticos sobre a morte e a vida, em que se absolutiza a diferença teórica entre a condição de se estar vivo ou morto.⁴⁴

Pessoas que a medicina considerava que não mais se beneficiariam com a continuidade de qualquer tipo de tratamento, esgotados todos os recursos médicos, eram mantidas vivas (ou seja, permaneciam com suporte vital) pela razão muito simples de um critério moral: é errado

⁴³ Singer o chama de “segundo velho mandamento”, ou simplesmente o segundo mandamento da “velha ética”, baseado numa ética do caráter sagrado da vida humana, o qual deseja ver substituído por um mandamento que não mais indagasse sobre o caráter absoluto da vida, mas que levasse em conta a melhor decisão a tomar, independente de que, com ela, eventualmente se tivesse que, sim, tirar a vida de um ser humano inocente.

⁴⁴ Como exemplificado na “regra do doador morto” (DDR, ou “*dead donor rule*”). Somente após a declaração oficial de morte os órgãos podem ser retirados no caso de doação.

tirar a vida de uma pessoa inocente. Fazê-lo seria um atentado à norma moral (além de um crime, gravemente apenado, o que deveria dissuadir qualquer transgressão). O pressuposto era óbvio: estavam vivas. Como a moral e a lei protegem a vida, não havia espaço para outro tipo de interpretação, nem de ação. A absurdidade da situação, de se tratar indefinidamente alguém que jamais voltará a se recuperar, implicava numa mudança de atitude. Então duas possibilidades se apresentavam: ou mudar a lei, admitindo uma guinada ética, uma mudança comportamental, baseadas numa nova realidade; ou mudar o conceito – uma mudança puramente conceitual. Optou-se pela segunda alternativa, e, graças a novos critérios (quaisquer fossem; a intenção era redefinir o status daquelas pessoas, de “vivas” para “mortas”), tornou-se possível agir não mais em desacordo com a moral, e ao lado da lei. Uma simples redefinição conceitual permitiu uma enorme revolução no modo de agir, passando a ser perfeitamente ético e legal, da noite para o dia, retirar órgãos ou interromper tratamentos e desligar máquinas, pois que as pessoas declaradas mortas estão excluídas da comunidade moral. A redefinição do conceito de morte foi, para Singer, uma “solução” artificial, que tão somente contornou os problemas reais através de um artifício conceptual, e que se deterioraria ainda mais, pela precariedade médica do critério de morte cerebral, e pela manutenção do pressuposto ético imposto pela ética da sacralidade da vida, que não permitiu que se avançasse no campo aberto da ética, livre das amarras de um pensar especista. Para Singer, simplesmente não seria necessário que a medicina continuasse a depender de um conceito estrito e rigoroso de morte para tomar as suas decisões, podendo, até mesmo, retornar à antiga concepção de morte, como a cessação irreversível da circulação sanguínea pela parada do coração.

O que se quer dizer com “avançar no campo aberto da ética”? Vimos que aos grupos conservadores preocupava sobremaneira que progredisse a ideia de que se desconectassem os respiradores das pessoas sem perspectivas de melhora, cujos cérebros deixaram de funcionar, e que, antes da possibilidade de serem oficialmente declaradas mortas, poderiam ficar indefinidamente à espera que finalmente morressem. Por trás desse temor está a postura, muito comum, de evitar se admitir o enfrentamento direto de questões, ao desabrigo do que se poderia chamar de uma “doutrina garantidora”. Nesse caso, a crença doutrinal no valor sacrossanto da vida. A situação, naquela ocasião, era considerada, por assim dizer, “perigosa”: estavam reunidas as condições para que o não-sentido daquela condição (pessoas indefinidamente presas a respiradores) forçasse a uma tomada de decisão, através da introdução de um juízo de valor, até então expressamente vedado pelo juramento hipocrático. Pode ser descabido especular se a grande velocidade com que se implementaram as mudanças requeridas para solucionar o

problema, ou seja, uma nova definição de morte, é apenas coincidente com o grande desejo de se evitar a introdução de juízos de valor ético sobre a vida, para decidir o destino daqueles pacientes. Mas, de fato, ao ser apresentada, foi prontamente recebida e assimilada como uma boa saída para o dilema, coincidentemente acorde aos desejos do conservadorismo. Inobstante as tentativas para estender o debate para um público mais amplo, ele permanece restrito ao grupo de especialistas.

Não é demais enfatizar que o abandono da concepção tradicional do conceito de morte tornou uma resposta antes evidente (quando é que um ser humano está morto?) em problemática. Quando se rediscutiu o conceito, parecia que nenhuma discussão ética estava em curso. Entretanto, de uma hora para outra, um grupo inteiramente novo de pessoas poderia ter as máquinas de sustentação de vida desligadas, e seus órgãos removidos. Se não foi por simples ignorância ou fingimento, o que se passou por uma atualização científica do conceito, com base em uma nova realidade, acabou por se transformar em uma aporia. Não apenas flexibilizou o conceito, removendo-o de uma base sólida para fronteiras móveis⁴⁵, como deixou em aberto a discussão ética que se acreditava estar resolvendo. Como forma artificial de solução de problemas, funcionou temporariamente. O dever legal de não matar podia permanecer inviolado. Preservou a integridade da tradição hipocrática, de jamais provocar ou tampouco ajudar na morte de alguém. Salvaguardou a moral cristã, que interdita tirar-se intencionalmente uma vida inocente, expressamente consignado no quinto mandamento do decálogo. E alivia as consciências dos profissionais que extraem os órgãos de corpos ainda quentes e respirando, para serem transplantados. Mas mantém a necessidade de se pensar e agir no interior de um dualismo disjuntivo de morte ou vida, e um atrelamento à convicção de que toda vida humana tem valor igual. Alegadamente, pretendia-se, com o advento da nova definição, que pudessem enfim serem declarados como mortos aqueles que realmente estão. Mas o que exatamente significa “realmente”? o vocábulo alude à realidade, à máxima objetividade possível. A cada avanço da medicina, contudo, a realidade da morte parece cada vez menos certa – e não o contrário, como se poderia pensar.

⁴⁵ Afinal, se complexos exames são necessários para se certificar a morte, qual o limite? A tecnologia muda constantemente, e sempre é possível um refinamento e aperfeiçoamento. À época da elaboração dos novos critérios, não se dispunha dos sofisticados exames atualmente disponíveis baseados em escaneamento de imagens cerebrais, através dos quais pode-se, com razoável precisão, atestar a existência ou não de vida consciente, e de irreversibilidade de determinadas lesões cerebrais. Daí a escolha de um critério mais alargado, na ocasião, da morte de todo o encéfalo.

CAPÍTULO IV – REPENSANDO A VIDA E A MORTE

Neste capítulo, a proposta ética de Singer, de revisão de pressupostos da ética da sacralidade da vida, atinge seu pleno desenvolvimento. O capítulo aborda, à luz das *démarches* estabelecidas ao longo de todo o texto, os principais elementos da crítica do autor à ética baseada no valor incondicionado da vida humana, que culmina em propor o abandono de tal presunção, ao tempo em que sugere a adoção de novos paradigmas éticos.

Iniciamos, no item 4.1, examinando os critérios para se considerar a morte nos casos de crianças que nascem sem o córtex cerebral (anencefalia) e as questões éticas que esses casos suscitam. A partir daí, analisamos o caso paradigmático de Tony Bland. O ineditismo da decisão judicial exarada pela Suprema Corte inglesa, na interpretação de Singer, oportunizou a discussão sobre a moralidade de se tirar uma vida humana inocente, sem as amarras da concepção tradicional, possibilitando a consideração de uma nova abordagem. As questões vitais que delimitam o debate sobre quando morre um ser humano, quando é lícito deixar de tentar prolongar uma vida e, em última instância, sobre a licitude de se tirar uma vida são, assim, colocadas em nova chave.

Prosseguindo, o item 4.2 discute o ponto de vista de Singer sobre a licitude moral de se tirar a vida de pessoas inocentes, iniciando por aqueles que não podem se manifestar: fetos e bebês. Singer desloca o debate sobre o aborto e o infanticídio à questão que, segundo ele, é o ponto central a ser discutido: se é realmente um mal matar um ser humano – ao invés de se discutir se um feto é, ou não, um ser humano. Ele o faz utilizando-se da distinção, anteriormente apresentada, entre ser humano e pessoa.

Aqui se apresentam argumentos de Singer para reavaliar o quadro moral em que se move a moralidade do Ocidente, profundamente clivada pelo Cristianismo. Aborto e infanticídio são bons exemplos, segundo ele, de questões que eram mais bem resolvidas fora desse quadro. Mostramos, ao final da seção, que os mesmos argumentos que dão sustentação à defesa do aborto podem ser utilizados para sustentar a licitude moral do infanticídio.

O item 4.3 retoma e aprofunda as concepções críticas de Singer à moralidade tradicional, baseada na sacralidade da vida humana, discutindo a legitimidade de matar e tirar a própria vida, quando o que está em questão é o desejo humano de morrer. Partimos de uma abordagem mais abrangente, discorrendo inicialmente sobre a proibição, em geral, de tirar a vida de um ser humano, questionando esse interdito, de maneira a alargar a perspectiva da visão sobre a morte, e discutindo as razões aludidas por Singer para considerar errado matar uma pessoa. Expomos

a argumentação para questionar o porquê da vida humana ser tomada como valor absoluto – concepção que obstaculiza aceder-se ao desejo que as pessoas possam ter, eventualmente, de tirarem suas próprias vidas, impedindo que outras pessoas permitam fazê-lo ou as ajudem diretamente. Esses temas são preparatórios para enfim se adentrar no tema da eutanásia, a morte intencionada e em benefício daquele que morre. Trazemos à consideração alguns casos paradigmáticos elencados por Singer, que ilustram a necessidade de uma tomada de posição que possa resolver mais satisfatoriamente a demanda pelo controle da própria vida, ou, significando o mesmo, da própria morte. Algumas distinções tradicionais afetadas a esse tema são reconfiguradas, conforme as críticas de Singer: matar e deixar morrer, meios normais e extraordinários, e a doutrina do duplo efeito, veementemente denunciada pelo filósofo como a ocultar uma dissimulação. Por fim, analisamos o argumento da ladeira escorregadia, usualmente mencionado para alertar quanto a um suposto perigo moral para a sociedade que a adoção da eutanásia poderia trazer.

Finalmente, no corolário deste trabalho, o item 4.4 desenvolve as linhas mestras da concepção ética de Singer, através das quais ele pretende oferecer as bases para a pretendida mudança de paradigma, alternativamente à ética tradicional da sacralidade da vida. Elas são sintetizadas em cinco tópicos: 1) Reconhecer o valor variável da vida humana; 2) Licitude de se pôr fim intencionalmente a uma vida humana inocente; 3) Respeitar o desejo de viver e de morrer de uma pessoa; 4) Trazer ao mundo somente filhos desejados; 5) Não discriminar em razão da espécie.

4.1 Decidindo sobre a vida e a morte

Extraír o coração de um paciente (ainda) vivo é considerado puro e simples homicídio. Não importa se esse paciente seja um bebê recém-nascido; não faz diferença o estado de saúde desse bebê; mesmo que seu coração esteja perfeitamente saudável (portanto, apto para doação) mas, devido a uma condição inafastável, ele tenha um prognóstico de morte inevitável nas próximas horas. Tal impedimento legal funciona, como se pode imaginar, na prática, como inibidor da ação. Poucos médicos arriscariam a perda de seu registro funcional, além de sofrer um processo legal, para tomar essa decisão, mesmo que movidos por forte convicção moral (por exemplo, para salvar a vida de outra criança). A discussão, aqui, parte da reflexão ética para chegar a questionamentos de ordem legal.

Seja o caso de um bebê nascido sem cérebro (anencéfalo⁴⁶). Não se trata de uma possibilidade remota.⁴⁷ Até há pouco tempo, bebês nascidos nessa condição sobreviviam no máximo algumas horas, eventualmente alguns dias. Existem graduações dessa deficiência, mas o mais comum é faltar à criança a maior parte do córtex cerebral.⁴⁸ Quando uma pessoa tem o córtex destruído, ou nasce sem ele, jamais poderá se tornar consciente ou ser capaz de interagir com o mundo. Não pode ver, ouvir ou sentir. Inobstante, devido à existência do tronco cerebral, poderá ser capaz de seguir respirando, com o coração batendo e apresentando reflexos, mas sem vida consciente. O coma irreversível e o estado vegetativo permanente enquadram-se nessa situação. Portanto, esses bebês anencéfalos não podem ser declarados como em morte cerebral, pois essa definição exigiria, como vimos, a cessação de todas as funções cerebrais, não sendo o caso destes bebês, que possuem o tronco cerebral. Situação equivalente ocorre no caso de perda do córtex, que, mesmo sendo massiva, não permite enquadramento na definição de morte cerebral. Um caso reportado por Singer (SINGER, 1996, p. 41) dá a dimensão do problema. No hospital em que trabalhava o Dr. Shann, na Austrália, estavam internadas duas crianças de mesma idade e tipo sanguíneo compatível, uma tendo sofrido uma massiva hemorragia cerebral que destruiu seu córtex cerebral, e cujo coração era perfeitamente saudável, e outra com gravíssimos problemas no coração, que não a deixariam sobreviver sem um transplante. Nada podendo fazer, para além dos cuidados para permitir a máxima sobrevivência da criança com o coração doente, o doutor teve que assistir à morte de ambas, em curto espaço de tempo. O desfecho trágico impeliu o Dr. Shann, Diretor da unidade de cuidados intensivos do hospital, a propor uma revisão no critério de morte:

Sugiro que o órgão que realmente importa é o córtex cerebral. Se o córtex está morto, existe uma perda permanente da consciência e não pode haver uma pessoa, nem uma personalidade, embora o organismo ainda possa estar vivo (com o coração batendo e inclusive movimentos respiratórios). Se o córtex cerebral está morto, a pessoa está morta. Sugiro que deveria ser legal utilizar os órgãos do corpo da pessoa morta para fazer transplantes. (SINGER, 1996, p. 42, tradução nossa).

⁴⁶ A chamada anencefalia é uma grave malformação fetal que resulta da falha de fechamento do tubo neural (a estrutura que dá origem ao cérebro e a medula espinhal), levando à ausência de cérebro, calota craniana e couro cabeludo. A junção desses problemas impede qualquer possibilidade de o bebê sobreviver, mesmo se chegar a nascer.

⁴⁷ Só nos EUA, a cifra gira em torno de 300 casos ao ano. Esse número poderia alcançar os milhares, se não fosse possível a detecção ainda na gravidez, quando geralmente são abortados.

⁴⁸ Esquemáticamente, podemos dizer que o cérebro humano é dividido em duas partes. A superior, subdividida nos dois hemisférios, inclui o córtex cerebral, onde se localizam as funções “superiores”, como a consciência, a memória, as funções cognitivas e emocionais. A parte inferior do cérebro, incluindo-se o cerebelo, é o tronco cerebral, responsável pelas funções corporais mais básicas e inconscientes, como a respiração, batimentos cardíacos, digestão dos alimentos, sono. A parte inferior é responsável pela nossa sobrevivência. Quando desmaiamos, trata-se de uma reação de defesa necessária, mas não conscientemente escolhida.

Na ocasião, o Dr. Robert Truog, da Faculdade de Medicina de Harvard, adotou o mesmo diapasão. Para ele, sendo a morte um processo, não se trata de “descobrir” qual o exato momento da morte, mas, sim, de escolher um e, portanto, seria possível se avançar um passo mais que a definição de morte cerebral não havia dado, definindo a morte como perda irreversível da capacidade de consciência. O problema que se interpunha também dizia respeito a dificuldades técnicas. Como saber, com precisão, se a pessoa perdeu realmente toda a capacidade de consciência e jamais estará apta a recuperá-la? Se já havia dificuldades para a determinação da morte de todo o cérebro, tanto mais haveria para se precisar uma lesão que ocasionasse a perda da área responsável pela consciência, que haveria de ser em caráter irreversível. Por uma conformação específica das células nervosas, que compõe o tecido cerebral, uma vez que cessa a circulação sanguínea, estas jamais voltarão a se recuperar. O advento de novas técnicas angiográficas, em um passado pouco distante, já permite, com razoável precisão, estabelecer um prognóstico mais acurado quando da impossibilidade de recuperação das áreas do cérebro afetadas. Se estiverem mortas, o prognóstico é sombrio. Se ainda não estiverem, o resultado fica em aberto, pois ainda há fatores desconhecidos que podem impedir o retorno da consciência a pessoas que estão inconscientes.

De um modo geral, os médicos que debateram o caso no Congresso Médico do Hospital Real de Melbourne (SINGER, 1996, p. 38) estiveram inclinados a sustentar que, teoricamente, as decisões referentes a manter com vida ou extrair os órgãos dos bebês anencefálicos ou com morte cerebral, não são eticamente relevantes, pois que estes bebês estão definitivamente privados de consciência. Os médicos deveriam se preocupar com seres conscientes. Uma voz discordante foi a do Dr. Steve Keeley. Considerar bebês anencefálicos como mortos é uma ficção ética, pois chegam até a respirar sem assistência mecânica. A proposta vai contra o senso comum. Critérios assim alargados criariam, segundo ele, grande incerteza e insegurança na comunidade.

Houve consenso, entre os médicos do Congresso reportado por Singer, quanto à questão de não prolongar o tratamento de bebês inviáveis, mas não quanto a aproveitar-se seus órgãos. Por que não dar mais um passo na definição de morte, para um conceito de morte como morte do córtex cerebral? Quando da definição do Comitê de Harvard, o mesmo argumento da morte do cérebro como um todo também se aplicava a uma situação em que houvesse inconsciência permanente, independentemente do funcionamento do tronco encefálico. A Comissão Presidencial já tinha se manifestado nesses termos:

Um paciente ao qual se diagnostica corretamente uma perda permanente e total das funções cerebrais nunca recobrará o conhecimento. Não experimentará prazer ou dor, não desfrutará de nenhuma interação social e será incapaz de prosseguir com seus projetos de vida ou levá-los a cabo. Por que, então, há um problema ético acerca da supressão das intervenções médicas? (SINGER, 1996, p. 48, tradução nossa).

Por que, então, podemos nos perguntar, o Comitê se decidiu pela morte de todo o cérebro, e não apenas da parte superior? Por questões técnicas, talvez, de à época não se poder dizer com certeza se a destruição das partes do cérebro relacionadas com a consciência seria irreversível ou não. Um juiz da Suprema Corte americana chegou a se posicionar favoravelmente à interrupção do tratamento para Nancy Cruzan, na ocasião já há 8 anos inconsciente. Mas foi voto vencido. Outro impulso que pode ser mencionado em favor de se adotar como critério a morte da parte superior do cérebro é que, mesmo para o critério vigente, que exige a supressão do funcionamento de todas as funções cerebrais, na prática, não são feitos todos os testes possíveis para se descartar todas as funções, sendo menosprezadas algumas (como as hormonais). Isso abre o debate para se discutir quais funções são mais importantes. Se esta discussão for adiante, tão logo a medicina possa determinar de forma segura quando se perde a consciência de modo irreversível, a pressão aumentará para que esse passe a ser o critério para a definição da morte.

Definir a morte pela ausência da consciência e, por consequência, da personalidade, parece mais lógico que pela morte de todo o cérebro. Mesmo assim, ainda parece ser uma proposta inaceitável. Como pode ser? Singer alega que, no fundo, não acreditamos ser realmente necessário atender ao critério da morte integral do cérebro. Contentamo-nos que seja assegurado de que o paciente jamais terá condições de recobrar a consciência. Ele sugere, portanto, que se abandone a ideia de querer pensar os seres humanos como necessariamente estando vivos ou mortos.

Que outra alternativa pode ser pensada para o conceito de morte, se ele atende tão bem aos interesses envolvidos? Em 1987 a Dinamarca era o único país europeu que ainda não tinha adotado o critério da morte cerebral. Um Conselho de Ética foi criado para discutir a questão. Após ampla consulta popular, o Conselho recomendou que o critério para definir a morte continuaria sendo a parada total e irreversível da circulação sanguínea e da respiração. A cessação das funções cerebrais não seria considerada morte, senão uma fase especial, chamada “processo irreversível de morte”. A chegar nesse estágio, poder-se-ia interromper os meios de tratamento, pois afinal estes não mais trariam benefícios à pessoa. Nos casos em que a pessoa

tivesse se declarado doadora de órgãos, haveria possibilidade de prorrogar-se os cuidados, até a extração dos órgãos. Tal proposta era avançada demais, e acabou não sendo adotada no país. Ela propunha, auspiciosamente, permitir a doação de órgãos sem as amarras da “regra do doador morto”. Não era necessária a prévia declaração da morte – com todos os problemas advindos dessa questão – para que os tratamentos fossem interrompidos, bem como para eventual doação. Mesmo não tendo sido adotada, o grande mérito dessa proposta foi distinguir questões que, na discussão sobre a morte cerebral, constituíam todas uma só.

Logo à frente, essas questões serão retomadas, após a análise do julgamento de Tony Bland, que viria a se constituir numa nova abordagem para as questões de terminação da vida.

Como vimos há pouco, a Comissão Presidencial não via um problema ético na interrupção deliberada do tratamento de pessoas para sempre inconscientes. A própria personalidade, aquilo que individualiza e identifica a pessoa, esvaiu-se com a inconsciência. Entretanto, considerar como mortas somente as pessoas cujos cérebros deixaram de funcionar totalmente, e não as que apenas perderam a consciência, deixava em aberto o destino de todos quantos estejam nessa última condição, como os em estado vegetativo permanente. Para estes, a nova definição de morte, e a razão pela qual ela foi formulada, não fez diferença. Continuaram a representar, nos termos do Comitê, um “peso”, ocupando os leitos que poderiam ser ocupados por outros pacientes com alguma capacidade de recuperação. Por alguma razão, pode ser mais fácil encontrar uma resposta para a segunda questão do que para a primeira, quando elas são consideradas separadamente. Por problemático que seja tentar declarar a morte das pessoas que perderam irremediavelmente a consciência, é menos problemático tentar encontrar justificativa para que pessoas nessa condição deixem de ser tratadas – mesmo que, em consequência dessa decisão, elas possam vir a morrer. Era necessário que se estabelecesse uma nova forma de agir em relação às pessoas que jamais voltarão a ser conscientes. Essa nova abordagem requereria uma postura diferente em relação ao dogma de que toda vida humana tem valor igual.

O julgamento do caso Tony Bland, em 1993, representou esse passo adiante, tão necessário para estabelecer um novo marco para a questão. Nessa ocasião, a Câmara dos Lordes inglesa obrigou-se a deliberar diretamente sobre a questão de se é possível tirar intencionalmente a vida de uma pessoa inocente. Embutida nessa questão subjaz a pergunta sobre o valor absoluto da vida humana, com que aqueles juízes tiveram de se defrontar. Estavam deliberando não apenas sobre a continuidade ou não do tratamento, mas sobre uma vida que decidiriam extinguir ou não. Vitimado por um esmagamento, que inutilizou seus pulmões, ao

ser comprimido por uma multidão junto às grades de um estádio de futebol, Bland, um jovem de apenas 17 anos, teve o córtex cerebral totalmente destruído pela falta de oxigenação. Restara-lhe apenas o tronco cerebral, que lhe providenciava movimentos reflexos no corpo. Tendo em vista que o promotor que estava investigando o acidente na entrada do estádio notificou o médico responsável por Bland, advertindo-o que poderia ser processado criminalmente, podendo ser acusado de assassinato se interrompesse o tratamento, o caso foi à apreciação judicial, chegando à última instância inglesa. Conforme a descrição de um dos juizes do caso,

(...) da presença de seus familiares que se revezam em visita-lo, Bland não tem absolutamente nenhuma consciência. As partes do cérebro que lhe facultavam a consciência transformaram-se em líquido. As trevas e o esquecimento que desceram sobre ele jamais o abandonarão. Seu corpo está vivo, mas não tem vida alguma, no sentido em que tem vida o ser humano mais desgraçadamente deficiente, porém que seja dotado de consciência. No entanto, o progresso da medicina moderna permite que ele seja mantido nesse estado durante anos, quiçá mesmo décadas. (SINGER, 1996, p. 68, tradução nossa).

Havia um consenso entre a família de Bland, o médico encarregado, o especialista que o assessorou, e o hospital, que manter vivo a Bland naquele estado em nada o beneficiaria, nem a ninguém mais. É possível que nessas situações os médicos tomem a decisão de suspender os tratamentos, dependendo da legislação local. Porém, é igualmente comum que essa atitude seja vista como uma conduta imoral por defensores da ética da santidade da vida, que não hesitam em formular denúncias criminais contra os médicos, que se veem, assim, obrigados a tomar todas as cautelas para evitar serem processados. Como se trata de ação penal pública, é o Estado que se torna o acusador. Alguns anos antes, um caso similar havia despertado grande atenção pública nos Estados Unidos. Nancy Cruzan, então com 25 anos, após sofrer um acidente de carro, ficou demasiado tempo sem respirar, com a cabeça numa poça d'água, permanecendo, desde então, devido à gravíssima lesão cerebral, em estado vegetativo persistente. Devido a seu tronco encefálico permanecer parcialmente ativo, conseguia respirar sem ajuda de respirador, porém só se alimentava através de tubos. Gradativamente, seu corpo adquiriu deformidades que a deixavam com aspecto desagradável, situação não incomum em pessoas nessa condição por vários anos. Seus pais recorreram aos Tribunais para que o tubo fosse retirado, o que foi permitido após uma longa batalha judicial, em que se produziram provas de que esse era o desejo da própria Cruzan, e não apenas de sua família. O tubo foi retirado em 1990, após 8 anos do acidente. Nos EUA, existe forte ênfase na autonomia individual, e portanto a vontade da pessoa tem maior peso nas decisões dos tribunais. Prevalece o pressuposto de que os tratamentos de prolongamento da vida não devem ser descontinuados, a não ser que haja provas

que demonstrem o desejo do paciente de forma contrária. Na Europa, esse quesito da vontade individual não tem tanta importância. A pergunta que os juízes fizeram, no caso Bland, era: “o que é melhor para o paciente?” Consideraram, então, que devido à total inconsciência do paciente, e de sua impossibilidade de recobrar o conhecimento, a continuação de sua vida biológica em nada o beneficiaria. O Tribunal britânico considerou, também, que não havia dever legal de dar continuidade a um tratamento que não beneficiaria Bland, que sequer poderia consentir a respeito.

O precedente que se inaugurou nesse julgamento pode ser subdividido em dois aspectos. Os juízes não se arrogaram a condição de enunciadores de nobres princípios, porém incompreensíveis ou inaplicáveis na prática. Ao contrário, levaram em conta considerações sobre a qualidade de vida quanto à questão de prolongar-se a vida em condições tão desesperadoras, e de forma inaudita, consideraram diretamente a questão de se tirar a vida de um ser humano inocente. Essa forma de considerar as coisas subverte o modo de pensar que até então orientava as decisões legais, as quais eram amparadas na tradição jurídica e na doutrina da santidade da vida humana da tradição judaico-cristã: de que toda vida humana tem igual valor, não importa sua condição. Nessa concepção, como se tem sublinhado ao longo deste trabalho, a vida é um valor irredutível, e toda vida humana deve ser preservada igualmente, por seu valor intrínseco. Não se admitem considerações de ordem empírica, que possam relativizar ou introduzir qualquer espécie de hierarquia valorativa, pela avaliação da condição de uma vida em particular. O direito não deve, por essa concepção, se orientar por juízos sobre um ser humano específico, mas sobre a vida humana como tal. Mas a situação desesperadora de Bland não permitia uma análise baseada em princípios gerais, e cuja excepcionalidade extrapolava em muito o que até então os julgadores tinham enfrentado. Por que motivo aqueles julgadores, nessa ocasião, deram o decisivo passo de julgar levando em conta não os princípios gerais, em última instância lastreados na ética da santidade da vida, mas sim considerando a singularidade da situação do jovem, não se pode saber com precisão. Talvez seja o tipo de decisão que se podia esperar da tradição do direito anglo-saxão, baseada na *common law*. Seja como for, sua decisão inaugurou uma perspectiva que até então não se havia ousado tomar.

O juiz Butler-Soss relacionou as duas formas de pensar, quando enunciou:

As considerações quanto à qualidade de vida de Bland neste momento e no futuro, em sua extrema situação, devem ser inseridas no outro lado da equação crítica do princípio geral de santidade e inviolabilidade da vida. Nesta apelação, aqueles fatores que conformam a realidade da existência de Bland têm

mais peso que a estipulação abstrata de preservar a vida. (SINGER, 1996, p. 66, tradução nossa).

Não havia dúvida que Bland estava vivo, mas sua vida era resumida ao estrito plano biológico. Uma consideração sobre a qualidade de vida estabelece um cotejo entre a realidade vivida e a potencialidade que uma vida humana pode ensejar, e tanto mais elas eram descritas, mais distanciadas se revelavam num caso como o de Bland. A rigor, não se pode dizer que ele sofria, pois nem de sofrer era mais capaz. Todos os juízes do caso convergiram, de alguma forma, em afirmar que a continuidade do tratamento em nada beneficiaria Bland. Ao fazer esse juízo, implicitamente admitiram que a simples persistência em mantê-lo vivo não era um benefício; que a vida, em si mesma considerada, nada significa como valor para quem não está apto a desfrutá-la – exatamente o tipo de valoração que não tem lugar na ética da santidade da vida. Para que a vida seja, de alguma forma, um benefício para a pessoa, esta deve estar em condições de experienciá-la, o que se torna impossível sem a capacidade de consciência. O caso Bland estava a demonstrar que um julgado, talvez pela primeira vez na história, considerou que a vida em si mesma não é um benefício para a pessoa que a vive, se, ao se levar em conta a qualidade dessa vida, esta se revelar profundamente insatisfatória.

O caso Bland também revelou outro aspecto insólito na decisão tomada. Não se disfarçou que a proposta de retirada do tubo de alimentação implicaria, necessariamente, na morte do paciente. Os juízes se referiram expressamente a essa consequência, se atendida a demanda. Essa era a expressa intenção desejada, e assim decidiram os juízes. Em geral, a intenção de pôr fim a uma vida é o critério distintivo utilizado para discernir os casos de adequada prática médica e do que pode vir a ser classificado como homicídio. Se a morte sobrevém como consequência do tratamento, sem entretanto ter sido desejada (mesmo que prevista), fica descaracterizada a intenção, e afastada a questão legal. Se no curso de um tratamento o médico não logra alcançar o primeiro objetivo da prática médica, que é restabelecer a saúde do paciente, ele deve prosseguir no esforço de fazer o que estiver ao alcance da medicina em favor do paciente. Eventualmente lhe resta apenas lançar mão de medidas paliativas, como minorar a dor e o sofrimento, e se a adoção dessas medidas acarretar incidentalmente a morte, mesmo assim lhe será lícito utilizar-se delas.⁴⁹

⁴⁹ Em situações de doenças incuráveis em estado avançado, como o câncer, ao médico nada resta a fazer senão aumentar a dose dos sedativos, que diminuem a dor, mas poderão resultar na morte do paciente. Essa última consequência é prevista pelo médico, mas ele apenas a aceita como inevitável, de forma alguma a desejando. É a assim chamada doutrina do duplo efeito, rejeitada por Singer, como veremos no item 4.3.

É possível argumentar que, nessas situações, de alguma forma se infringe o mandamento moral de não matar um ser humano inocente. Se é possível prever o resultado morte, seja por uma ação ou omissão, poder-se-ia agir de forma diferente, evitando tal resultado. Deixar de impedir a morte, para quem tem a obrigação legal de fazê-lo, equivale a matar? Da perspectiva da ética da santidade da vida, o valor da vida é absoluto. Não há uma escala com graduações. Não há possibilidade de uma valoração, não se discute se uma vida “vale a pena” ser vivida. A partir dessa perspectiva, portanto, é a vida como tal que deve ser protegida. Aplicada para o caso de Bland, ela preconizaria não interromper o tratamento, mesmo que dessa decisão decorressem anos ou décadas de manutenção de sua vida. De certa forma, é a atitude mais simples a tomar, dado seu absolutismo. Ela desobriga a uma reflexão sobre as reais condições da pessoa em questão. Em casos como o de Bland, em que há total alienação da vida consciente, não há que se falar, propriamente, em sofrimento, dada sua absoluta incapacidade de processar qualquer sensação. Mas, e quanto aos casos de sofrimento extremo, em que nada mais pode ser feito para minorá-lo? Difícil não ver o prolongamento voluntário de tal situação, tal como preconizado pelos defensores da ética da santidade da vida, como um ato de refinada crueldade.⁵⁰ De qualquer forma, a decisão da Câmara dos Lordes abriu um precedente para que médicos pudessem atuar de uma forma muito diferente daquele que por muito foi considerado o ponto de vista definitivo daquilo que os médicos do mundo ocidental estão autorizados a fazer. Se é possível que um médico atue conscientemente para encurtar uma vida humana, só o pode fazê-lo desde que essa ação seja efeito colateral de outra ação, cujo propósito **não seja** o encurtamento da vida (por exemplo, tomar medidas para alívio da dor, mas que obliquamente também debilitam o organismo). Os médicos puderam, naquele caso, atuar visando diretamente provocar a morte⁵¹, sob o argumento de que o prolongamento da vida não mais beneficiava o paciente, naquelas condições. Alegadamente, de alguma forma, permitiram que a vida de Bland

⁵⁰ Ilustrativa dessa situação é a história do bombeiro voluntário francês Vincent Humbert. Após sofrer um grave acidente automobilístico, aos 20 anos, ficou tetraplégico, surdo e cego. Implorava continuamente para morrer. Mas foi mantido vivo por 3 anos, até sua mãe, Marie Humbert, finalmente lhe dar uma grande dose de barbitúricos. Reanimado pelos médicos, ainda sobreviveu por mais 3 dias. Chegou a escrever um livro, onde se lê: “Desde aquele dia (do acidente), eu não vivo. Me fazem viver. Sou mantido vivo. Para quem, para que, eu não sei. Tudo o que eu sei é que sou um morto-vivo, que nunca desejei esta falsa morte”.

⁵¹ A brecha legal para tanto foi o pretexto que estariam tão somente não mais proporcionando o tratamento necessário à sustentação da vida –ao invés de deliberadamente pondo-lhe fim. Trata-se de uma distinção legal. Singer sustenta que moralmente as duas ações são equivalentes. Ele está respaldado nas declarações dos médicos que atuaram no caso, e que admitiram que as leis inglesas eram incoerentes a respeito. A distinção usualmente adotada repousa na **intenção** da ação: prever que determinado ato pode encurtar a vida não é o mesmo que pretender encurtá-la. No caso Bland, a intenção era, diretamente, provocar a morte. Apenas o meio utilizado foi indireto, por questões legais.

terminasse, por causas naturais, sem diretamente agir para finalizá-la. Questões relativas a essa distinção, serão tratadas no capítulo seguinte.

Nesse ponto, é possível retomar a tríplice questão que emergiu quando da ousada proposta do comitê de ética dinamarquês, em resposta à proposta de adoção, naquele país, do conceito de morte cerebral, vinculando-a à inédita decisão da Corte inglesa. Para maior clareza, elas serão enumeradas:

1. Quando morre um ser humano; 2. Quando é lícito deixar de tentar prolongar a vida de uma pessoa; 3. Quando é lícito extrair órgãos de um ser humano com o fim de transplantá-los a outro ser humano.

Antes do advento do conceito de morte cerebral, as respostas seriam: 1. Quando o coração para definitivamente de bater, e portanto cessam a circulação e a respiração; 2. Nunca é lícito; 3. Somente quando o ser humano está morto. Após a implementação do conceito, a resposta à questão 1 foi atualizada, mas as demais respostas permaneceram as mesmas. Entretanto, após a decisão da Câmara dos Lordes, a resposta que a lei dava para a segunda questão foi profundamente alterada. Foi permitido o não prolongamento da vida, “quando o prolongamento da vida não trazer mais benefícios ao paciente”. E quando tal ocorre? “Quando o paciente estiver irreversivelmente inconsciente”, pode ser a resposta. Aqui, estamos tentados a dar a mesma resposta para a questão 3, se aceitarmos que a resposta foi coerente.⁵² E se as duas questões que eram feitas tendo como referência a morte do paciente agora são respondidas em termos da impossibilidade deste recuperar a consciência, a pergunta 1, sobre o momento da morte, subitamente perde sua relevância. Lembrando, como exaustivamente mencionado aqui, que ela foi modificada com vistas a possibilitar a interrupção dos tratamentos e para legalizar a doação de órgãos, que de outra forma estariam sendo perdidos. Se é possível se adotar um novo critério para se responder às perguntas 2 e 3 – como de fato o exame da decisão do caso Bland mostra claramente, então não é mais necessária a redefinição do momento da morte, e seria possível seu abandono (com todos os problemas que acarretou), e um retorno à antiga concepção da morte, como cessação da circulação e respiração.

4.2 Tirando a vida – fetos e bebês

⁵² A adoção deste critério, por exemplo, teria salvado a vida do bebê com o coração doente, no caso do Dr. Shann (cf. p 72).

Estamos agora em condições de, à luz das considerações dos capítulos anteriores, avançar ao que foi discutido no capítulo II quanto ao valor da vida humana, e previamente esboçado no capítulo 3.1, agora sob o ponto de vista da legitimidade para tirar-se a vida de outrem e da autonomia ou não para dela se abrir mão. Iniciaremos com a discussão, neste capítulo, sobre a moralidade de tirar a vida daqueles que não podem se manifestar a respeito – embriões, fetos e bebês. Não se trata de uma abordagem exaustiva do tema, mas de um recorte, sob o ponto de vista de Singer, de que o avanço da discussão sobre o aborto reflete, como em outros temas de terminação da vida, a emergência de uma nova visão, que consagra a urgência e a necessidade de uma nova abordagem, e que vá além dos limites da ética da sacralidade da vida humana.

As questões envolvendo terminação da vida são marcadas por um forte contraste entre o ponto de vista da defesa dos interesses individuais e o princípio geral da sacralidade da vida humana. Quando a vontade livre de uma pessoa entra na discussão, o que é necessário ser estabelecido é se essa vontade pode ser limitada por um valor objetivo, que se impõe acima dessa vontade. Se de antemão se estabelece o valor absoluto da vida humana, tem-se imediatamente um limitador à autonomia da vontade e, na verdade, o escopo da discussão reduz-se drasticamente. Para que seja possível uma discussão a respeito da moralidade do ato de matar um ser humano inocente, que não possa se manifestar ou que deseje morrer, é necessário pôr em questão o pressuposto do valor absoluto da vida humana. Sem isto, pode acontecer do debate girar em círculos, incidindo sobre questões, embora importantes, mas que não chegam ao ponto central da controvérsia.

O debate sobre o aborto – a morte deliberada de um feto humano ainda no útero – geralmente se dá de forma polarizada, opondo dois pontos de vista que, embora conflitantes em seus posicionamentos, a rigor não discutem exatamente sobre a mesma questão, o que tem tornado o debate infundável e sem acordo. Com efeito, o movimento que se autodenomina “pró escolha”, ou “pró eleição”, favorável ao aborto, o faz defendendo a autonomia da mãe em relação ao seu corpo, e, nesse sentido, não leva em conta o principal argumento do movimento “pró vida”, de que se trata de matar um ser humano, um ser distinto do corpo da mãe, que apenas o “hospeda”.

Autores como R. Dworkin preferem argumentar que o debate está, na verdade, equivocado. Embora reconheçam a gravidade da oposição entre os grupos contendores,

sugerem a possibilidade de uma conciliação, introduzindo uma distinção que poderia permitir encontrar-se uma base comum para acordo – senão, para um diálogo profícuo. Dworkin defende que existem dois tipos de razões para a mesma atitude de condenação do aborto. É possível, segundo ele, objetar o aborto pressupondo que o feto tem interesses e direitos, tanto quanto uma criança já nascida, e que, portanto, é possuidor de todas as garantias de proteção à vida que são conferidas a todas as pessoas. É um sujeito pertencente à comunidade moral. Dworkin denomina esse tipo de objeção como *derivativa*, por derivar da pressuposição de que o feto possui direitos e interesses. A esta classe de objeções, ele contrapõe uma outra, mais fundamental, que chamará de objeção *independente*: segundo ela, o aborto é um mal por violar diretamente o princípio da sacralidade da vida, seu valor intrínseco. Não importa, para essa objeção, nenhuma discussão sobre o estágio de desenvolvimento do embrião ou feto. Assume-se que a “vida” existe desde a concepção (fertilização, ou singamia), e desde então seu valor é inviolável. Não se trata de um argumento propriamente religioso (embora também possa albergar os pontos de vista das crenças religiosas no valor sagrado da vida humana), porque se refere à concepção de que a vida humana tem valor inviolável, por princípio, que é inato. Para Dworkin, embora coincidentes na oposição ao aborto, as duas posições têm fundamentação e consequências distintas. Afirmar-se que o aborto é um mal porque suprime uma vida que é sagrada é diferente de ser um mal porque ofende o direito à vida que o feto possui. A diferenciação dos dois tipos de razão permite a Dworkin conciliar pontos de vista aparentemente conflitantes: pessoas que condenam moralmente o aborto, entretanto, podem sustentar, igualmente, que ele não deva ser proibido por lei. Demonstram profunda convicção de que pôr fim deliberadamente a uma vida humana é intrinsecamente errado, mas nem por isso se sentem impedidos de sustentar que a decisão de eliminar ou não uma vida humana em seu início dependa da mãe, exclusivamente. Essa combinação seria possível em respeito à tradição da liberdade de consciência das modernas democracias pluralistas, em que se acredita que o governo deve se imiscuir o menos possível em assuntos relativos a valores éticos, espirituais e religiosos. O autor pretende, assim, sustentar que é sempre a alegação pelo valor intrínseco a que prevalece no debate, mesmo que falsamente sustentada (ou de forma inconsciente) por reivindicações derivadas em interesses ou direitos do feto – que ele alega serem muito difíceis de sustentar. De certa forma, como se verá a seguir, Singer está de acordo com esse ponto de vista, à medida que demonstra que o argumento central do movimento conservador antiabortista remanesce intacto às críticas dos liberais. Entretanto, os dois autores divergem profundamente

a seguir, pois enquanto Dworkin sustenta a plausibilidade do argumento do valor intrínseco, Singer o rechaça.

A proposta de Singer visa enfrentar diretamente aquilo que considera ser o principal argumento antiabortista, mas de uma nova perspectiva, como veremos.

Ele sintetiza o argumento conservador que condena o aborto como imoral, através do seguinte silogismo:

“Primeira premissa: É um mal matar um ser humano inocente.

Segunda premissa: Um feto humano é um ser humano inocente.

Conclusão: Logo, é um mal matar um feto humano.”

A seguir, elenca as possíveis objeções ao argumento, de forma a estabelecer as bases para uma crítica ao ponto de vista conservador. A primeira objeção progressista consiste, geralmente, em negar a segunda premissa do argumento. Contudo, a disputa sobre saber se um feto é um ser humano leva à discussão sobre quando ele passaria a ser, ou seja, quando a vida humana começa. Se não houver uma prova convincente de haver uma nítida demarcação, estabelecendo uma linha divisória moralmente significativa, a posição conservadora se fortalece, devendo-se estender ao feto a mesma proteção que a devida a uma criança, um ser humano.

Os defensores do aborto ficam, assim, desafiados a fornecer a linha divisória a partir da qual o embrião ou feto passaria ser considerado como uma vida humana passível de proteção. Em não sendo apresentada uma linha convincente, restam duas opções. Ou se eleva o estatuto do feto ao de um uma criança, ou se rebaixa o estatuto de criança ao estatuto de feto. As possíveis linhas divisórias sugeridas para demarcar a passagem entre o óvulo fertilizado e a criança poderiam ser: o nascimento, viabilidade, primeiros movimentos e limiar da consciência. O nascimento parece ser uma linha demarcatória arbitrária. Embora possamos sentir muito mais empatia pelo bebê que vemos, tocamos e podemos interagir, o fato dele estar fora ou dentro do útero não muda sua realidade. Por que motivo poder-se-ia matar um feto prestes a nascer, bem mais desenvolvido que um bebê nascido prematuramente? A viabilidade eliminaria essa arbitrariedade, ao estabelecer como critério a capacidade do bebê de sobreviver fora do útero. Mas, mesmo assim, trata-se novamente de critério arbitrário. Para cada época, lugar, condição socioeconômica e de disponibilidade de tecnologia médica, a viabilidade varia. Não se trata de um critério minimamente universalizável. O critério dos primeiros movimentos remonta a

épocas pré tecnológicas, quando não se sabia, como hoje, que o feto já se move desde poucas semanas após a fertilização, não possuindo, portanto, significado algum. E a capacidade de consciência igualmente não se constitui numa linha demarcatória viável. Acredita-se que os fetos sejam capazes de sentir dor com poucas semanas, e nenhum dos lados contenciosos parece dar muita importância a esse critério. Foi sugerido que seria possível estabelecer-se uma simetria entre início e fim da vida, demarcando-se como critério do início da vida os primeiros sinais de atividade cerebral, tanto quanto já se estabeleceu que seu fim se dá na perda das funções cerebrais. Já vimos quão problemático esse critério se revelou para determinar a morte, e, na verdade, ele nada diz acerca do mal de se tirar uma vida. Novamente nos deparamos com um critério ficcional, que pouco adianta ao debate.

As discussões sobre linhas demarcatórias parecem favorecer a posição antiabortista – afinal de contas, o processo através do qual um óvulo fertilizado se transforma num feto e este, numa criança, é um processo gradativo, e linhas demarcatórias parecem, sempre, serem arbitrárias. Por este motivo, pode-se conceder a verdade da segunda premissa, mas utilizar-se outros argumentos a favor do aborto. O mais popular é o que argumenta que ele deveria ser permitido para proteger a grande quantidade de mulheres que desejam abortar, mas não podem fazê-lo às claras e com apoio da medicina. Sua proibição, argumenta-se, não reduz sua quantidade, mas tão somente aumenta as dificuldades e perigos para as mulheres que necessitam fazê-lo⁵³. Esta linha argumentativa nada fala, efetivamente, sobre a moralidade do ato em si, do erro (ou não) de se tirar uma vida inocente. Não é, portanto, um argumento ético, mas um argumento contra as leis. Mas, mesmo que se admita ser a lei proibitiva do aborto uma lei draconiana, que traz mais mal do que bem à sociedade, ainda assim não deixa de ser um mal argumento querer modificá-la, à custa de um comportamento que pode ele mesmo ser colocado em questão. A lei pode ser o reflexo de um dado comportamento moral, mas não deve ter o condão de estabelecê-lo.

O argumento contra a lei deixa incólume o argumento central contra o aborto, que sustenta ser um assassinato de um ser humano inocente. Uma outra forma de argumentar contra a lei que proíbe abortar consiste em tentar tornar a decisão de abortar como adstrita à esfera privada, sobre a qual a lei não deve ter alcance para intervir. O Estado, assim, deveria ser interditado a se imiscuir numa esfera de atos de vontade íntima do indivíduo – por exemplo, o

⁵³ A quinta causa de mortalidade materna no Brasil se deve a abortos clandestinos. Estima-se que 20% das mulheres acima dos 40 anos de idade já fizeram aborto.

desejo de uma mulher de pôr fim à sua gravidez. Essa argumentação se baseia no princípio elaborado por Stuart Mill, de que o poder só pode ser legitimamente exercido sobre qualquer membro da sociedade, contra sua vontade, se for para o impedir de prejudicar a outrem. Nesse sentido, ninguém deveria ser obrigado a agir - ou abster-se de agir – para suposta vantagem ou benefício próprio. Cada um determina para si o que lhe beneficia, não podendo sujeitar-se à lei para tanto. Quem pode saber o que é melhor para mim? A lei só pode existir para impedir que eu prejudique outrem. O problema é que um aborto não é uma simples opinião, é o ato de tirar uma vida. Essa vida, se a lei assim definir, pode ser objeto de tutela estatal, portanto legalmente protegida. A alegação de ser o aborto um “crime sem vítima”, tal qual o uso de drogas, deixa de lado um ponto central na discussão, a de que pode, sim, haver prejuízo a outrem.

Por fim, resta o argumento favorável ao aborto adotado pelas feministas, que também passa ao largo do silogismo apresentado. Ele reside inteiramente no direito de escolha da mulher. É ela e somente ela que tem o direito de decidir o que acontece ao seu próprio corpo. Essa linha de argumentação, contudo, apoia-se numa teoria dos direitos questionável. Ela, em nenhum momento, se preocupa com o estatuto moral do feto, deslocando a argumentação para uma questão de liberdade individual. Não há, nessa linha argumentativa, enfrentamento da questão de possuir o feto direito à vida. Apenas hierarquiza o direito da mulher, acima de um eventual direito do feto.

Até este momento, os argumentos enumerados favoravelmente ao aborto questionavam a validade da segunda premissa (um feto humano é um ser humano inocente), sem no entanto conseguirem contestá-la, ou objetavam à conclusão do silogismo, mesmo sem procurar contestar a segunda premissa. A tese conservadora pôde, dessa forma, permanecer relativamente salvaguardada. É possível, contudo, alega Singer, avançar mais, de forma a tentar estabelecer uma argumentação que incida sobre a primeira premissa do argumento, e de modo a mostrar que sua aparente solidez pode ser quebrantada. Ou seja, perguntando-se diretamente por que é um mal pôr fim a uma vida humana, ou, de outra forma, o que há de especial em uma vida humana.

A primeira premissa, recordando, estabelecia que “é um mal matar um ser humano inocente”. Voltando ao silogismo, se entendermos a expressão “ser humano” como significando apenas que se trata de um ser pertencente à espécie *homo sapiens*, compreendemos que essa definição carece de uma distinção moralmente significativa. Não é possível basear nesse fato a defesa conservadora da vida do feto. Para o mal ou não de se matar um ser, é irrelevante que

ele seja ou não da nossa espécie. A mera condição de ser da mesma espécie que nós não é uma característica moralmente relevante. Portanto, o único significado moral que importa para a expressão é aquele consignado pelo termo **pessoa**⁵⁴. O uso desse significado tem sentido para a primeira premissa, mas, quando utilizado na segunda, transforma-a em inverídica. O feto, com efeito, **não é** uma pessoa, no significado real que tem essa definição. Já vimos que um ser, para ser considerado pessoa, precisa ter várias características, que nitidamente um feto não tem. Colocado nessa perspectiva, um feto pode ser visto não como um ser possuidor de valor intrínseco (tanto quanto já pudemos, nesse trabalho, afastar essa concepção para o ser humano), mas pelas suas características reais, que ele pode (ou não) compartilhar com seres de outras espécies. A avaliação de sua vida pode agora ser feita, não por um valor inestimável que será sempre indefinível e arbitrado, mas pela comparação com a vida de outros seres semelhantes. Decididamente, um feto pode ser objeto de amor por sua mãe, ou outra pessoa, mas ele ainda não possui qualquer das características que futuramente darão forma à sua personalidade, e com ela sua singularidade. Sua vida não pode ter – assevera Singer – maior valor que a vida de outros animais não humanos com níveis comparáveis de consciência ou autoconsciência, racionalidade, capacidade de sentir, autonomia, e demais características que sejam moralmente relevantes. Nesse sentido, sua vida não teria mais valor que a vida de uma vaca ou de um porco. Se fizermos abstração do presumido valor intrínseco da vida humana, estamos em condições de fazer uma avaliação realista do valor da vida, analisando-a por aquelas características que a tornam – ou não – valiosa. Seria preciso considerar, portanto, não só as características efetivas e atuais, mas as potenciais, aquilo que um feto pode vir a ser: uma pessoa. Podemos retomar, assim, as premissas que constituem o argumento, de forma a que tratemos não de um ser humano inocente, mas de um ser humano em potência. A primeira premissa seria então: é um mal matar um ser humano em potência; a segunda seria: um feto humano é um ser humano em potência. A conclusão segue a mesma; é um mal matar um ser humano. A segunda premissa está agora mais fortalecida em relação à segunda premissa do argumento anterior. Difícil se questionar que um feto não seja um ser humano potencial. Se não o é hoje, poderá se tornar um dia (caso seja viável, saudável, não possuidor de severas deficiências, etc.). Contudo, a força desta segunda premissa é obtida à custa de uma fragilização da primeira: o mal de matar um ser humano em potência é menor do que matar um ser humano efetivo. Não há razão para se pensar que os direitos ou o valor de uma pessoa em potência seja equivalente ao de uma pessoa – tanto

⁵⁴ Conforme explanação feita sobre o termo no item 2.5, quando distinguido da simples definição de pertencer à espécie *Homo sapiens*.

quanto não tem sentido valorizarmos ou protegermos uma semente tanto quanto uma frondosa árvore. A alegação de que o argumento da potencialidade se aplica ao mal de se privar o mundo de uma futura pessoa apenas o enfraquece ainda mais. Significaria que uma grávida que aborta tão somente pelo desejo de engravidar mais tarde, em uma época mais conveniente, adiando os planos de colocar uma pessoa no mundo, estaria plenamente sancionada. Ademais, seria coerente com o argumento condenar práticas contraceptivas e de controle de natalidade, as quais igualmente impedem de mais pessoas virem ao mundo.

A argumentação de Singer para justificar retirar-se a vida de fetos devido ao fato de não serem pessoas reveste-se de um realismo que desafia a postura da ética da sacralidade, incidindo sobre seu pressuposto mais básico. Se nem sempre é errado matar um ser humano inocente, está rompido o dique que evita uma inundação na ética absolutista que considera sagrada toda vida humana. Admitir-se a moralidade do aborto contraria frontalmente a ética cristã em seu princípio mais fundamental; a “defesa intransigente do valor da vida humana”⁵⁵. Ela possibilita que se abandonem todas as infrutíferas e intermináveis discussões sobre quando se inicia a vida humana e, nesse sentido, sobre o estatuto moral do feto. Nesse sentido, também não se compromete com afirmações – ou em tentar estabelecer uma contra-argumentação – de âmbito metafísico; se há uma realidade insondável que justifique uma proteção moral ao feto. A argumentação de Singer em defesa da moralidade do aborto igualmente borra a distinção entre a vida que ainda está no ventre materno ou de mesma idade gestacional mas já fora do útero; e contempla a possibilidade de atender ao desejo dos pais de não se comprometerem com o cuidado de uma criança eventualmente debilitada ou sem perspectivas.

Por fim, a permissibilidade moral do aborto não implica na concessão de poderes ao Estado para regulamentar qualquer intromissão na vida privada dos indivíduos, no sentido de proibir uma conduta que não mais será passível de criminalização. Nesse sentido, a defesa da moralidade do aborto se compatibiliza perfeitamente às aspirações de uma sociedade laica, pluralista e democrática, sem fazer depender sua argumentação apenas em argumentos de ordem política ou ideológica.

⁵⁵ A “Instrução *Donum Vitae*” pode ser consultada como repositária da doutrina oficial da Igreja para assuntos de ortodoxia em questões de terminação da vida: “Desde o momento da concepção, a vida de todo ser humano deve ser respeitada de modo absoluto, porque o homem é, na terra, a única criatura que Deus « quis por si mesma », e a alma espiritual de cada um dos homens é « imediatamente criada » por Deus; todo o seu ser traz a imagem do Criador. A vida humana é sagrada porque desde o seu início comporta « a ação criadora de Deus » e permanece para sempre em uma relação especial com o Criador, seu único fim. Somente Deus é o Senhor da vida, desde o seu início até o seu fim: ninguém, em nenhuma circunstância, pode reivindicar para si o direito de destruir diretamente um ser humano inocente.” (Instrução *Donum Vitae*, Cap. 5, 1987).

Retomemos brevemente estes pontos. A alegação de que a vida humana seja de uma importância especial, no contexto da ideologia religiosa (cuja importância nunca pode ser exagerada: como visto ao longo deste trabalho, dela deriva o estofamento fundamental das doutrinas morais do Ocidente), pretende-se a-histórica. Entretanto, especificamente em relação ao aborto, a proteção da vida humana desde a concepção e a condenação do aborto como “pecado mortal” tem uma história curta. Nem o judaísmo interditava o aborto, nem os evangelhos. Os apologetas cristãos divergiam sobre o assunto, sem que houvesse a condenação que se tornou absoluta somente após o desenvolvimento da embriologia moderna. A visão predominante por séculos era acorde aos ensinamentos de Tomás de Aquino, que sustentava que somente após o feto apresentar os primeiros movimentos é que adquiriria sua alma imortal. A Igreja se viu instada a rejeitar tal doutrina, após os desenvolvimentos científicos que demonstraram sua insustentabilidade. Não lhe restou outra alternativa, a não ser evitar a espinhosa tarefa de delimitar algum outro momento em que a vida humana se torna sagrada. “Desde a concepção” é uma expressão genérica conveniente, que foi adotada coerentemente para estender a proibição do aborto para qualquer fase da gravidez, atendendo ao monolítico preceito de proibição absoluta de se tirar uma vida humana inocente, que não comporta exceções na doutrina cristã. Essa deontologia rígida de regras absolutas não podia senão degenerar em desastre nos casos de situações conflituosas. Foi o que aconteceu inúmeras vezes nas maternidades de orientação cristã, quando a obstetrícia infelizmente ainda não era desenvolvida o suficiente para evitar os casos de parto de alto risco, sem colocar em perigo gestante, bebê, ou ambos. Nessas situações, era bem comum perecerem ambos, devido ao interdito de deliberadamente se sacrificar o bebê, mesmo que fosse para salvar a vida da mãe.

No âmbito da legislação penal, tanto quanto na ciência médica, as coisas se passam de maneira similar. À medida que a medicina se profissionaliza, e os conhecimentos médicos repudiam as antigas tradições de marcar o início da vida em critérios obsoletos, o aborto passa a ser repudiado pela classe médica, desde a concepção, sendo as leis igualmente ajustadas de forma a proteger o nascituro em qualquer momento da gestação. A situação começa a mudar rapidamente a partir dos anos 60, uma época de grandes convulsões sociais, avanços nas demandas por direitos civis, revolução sexual e nos costumes, e a tragédia do uso da talidomida, um remédio sedativo que ocasionava nascimento de crianças com profundas malformações, pressionando por uma mudança na legislação sobre o aborto. Em 1967 o aborto é legalizado na

Inglaterra; em 1973, nos EUA, e na mesma década em diversos outros países ocidentais.⁵⁶ O aspecto a ser retido aqui é o de que, paulatinamente, incorporou-se à discussão sobre o aborto o debate sobre as efetivas condições de vida do feto – e não somente a discussão sobre dois absolutos, vida ou não vida. Singer registra que a legalização do aborto foi o primeiro grande choque sofrido pela ética da sacralidade da vida, quando se ousou discutir questões ligadas à realidade da vida concreta, extrapolando o debate calcado unicamente em bases dogmáticas sobre o valor abstrato da vida humana.

Como vimos há pouco, a impossibilidade ou grande dificuldade em se estabelecer marcos moralmente significativos para marcar a transição em que se possa considerar o início da vida humana, no sentido de se considerar que há um ser humano cuja vida deva ser protegida, essa dificuldade, como dizíamos, beneficiava o argumento de oposição ao aborto. A proposta de Singer, não obstante, prescinde desse tipo de discussão. Se são as características efetivas do indivíduo que contam, não devendo importar, para o mal de matar, a espécie a que esse ser pertença; e se mesmo uma criança recém-nascida, por não se constituir numa pessoa, com racionalidade, autoconsciência e autonomia para constituir o direito à vida, ainda não possui esse direito, então é possível extrair consequências no sentido de fazer equivaler o estatuto moral do feto e da criança. Estamos agora em uma situação simétrica e oposta àquela que considera o feto, seja em que momento for, um ente merecedor de proteção moral e jurídica. Se, para essa concepção o feto é um ente de direitos e possui estatuto moral equivalente a uma criança já nascida, na concepção de Singer é a criança já nascida que, tanto quanto o feto, ainda não adquiriu o pleno direito à vida, ou um estatuto moral de uma pessoa. Para Singer, é mais coerente retirar do recém-nascido o estatuto moral pleno que possui uma pessoa, do que conceder a um óvulo fertilizado esse mesmo estatuto. Trata-se de um aglomerado de células que, se um dia vier a se constituir numa pessoa, só então gozará de um estatuto próprio. Caso contrário, ter-se-ia que admitir que são pessoas que estão sendo mortas a cada gravidez que se inicia e pelos mais variados motivos é interrompida, por razões naturais que são extremamente comuns. As razões que levam Singer a justificar moralmente o aborto implicam, em consequência, que, por coerência, também o infanticídio poderia ser justificado. O nascimento, embora constitua uma linha demarcatória em que não mais são apenas os pais que podem decidir o destino da criança, mas também a sociedade, não muda o fato de que o recém-nascido

⁵⁶ No Brasil, o aborto continua considerado crime contra a vida, prevendo-se pena de até três anos, com exceção do aborto terapêutico, de gravidez resultante de estupro e por graves malformações do cérebro (cf. nota 34). Atualmente (2017) há um debate no Supremo Tribunal Federal, em ação que pede a descriminalização para aborto praticado até a 12ª semana da gestação.

pouco se distinga do feto em termos de racionalidade e autoconsciência, atributos que possam fazê-lo apreciar e desejar a continuidade de sua própria vida. Para eles próprios, incapazes de se verem a si próprios como seres cuja vida tem continuidade no tempo, sua vida não tem mais valor (ou sequer o mesmo valor) que a vida de animais não humanos que têm esse sentido de continuidade, como os primatas. Tirar sua vida não fere sequer sua autonomia, pois esta é derivada da capacidade de se fazer escolhas, que recém nascidos não estão aptos a fazer. Singer está bem consciente da dificuldade de aceitação desse ponto de vista, mas nem por isso deixa de sustentá-lo. Ele reconhece que há boas razões evolutivas para que tenhamos um forte instinto de proteção às crianças, cuja inocência e fragilidade provocam ainda mais nosso senso de cuidado. Adverte, contudo, que devem prevalecer os argumentos racionais sobre pontos de vista sentimentais e emocionais.

Evidentemente, aqui se está a tratar da questão de se tirar a vida de um feto ou de um bebê recém-nascido sob o ponto de vista do “mal intrínseco”. Nesse sentido, Singer entende que há pouca diferença entre um e outro caso. Em ambos, se está a pressupor que esse é o desejo da mãe, ou de ambos os pais. Em termos de normas públicas e da lei, continua a valer a necessidade de se dar ampla proteção à vida, desde que a lei possa respeitar a autonomia desses pais. Ele relembra que nem sempre, na história humana, as crianças tiveram a proteção legal que as legislações atuais estabelecem. Os preceitos morais de proteção à vida humana, em especial às crianças, advém muito mais do cristianismo que suplantou a moral do mundo greco-romano, no qual o infanticídio era comumente admitido como método de controle de natalidade e de rejeição de indivíduos indesejados. Singer afirma que, por não se tratar de um princípio universal, é possível uma reavaliação desse pressuposto, para além da visão especista legada pelo cristianismo.

A supressão de um estatuto moral para o feto equivalente ao de uma pessoa confere, também, importância aos interesses da pessoa diretamente ligada à vida desse feto, a mulher grávida. Seus interesses passam a contar mais que qualquer suposto interesse do feto. E, se contam, não serão levados a um tribunal para serem avaliados em sua relevância. Não há interesses “discutíveis” ou “irrelevantes” na decisão da mulher de se levar a cabo um aborto. São apenas seus interesses, e devem ser respeitados, sejam quais forem.⁵⁷

⁵⁷ Na prática, provavelmente a decisão de abortar nunca é uma decisão trivial. Entretanto, também não é uma decisão que marcará indelevelmente toda a vida da mulher, carregada de plena culpa e com grande probabilidade de arrependimento, como querem fazer crer os que se opõem ao aborto pela defesa do valor intrínseco da vida. Esse tipo de “apropriação de consciências” é comum nos casos de fragilidade emocional, exatamente como acontece

É preciso deixar claro que, na concepção do valor intrínseco da vida humana, qualquer interesse que uma pessoa possa ter torna-se irrelevante. Frente a algo com valor absoluto, o que poderia contar? Nada pode se contrapor a esse valor. O argumento do valor intrínseco revela, aliás, toda a sua força e impositividade em sua total indiferença a quaisquer interesses que a pessoa possa ter. É ele que, em última instância, confere o poder coercitivo ao Estado para este impor com mão de ferro as determinações estatais, quando, por exemplo, criminaliza como homicídio o aborto e a eutanásia.⁵⁸ Esse ponto será retomado no capítulo seguinte, na discussão sobre a legitimidade de tirar a vida de uma pessoa que pede para fazê-lo.

A argumentação aqui analisada, em favor da admissibilidade moral não apenas do aborto, mas do próprio infanticídio de um recém-nascido saudável, por parte dos pais ou responsáveis pela criança, permite igualmente que se opte pela interrupção da vida nos casos de bebês cujas vidas não apresentem perspectivas, seja por severas deficiências ou doenças graves. Nessa hipótese, o debate se desloca para a questão de ser essa morte em benefício daquele que morre. Caso se conclua positivamente, trata-se de uma razão a mais, que se acresce àquelas elencadas para permitir a morte de recém-nascidos. As razões comumente aceitas para se respeitar a vida de pessoas⁵⁹ não se aplicam aos bebês. Bebês não são seres que se encarem a si mesmos como portadores de um futuro, para o qual possam fazer planos (e portanto, não podem ter esses planos frustrados). Para eles, não há sentido em dizer que tenham desejo de continuidade para suas vidas, pois a própria noção de continuidade lhes é estranha. Um bebê não faz escolhas, não é um ser autônomo. Em todas essas questões, não há base de comparação entre bebês e seres racionais e autoconscientes. A diferença moral entre tirar a vida a um bebê saudável e um deficiente não se radica em “níveis” diferentes de direito à vida, mas principalmente em considerações acerca dos desejos e expectativas dos pais. Não é incomum que os pais venham a rejeitar a criança. Se há aqueles que estão dispostos a criar os filhos com todo o sacrifício que for necessário, e a despeito de todas as dificuldades que um ser com deficiência pode apresentar, não se pode recriminar os que pensam de maneira adversa. Mas, se fizermos abstração dos sentimentos dos pais pela criança, e pensarmos unicamente na qualidade de vida que ela terá, ou seja, numa perspectiva interna em que conta principalmente o modo como ela viverá, é possível concluir que, em casos de severas deficiências (ou

com a mulher que decidiu pelo aborto, e que, nessa situação, facilmente pode ser convencida de que fez algo moralmente condenável.

⁵⁸ Argumenta-se que se trata, apenas, do cumprimento da lei, que é o que se espera nos marcos do Estado de Direito e da democracia, tanto quanto qualquer outra exigência estatal, como o pagamento de impostos. Essa discussão é interessante mas não há como ser tratada aqui.

⁵⁹ Elas serão discutidas no próximo capítulo.

enfermidades) que resultarão numa vida de grande desconforto, o melhor para essa criança será simplesmente não existir. Em termos de prática médica, em países como Austrália e Inglaterra, já há uma aceitação generalizada de que crianças com graves incapacidades podem receber “não tratamento seletivo”, o que significa que receberão cuidados básicos para evitar ou diminuir o sofrimento, mas não terão tratamento ostensivo (cirurgias e tratamentos invasivos) de forma a evitar suas mortes a todo custo (cf. SINGER, 1996, p. 128). Segundo Singer, esse modo de proceder, analisado num contexto maior, mostra que há um progressivo reencontro com a atitude mais natural encontrada nas mais diversas sociedades ao longo da história: decisões sobre a vida e a morte levando em conta a qualidade de vida.

A questão relativa à moralidade do ato de tirar a vida dessas crianças, suprimindo-lhes tratamentos, será analisada mais à frente. Um dos paradoxos éticos suscitados pela ética da sacralidade da vida humana acontece justamente nessa situação. Essa ética admite que pode ser um bem permitir que uma criança morra, entretanto, considera um mal matá-la.

4.3 Matar e morrer

Este capítulo abordará a possibilidade de, conforme as concepções de Singer, ser legítimo tirar a vida de um ser humano inocente, desafiando diretamente os preceitos da moralidade e juridicidade tal como estabelecidos no Ocidente. Essa possibilidade vem se delineando nos capítulos precedentes, encontrando culminação na defesa direta que Singer faz do infanticídio, da permissão de se tirar a vida das pessoas que desejam morrer (o que implica, igualmente, a plena compreensão e apoio ao seu desejo, ou seja, ao suicídio), e também de alguns casos de eutanásia não voluntária.

O contexto de tais discussões, como temos visto ao longo deste trabalho, é estatuir as bases para um novo paradigma ético, que possa responder com mais realismo às demandas éticas que são urgentes em uma sociedade mais emancipada, que reage negativamente à interferência do Estado em questões morais, especialmente se essa interferência reduz a autonomia decisória dos cidadãos. Decisões ligadas à sua própria morte são bons exemplos dessa discussão, e sublinham a importância com que devam ser tratadas.

Uma rápida abordagem prévia à questão que nos ocupa centralmente neste capítulo, sobre a legitimidade de tirar a vida de uma pessoa humana, remete à questão do erro em geral de se matar uma pessoa. A discussão sobre esse tema foi introduzida no capítulo II (item 2.6),

quando se questionou o valor especial que é dado à vida humana. Daremos por pressuposto o que já foi concluído sobre não possuírem os seres humanos um valor especial em decorrência de pertencerem à espécie humana, tampouco um valor “sobrenatural”, decorrente de crenças que refogem a uma abordagem filosófica. Tão somente enquanto pessoas, seres autoconscientes e racionais, é que o tema será abordado.

Recordemos: na concepção de Singer, a distinção entre seres pertencentes à espécie *Homo Sapiens* e pessoas é essencial. Há seres humanos que não são pessoas; há pessoas que não são seres humanos. Na doutrina da sacralidade, absolutamente não há diferença. A interpretação de Singer é no sentido de que em diversos locais e épocas da história humana, o agir prático sanciona sua distinção, mesmo que não haja uma doutrina uniforme e bem elaborada. Se as parteiras japonesas sugerem a possibilidade do infanticídio, considerando que a criança pode ou não ser aceita - especialmente se deficiente - não agem diferentemente das tribos selvagens que se livram das crianças indesejadas, ou mesmo dos antigos gregos. Não consideravam tais bebês como pessoas, exatamente como na aceção de Singer. Na ausência dessa distinção, prevalece a ideia de que todo e qualquer ser humano - por mero pertencimento à espécie humana - é portador de um valor especial. Tal indistinção, para Singer, acarreta as consequências nefastas que deseja evitar, os problemas que ele aponta na ética da sacralidade: negligência moral quanto aos animais não humanos (que podem ser pessoas, sem pertencerem à espécie humana), e todos os dilemas éticos quanto aos seres humanos.

Se não há “valor especial” necessariamente para a vida de um membro da espécie humana, apenas por pertencer a essa espécie, podemos nos indagar se haveria para pessoas, seres racionais e autoconscientes. As pessoas, por definição, têm consciência de si como entidades distintas, como portadoras de um passado e de um futuro. Logo, elas têm desejos ligados à sua temporalidade, às expectativas que têm quanto à sua vida. Tirar sua vida frustraria a realização desses desejos. Um ser incapaz de projetar sua vida não pode ser frustrado quanto ao que realizará no futuro. Portanto, é muito diferente tirar a vida de uma pessoa humana a tirar a de uma formiga. O mal de se matar é muito maior, pelo nível de frustração que pode acarretar. O ato de matar pode significar uma violação de um extenso rol de preferências, as mais significativas que o indivíduo possa ter. Outro motivo elencado por Singer para se considerar o mal de matar uma pessoa, é o fato de que matar uma pessoa é uma violação à sua autonomia. Embora pareça um motivo à primeira vista abstrato, a tradução prática desse interdito é importante, porque, como veremos logo à frente, ele será fundamental na consideração inversa, quando o respeito à autonomia capacitará a pessoa para **deixar** de viver, e não somente

continuar a viver. A autonomia se refere à capacidade de escolha, de tomar decisões e orientar-se por elas. Ou seja, somente o ser autônomo tem condições de entender a diferença entre viver e morrer e, assim, fazer uma escolha. Matar a esse ser é uma violação a sua autonomia, caso ele não tenha feito tal escolha.

Podemos retomar, agora, a premissa do argumento básico sobre a moralidade do ato de matar. Ela estabelece que “é um mal matar um ser humano inocente”. O que a premissa sustenta é, sob diversos aspectos, uma norma moral comumente aceita, e muitas vezes louvada como base da sociedade humana. Uma análise um pouco mais aprofundada pode revelar, contudo, alguns aspectos que usualmente não são relevados. Por razões cujo exame poderia levar-nos muito além do escopo deste trabalho⁶⁰, a morte tornou-se um tema tabu, especialmente na sociedade ocidental. “Nem o sol nem a morte podem ser olhados de frente”, dizia La Rochefoucauld. Contudo, encarar a questão somente sob o ponto de vista do homem ocidental e moderno, conduz a uma visão muito estreita. O horror e o mal-estar que a morte nos provoca hoje nem sempre foi a visão determinante.⁶¹ De qualquer forma, o que importa salientar é que o princípio de não matar um ser humano pode ser interpretado, não como um princípio básico, mas como uma derivação de outros princípios ainda mais básicos. “Não matar” (o princípio do Decálogo cristão, antropocentricamente interpretado, pois não diz que é só o ser humano que não deve ser morto) é uma norma incorporada à cultura ocidental. Não podemos conceder que o princípio consignado na norma seja o de que, *prima facie*, exista “apenas” uma forte obrigação de não matar. Ao contrário, ele sempre foi interpretado de maneira a impor uma vedação absoluta⁶². Mas, para sermos mais precisos, seria necessário considerar que uma obrigação moral mais essencial para com outro ser humano seria o de não prejudica-lo, ou não provocar-lhe dano. Abrimos espaço, dessa forma, para considerar que matar não necessariamente se identifica com o pior que se possa fazer a uma pessoa, levando em consideração as diversas

⁶⁰ Cf. Edgar Morin em seu belo estudo sobre essa realidade humana, *O Homem e a Morte*.

⁶¹ “Nas consciências arcaicas, onde as experiências elementares do mundo são as das metamorfoses, dos desaparecimentos e reaparecimentos, das transmutações, toda morte anuncia um nascimento, todo nascimento procede de uma morte, toda mudança é análoga a uma morte-renascimento - e o ciclo da vida humana se inscreve no ciclos naturais de morte-renascimento. A concepção cosmomórfica primitiva da morte é a da morte-renascimento, para a qual o morto humano, imediatamente ou mais tarde, renasce num novo ser vivo, criança ou animal” (Morin, 1997, p. 109).

⁶² Uma outra possibilidade hermenêutica é que o mandamento, originalmente, proibia apenas o assassinato, e não simplesmente qualquer morte. O assassinato é uma morte não justificada - uma proibição razoável, que evita a desintegração social. Dessa forma o mandamento não proíbe matar em legítima defesa, ou matar durante uma batalha - e não proibiria, nesta hipótese, a eutanásia, que é uma morte justificada. Essa interpretação, se prevalecente, inverteria a postura religiosa tradicional: nesta, a eutanásia é proibida, por ser assassinato. Naquela, por não ser assassinato, ela seria permitida. De qualquer modo, é bom recordar a advertência de Sam Harris (cf. nota 18, p. 32): argumentos religiosos devem se restringir ao seu âmbito próprio, sob risco de se tornarem arbitrários. Se não forem mediados por uma legítima preocupação moral, podem sancionar todo tipo de imoralidade.

possibilidades em que essa situação se pode apresentar. É bem possível, ao contrário, que nos abstermos de matar uma pessoa pode ser uma forma de prejudicá-la. É o que Singer defende expressamente, como veremos um pouco mais à frente. Vemos isso com mais clareza ao refletirmos sobre situações em que não é um ser humano que está em questão. Se atropelamos um animal em uma estrada, de forma a mutilá-lo gravemente, mas sem o matar, provavelmente nos sentiremos terrivelmente pressionados a matá-lo o mais rapidamente possível, para, obviamente, poupar-lhe um sofrimento desnecessário. Isto se dá porque, nessa hipótese, estamos livres para pensar sem os prejuízos especistas, que fariam a situação tornar-se profundamente dilemática caso atropelássemos um ser humano – supondo que soubéssemos que a chance de conseguir suporte médico fosse nula, nessa situação hipotética. Apreciamos imaginar que mesmo o especista mais empedernido, que zomba de qualquer aproximação possível entre a dignidade que confere ao ser humano e a animalidade bruta dos outros seres, seria sensível ao sofrimento de um animal nessa situação. Mas não deixa de causar espécie (com o perdão do trocadilho) que justamente esse especista “radical” possa ser o mesmo que, levando ao paroxismo a outorga de um estatuto único e diferenciado à espécie humana, possa permitir o sofrimento inominável do único ser capaz de expressar um pedido consciente, racional e coerente para ter interrompido seu sofrimento, negando esse mesmo pedido (como no eloquente caso de Vincent Humbert, o bombeiro francês). Deixado de lado o prejuízo especista, é também forçado reconhecer que a forte obrigação de não matar seja um princípio extensivo a outras espécies animais, ao menos no mesmo sentido em que “matar” significa interromper a vida de um ser que tem direito a viver; e, como já visto, não precise, para tanto, de apenas pertencer à nossa mesma espécie. Esse tema, do erro de matar animais não humanos, mencionado rapidamente ao longo deste trabalho, é uma das preocupações centrais na obra de Singer. Aqui é importante destacar sua estreita conexão com o modo como ele aborda a morte dos seres humanos. A gravidade do ato de tirar uma vida não deve, segundo Singer, levar em conta a raça, o sexo ou a espécie a que pertence o indivíduo, mas sim suas características, como por exemplo seu próprio desejo de continuar a viver, ou o tipo de vida que seria capaz de ter.

Segundo a definição de Locke de pessoa, esta é um ser que tem consciência de si, racionalidade, e se vê com um passado e um futuro. Logo, pode ter expectativas e fazer planos para o futuro. Tirar sua vida (contra seu consentimento) é atentar contra suas expectativas, e portanto frustrar-lhe preferências; é tornar inútil tudo que ela planejou de sua vida. O mesmo respeito devido à vida daquele que tem o direito a ela é devido àquele que deseja extingui-la. Os mesmos pressupostos que conferem legitimidade ao desejo de continuar vivendo servem

para o desejo de acabar com sua vida no momento que achar mais conveniente. A pessoa que “se vê com um passado e um futuro”, pode ver esse futuro como indesejado, um futuro de dor, sofrimento, incerteza, confusão, agonia, alternância entre consciência e inconsciência, ou a perene escuridão da inconsciência definitiva, quando não mais terá a competência para tomar nenhuma decisão, exasperando àqueles que terão, então, que decidir por ela.

A vida é um bem, um valor, talvez o mais precioso, o mais elevado. Conforme Nietzsche, é o valor dos valores. Da consideração de que os homens desejam viver, decorre a proteção que damos à vida: a principal norma moral refere-se à proibição de tirar a vida, e também a proteção jurídica universalmente a ela conferida. As sociedades, pelo menos as atuais sociedades ocidentais, se estruturam juridicamente em torno da proteção do valor da vida. Da constatação de que as pessoas, em geral, desejam viver, ou, dito de outra forma, têm interesse em continuar vivendo – e que, portanto, é errado tirarmos a vida de quem deseja viver – não decorre, entretanto, que o valor da vida precise ser absolutizado. Também valorizamos, por exemplo, a propriedade privada. A proteção jurídica que é dada à posse de bens é decorrente da norma moral que preconiza “não roubar”, uma das normas morais mais básicas e universais. Contudo, mesmo que consideremos a riqueza um bem, de forma alguma pensaríamos em obrigar alguém que deseja por sua própria e livre vontade abrir mão de seus bens, a permanecer com eles (excetuando, por óbvio, os casos legais de proteção do direito a terceiros, por exemplo, herdeiros legais, mas que não vêm ao caso neste exemplo). Embora essa decisão possa nos deixar perplexos, nem por isso deixaríamos de respeitar sua vontade. Não consta que Francisco de Assis tenha sido execrado por se desfazer de tudo e abraçar a pobreza total. Ao contrário; ele chega a ser tomado como exemplo de virtude. Por que alguém que deseja, por sua própria e livre vontade, abrir mão de sua vida, é obrigado tiranicamente a permanecer vivo? Por que existe tamanha dificuldade em se aceitar que o valor “vida” também possa ser relativizado? Por exemplo, quando alguém de forma consciente, informada e reiteradamente ao longo do tempo, deseja abrir mão de sua vida, por razões que não nos cabe julgar; o que nos impede de aceder a esse desejo?

Conforme Singer, é perfeitamente possível ser de nosso legítimo interesse perder nossa vida. Se uma pessoa tem competência para tomar decisões e fazer julgamentos sobre sua própria vida, por que não poderia ter competência para decidir extingui-la? Se alguém é impedido de tomar tal decisão, tal impedimento não se refere à sua capacidade ou competência para a decisão, mas se fulcra em um suposto “valor da vida”, por si mesma considerada, independente

da avaliação do maior interessado nela própria. É um impedimento que se sobrepõe à decisão livre e consciente da pessoa. Mas sobre que bases ele pode ser estatuído?

Por um lado, pode-se considerar a decisão de extinguir a própria vida como racional. A legitimidade de uma tal decisão não deve depender de nosso assentimento. Nossa concordância, ou não, deveria ser indiferente para a consideração de tomá-la como legítima. É possível que o vislumbre bem informado de como será uma vida que com quase toda certeza entrará numa espiral de decadência, devido a uma condição inafastável, revele que seria vantajoso interrompê-la. Se a morte é um benefício; se morrer é melhor que viver, então a morte pode ser de nosso interesse. Basta pensar em alguém cuja perspectiva seja a morte inexorável por uma condição médica incurável, e sabidamente causadora de sofrimento extremo, como certos cânceres não operáveis. Se for possível concluir que não é necessariamente errado tirar a própria vida, ou, que nem sempre se pode censurar como moralmente injustificável tal ato, estamos a um passo de poder pensar que matar também pode ser não só moralmente justificável, mas, em certas condições, até mesmo moralmente desejável.⁶³ É o que Singer expressamente defende. Para ele, obrigar uma pessoa a permanecer viva, se isso contrariar sua vontade livre e consciente, é tão moralmente problemático quanto matar aquele que deseja viver.

O debate sobre a legitimidade de se abrir mão da própria vida e a moralidade de se tirar a vida está, atualmente, estreitamente vinculado à ética médica, considerando que é no ambiente hospitalar – ou, pelo menos, sob cuidados de um profissional da medicina – que emergem as questões sobre terminação da vida. Por esse motivo, nas discussões geralmente é usada a terminologia respectiva: são pacientes que pedem aos médicos para terminarem suas vidas. O debate ético, contudo, não deve se limitar a esse ambiente restrito, mas ser abordado de maneira o mais ampla possível. Por esse motivo, é desejável que ele extrapole os limites da bioética; tanto quanto seria desejável que as pessoas pudessem terminar os seus dias junto aos seus entes queridos e nos seus lugares preferidos – ao invés de imersos em parafernália médica, em UTIs onde suas últimas palavras se perdem em meio aos sons de monitoramento e seu último suspiro só é percebido após soarem alarmes de emergência.

A eutanásia⁶⁴, em seu sentido original, se referia tão somente ao ato de morrer sem sofrimento, significando uma morte serena e pacífica – em oposição a uma morte dolorosa ou

⁶³ Como bem ilustraram os casos aqui mencionados, do pintor Rudy Linares (cf. pág. 52) e de Marie Humbert (cf. nota 50, p. 79).

⁶⁴ Não entraremos aqui em minudências sobre as classificações dos diversos tipos de eutanásia, necessárias a um tratado de bioética, a não ser as distinções mais fundamentais. O que importa aqui é seu aspecto moral e essencial,

violenta. Apenas mais recentemente o termo passou a significar a ação de induzir essa morte tranquila, referindo-se, assim, a ações praticadas geralmente por um médico, através das quais a vida da pessoa é deliberadamente abreviada⁶⁵. Essas ações devem necessariamente visar a dar fim ao sofrimento, sendo, portanto, de interesse e em benefício da pessoa que é morta. Em síntese, a eutanásia deve ser encarada como um ato de compaixão, em benefício daquele que é morto, de forma a poupá-lo de mais dor e sofrimento.

Para efeitos de legislação penal, a morte misericordiosa – ou seja, movida por compaixão – não deixa de ser simples homicídio, motivo pelo qual ela deixa de ser aplicada em situações críticas em que, conforme a argumentação aqui exposta, poderia ser considerada a melhor alternativa – a mais humana, e mais racional; a única, em muitos casos, que atende às mais fiéis intenções da pessoa que a solicita, em seu próprio benefício. Os motivos, na consideração da letra fria da lei, no máximo podem constar como atenuantes, dependendo da legislação local. Mas para a caracterização do homicídio não importa que alguém tenha implorado pela morte, devido a dores insuportáveis causadas por uma doença incurável.

Se há previsão criminal para o ato de tirar a vida de alguém que pede para morrer, tanto mais para o ato de matar alguém contra sua vontade, mesmo que, supostamente, para seu próprio benefício. No primeiro caso, pode-se argumentar pela moralidade do ato de matar; mas, na última hipótese, pesam argumentos contrários. Parece que Singer prefere não polemizar quanto à rejeição da eutanásia involuntária, que é praticamente um contrassenso. Se, por definição, a eutanásia é praticada em benefício daquele que morre, raramente ocorrerá de ter de ser praticada contra sua vontade. É um fato que há pessoas que podem estar em situação de grande sofrimento, e sem perspectivas de recuperação e, mesmo assim, desejam prosseguir até o final. Mas seu apego obstinado ao que lhes resta de vida não pode ser desrespeitado, tanto quanto não deveria ser desrespeitado caso fosse na direção contrária, de desapegar-se da vida.

Os opositores da eutanásia apressam-se em esclarecer que os casos de dores insuportáveis são cada vez mais raros, exatamente devido aos avanços da tecnologia médica no combate à dor. Essa afirmação é feita, porém, não em um contexto médico, mas sugerindo, com

que revela com especial magnitude o contraste entre dois modos de conceber uma atitude ética perante o valor da vida.

⁶⁵ Atribui-se a Francis Bacon o uso do termo, pela primeira vez, em sentido médico, em texto de 1923: “O ofício do médico não é unicamente restabelecer a saúde, mas igualmente suavizar as dores e os sofrimentos inerentes às enfermidades; e isto não somente quando este alívio da dor contribua e conduza à convalescência, mas também de proporcionar ao enfermo, quando já não há mais esperanças, uma morte doce e aprazível, pois esta eutanásia não é uma parte menor da felicidade”. (MALHERBE, 1993, p. 179).

ela, que a eutanásia poderia, assim, se tornar injustificada. Infelizmente, ela não se revela verdadeira, ao menos em sua integralidade. A questão moral da eutanásia remanesce intocada, pois o sofrimento que impele alguém a desejar a morte pode não se referir a dores físicas. A lenta decadência física que vai tomando lugar a um corpo que portava uma personalidade intacta pode ser insuportável muito antes de qualquer dor se instalar. Muitas vezes, a mera consciência da finitude iminente, os planos que se tornam inexecutáveis, os desejos frustrados, a expectativa da degenerescência inevitável ou o temor pela perda da autonomia, da turvação da vontade e da diminuição da autoconsciência, pressionam pelo desejo de um fim breve. Há os que desejam partir lúcidos, conscientes, o máximo saudáveis; e fazem esta opção tanto por si mesmos quanto para deixarem aos que com eles se importam uma lembrança de como eram quando vivazes, e não de pessoas moribundas.

Adicionalmente, a afirmação pode ser criticada por se referir a condições ideais, nos melhores centros médicos e pessoas com acesso a bons serviços - o que não representa, absolutamente, a generalidade dos casos.

Abordamos, no capítulo anterior, as hipóteses de bebês deficientes ou gravemente afetados por enfermidades que justificariam que seria melhor para eles não enfrentar uma vida repleta de dificuldades, caso sobrevivessem. No outro extremo, mas em situação similar quanto a não termos possibilidade de obtermos uma manifestação de vontade, estão as pessoas adultas que perderam permanentemente a capacidade de compreender sua própria situação, sem que tivessem previamente se manifestado a respeito de seu desejo em relação a seu destino. Evidentemente, se a impossibilidade de compreensão é temporária, ou passível de restabelecimento, trata-se de aguardar. Mas, em se tratando de incapacidade definitiva, esses casos pouco diferirão daqueles dos bebês. No estado vegetativo permanente, já se esvaneceram a autoconsciência, a racionalidade e a autonomia. Esses indivíduos estão privados de qualquer tipo de experiência. Abordamos anteriormente o caso paradigmático de Tony Bland, concluindo pelo acerto dos juízes em decretar que, se sua vida não mais lhe beneficiava, podia legitimamente ser retirada. Então, aqui, só resta ratificar esse veredito. Tanto quanto, em primeiro lugar, ao paciente, porém igualmente a ninguém mais pode beneficiar o fato de se manter alguém vivo, apenas biologicamente, por tempo indeterminado. Importante se ressaltar aqui, que qualquer ação levada a cabo que conduzir ao resultado morte, deverá ser tomada por aquilo que realmente é: uma ação para se produzir intencionalmente a morte. Como discutiremos logo à frente com mais vagar, não há razões para se interpretar de maneira diversa, no ponto de vista de Singer.

Nas últimas décadas, houve inúmeros casos rumorosos de pessoas que recorreram aos tribunais pelo reconhecimento do direito de morrer. Esses casos ilustram uma crescente demanda por uma solução ética que transforme essas histórias de batalhas judiciais em marcos na superação de uma ética que Singer julga incapaz de dar conta de uma nova realidade. Ele ajuíza que a batalha mais enérgica que atualmente se trava contra a ética da santidade da vida se dá nesse momento – quando se pergunta se é possível se matar pessoas conscientes e autônomas que o pedem. Tomemos alguns desses casos que ganharam notoriedade, para ilustrar a reflexão.

Sue Rodriguez descobriu, aos 40 anos, em Victoria, Colúmbia Britânica, que tinha uma doença degenerativa crônica, a esclerosa lateral amiotrófica. Ela sabia que a inexorável progressão de sua doença iria incapacitá-la progressivamente. Queria poder desfrutar o máximo do que lhe restava de vida, porém sabia que, quando não mais pudesse fazê-lo, igualmente estaria incapaz de tirar a vida por conta própria. Temerosa do sofrimento que teria que enfrentar, peticionou judicialmente para que se considerasse nula a lei que criminalizava o suicídio assistido, alegando que "a lei que impede ajudar a alguém suicidar-se discrimina aqueles incapacitados aos quais resulta impossível tirar a própria vida". Após derrotas em várias instâncias, o Tribunal Supremo canadense acabou por rechaçar o pedido, alegando que a proibição era razoável e "estava justificada pela necessidade de proteger a vida, sobretudo as vidas dos membros vulneráveis da sociedade". A maioria dos julgadores decidiu que o interesse do Estado em proteger a santidade da vida tem precedência sobre o direito a uma morte digna. Ela teve que ser ajudada a morrer às escondidas, em 1994, sob risco de investigação criminal.

Lillian Boyes, de Winchester, Inglaterra, padeceu 20 anos de uma artrite reumática que a consumia em dores, até o ponto em que nenhum analgésico fazia efeito e as dores se tornaram insuportáveis. O capelão do hospital afirmou que jamais tinha visto alguém tão consumido pelas dores como a Sra. Boyes. O médico que a tratava, após várias negativas, declarando-se legalmente impedido, finalmente acedeu a suas súplicas e deu-lhe uma injeção letal. Denunciado por uma enfermeira católica, foi acusado de assassinato e declarado culpado. No veredito, constava que "havia traído seu indiscutível dever como médico" (SINGER, 1996, p. 140). O Conselho Médico Geral se pronunciou, asseverando que "ainda que um médico possa mitigar a dor e o sofrimento, está completamente fora de seu dever encurtar a vida para aliviar o sofrimento" (SINGER, 1996, p. 140).

Uma situação que acontece frequentemente nos asilos de idosos é descrita a seguir. Um ancião, padecendo de muitas debilidade, e já suficientemente desgostoso da vida, expressa o desejo de não mais querer continuar vivendo. É uma situação de conhecimento dos que trabalham nesses lugares. Os médicos, então, esperam que o idoso contraia pneumonia e, se abstendo de tratá-lo com antibióticos, “permitem que a natureza siga seu curso”. E assim o “desejo” do ancião acaba sendo atendido. Entretanto, pode acontecer de demorar para que a pneumonia se instale, frustrando o desejo da pessoa que quer antecipar o fim de sua vida. Nessas situações, os médicos muitas vezes se ressentem de não disporem de meios legais para responder de forma ativa aos apelos reiterados, persistentes e fundamentados que comumente recebem. É uma situação altamente dilemática: o dever legal de não matar entra diretamente em conflito com o dever de aliviar o sofrimento.

Estes casos nos mostram claramente o que está em jogo: pessoas que pedem para serem mortas e médicos sendo legalmente impedidos. Se pudessem, o fariam de forma deliberada, direta, sem dissimulações; por exemplo, aplicando sedativos e uma injeção letal. Tal como no caso da decisão que deliberou pela morte de Tony Bland, trata-se diretamente de matar, não de deixar morrer. Para a ética que sustenta a proibição absoluta de se tirar uma vida inocente, trata-se de uma distinção importante. É ela que está na base da doutrina que distingue eutanásia ativa e passiva. Singer, contudo, acredita que em termos de justificação moral, a distinção não se sustenta e deve ser repudiada.

Tradicionalmente, compreende-se por eutanásia ativa o ato intencional de tirar a vida, por compaixão (ou seja, em benefício da pessoa que morre), e de forma direta; a passiva seria “apenas” deixar a pessoa morrer, permitindo que a morte sobrevenha pela interrupção do tratamento ou retirada de suporte vital. O legado de uma ética baseada em preceitos, em normas morais a que devemos nos submeter, tal qual nossa tradição Ocidental, resulta numa distinção simples: nunca é admissível praticar qualquer ato intencional para tirar a vida, sob pena de infringir o mandamento de não matar. Entretanto, em certas circunstâncias, essa mesma ética julga admissível suspender o tratamento, de forma a possibilitar a morte.

Pensemos no exemplo do idoso no asilo, há pouco mencionado. Analisando honestamente a situação de uma pessoa sem perspectivas de cura para uma doença debilitante, que aos poucos irá retirar todo e qualquer conforto, para instaurar somente dor e intenso sofrimento, o médico pode concluir, nessa hipótese, que, não havendo esperança de melhoras, deva aceder ao solicitado pelo ancião, decidindo suspender o tratamento. Ele o faz amparado

na doutrina tradicional. A morte sobrevirá de qualquer modo, bem como o sofrimento, e se estará melhor evitando prolongá-lo desnecessariamente. Mas, bem pode acontecer que dessa atitude resulte um aumento do sofrimento, sem que a morte se anuncie para logo. Se este é o caso, a decisão, que foi pautada pelo desejo de beneficiar o paciente, que agora se vê em situação pior que a anterior, se mostrou claramente equivocada. Evidentemente, uma decisão moralmente muito mais adequada ao propósito de beneficiar o paciente seria a eutanásia ativa. A única razão para não ser tomada, nessa hipótese, é o impedimento da lei, que autorizaria o médico a ser processado por homicídio. Vê-se, claramente, contudo, que moralmente se está a tomar a pior decisão. E que dizer quanto à pneumonia? Se ela se instaura, é possível se tomar a decisão de “deixar morrer” o idoso; se não, nada se pode fazer, porque está vedado matá-lo. A soberana vontade de uma pessoa que solicita partir dessa vida conta **menos** que o capricho de uma infecção “amiga” que pode, ou não, vir em seu “auxílio” – porque a lei, tampouco a ética, podem ajudá-la. Questiona Singer: o médico que interrompe os antibióticos praticaria uma medicina boa e piedosa, e o que aplica uma injeção é um homicida que merece ser preso?

O argumento tradicional que sublinha a diferença entre matar e deixar morrer, que resulta na distinção entre eutanásia ativa e passiva, pode ser estatuído nos seguintes termos. Na eutanásia passiva, o médico nada faz para provocar a morte do paciente, o qual morre em consequência dos males que o acomete. Na ativa, ao contrário, ele provoca a morte com sua ação direta, antecipando a morte. Num caso de câncer, se suspender o tratamento, é o câncer que mata. Se um paciente, contudo, é internado de emergência; por exemplo, picado por uma cobra. Após o devido diagnóstico, verifica-se ser necessária uma injeção do antídoto para neutralizar o veneno. Se o médico responsável pelo tratamento, tendo o antídoto à mão, resolve “nada fazer para provocar a morte do paciente”, deixando-o morrer em consequência da picada, estaria – todos hão de concordar – sujeito a uma acusação de negligência, e moralmente poderia ser acusado de violar a regra de não matar. O ato de “nada fazer” deve ser avaliado no conjunto das circunstâncias: é um ato que pode ser realizado pela não execução de determinados atos. Se deixo de me curvar perante uma majestade, posso insultá-la gravemente.

Aduz Singer que, se nos fiarmos excessivamente na deontologia de regras morais, poderemos incorrer em erros de avaliação moral. Existe uma regra moral que proíbe matar pessoas inocentes, mas não existe uma regra que impeça que os deixemos morrer. Se nos atermos mais às regras propriamente ditas, não dando tanta ênfase às consequências, estaremos bem se apenas deixarmos de violar as regras diretas. Regras negativas são fáceis de serem seguidas. As regras específicas obrigam, contudo, a enfatizar a distinção entre atos e omissões,

facilmente criando lacunas morais. Se a regra que proíbe matar seres humanos contemplasse também as omissões, seu nível de exigência seria insustentável. Seríamos passíveis de responsabilização a cada morte não evitada (mas que pudéssemos evitar); de fome, por exemplo.

A abordagem consequencialista sugerida por Singer evita, ou pelo menos estreita essas lacunas. Se a consequência é a mesma, pouco importa se advinda de um ato ou omissão. Do ponto de vista daquele que morre, que diferença faz se sua morte foi causada por um ato direto ou uma omissão? Para Singer, do ponto de vista estritamente ético, não há diferença moral relevante entre matar e deixar morrer. Existirão diferenças morais, mas no âmbito do agente, que não vêm ao caso aqui. Analisar as motivações internas nos remeteriam de volta ao kantismo.

Outra razão por que normalmente repudiamos com mais veemência a infringência da mesma regra de não matar, no modo direto de uma ação, mais do que de deixar morrer, é um tanto prosaica. Estamos acostumados a pensar nos casos de morte que ouvimos falar – por exemplo, na mídia – e rapidamente associamos ao ato de matar um sentimento muito mais negativo. Com frequência, são casos repulsivos (assassinatos). Na maior parte dos casos de morte, trata-se de matar em sentido ativo, e uma das poucas formas em que “deixar morrer” vem ao nosso conhecimento, é no âmbito da prática médica humanitária. Tendemos fortemente, dessa forma, a fazer uma associação negativa à morte diretamente provocada, e positiva ao ato de deixar morrer. Se essa razão pode parecer pouco convincente, acrescente-se algum dado da biologia evolutiva. O horror à morte tem uma história ancestral. Evoluímos de um contexto primitivo de luta diária pela sobrevivência, em que “fugir da morte” era uma tarefa rotineira. Tanto quanto ainda hoje nos impressionamos com histórias violentas que envolvem o resultado morte, desde sempre estabelecemos a conexão do ato de morrer com uma ação direta – à qual tendemos a dar mais peso.

É interessante observar que se recusamos, como Singer o faz, que haja significativa diferença moral entre matar e deixar morrer, estamos aceitando a admissibilidade da eutanásia ativa, pois a diferença entre as duas modalidades se esvanece. A manutenção da distinção, entretanto, é mantida pelos opositores da eutanásia, de forma a manter a afirmação da inviolabilidade da vida, mesmo quando se permite “deixar morrer” uma pessoa, em seu benefício e a seu pedido – como acabamos de discutir no caso do ancião; a eutanásia passiva.

Isso se faz através de duas estratégias teóricas; distinguindo-se meios extraordinários de meios ordinários de tratamento, e da doutrina do duplo efeito.

A distinção entre meios normais e extraordinários visa traçar um limite aos procedimentos de manutenção da vida. Quando se ultrapassa determinado ponto, é possível que sejam suspensos os procedimentos, ou seja, os meios extraordinários. A alegação é de que não devem ser empreendidos esforços desmedidos para se preservar a vida daqueles a quem o prolongamento da vida somente traga mais sofrimento insuportável. Aparentemente, é uma alegação insofismável. Contudo, trata-se, na visão de Singer, de um pretexto para se aplicar a eutanásia passiva, sem se admitir que a distinção camufla um juízo sobre qualidade de vida. Afinal, quem define quando um tratamento utiliza meios normais ou extraordinários? Uma pessoa que se utilize de um respirador temporariamente, após uma cirurgia, não o faz da mesma forma que outra em estado vegetativo permanente. Dizer que meios extraordinários devem ser evitados só tem sentido após se definir o estado daqueles que deles se valem, e essa definição nada tem a ver com o tipo de tratamento, se normal ou extraordinário. Portanto, recorrer a essa distinção em nada aclara a diferenciação pretendida para justificar que permitir que uma pessoa morra seja moralmente diferente de matá-la, ou ajudá-la a morrer.

Da mesma forma, a distinção oferecida pela doutrina do duplo efeito. Popular entre os bioeticistas cristãos e demais defensores da sacralidade da vida, que se opõe tenazmente à admissibilidade da eutanásia, a doutrina pretende sustentar a vedação ao ato de tirar a vida de maneira intencional, dando ênfase no aspecto da intencionalidade. Para um determinado ato, são possíveis dois tipos de efeitos: o diretamente desejado (pretendido) e o meramente previsto, embora não desejado. Desde que o efeito pretendido não ofenda regras morais – no caso da eutanásia, não se deseje a morte do paciente – é admissível que esse efeito ocorra apenas como consequência da ação; mas essa consequência, por si só, não pode ter sido desejada, apenas tão somente prevista. Devido ao amplo uso que é feito dessa doutrina, é interessante analisá-la um pouco mais detidamente.

Numa perspectiva deontologista, certas ações, ao violarem certos limites morais, nunca poderão ser executadas. Dentre elas, o ato de matar. Aqueles que subscrevem uma ética com valores absolutos – é o caso do valor da vida, na ética da sacralidade – defenderão que algumas restrições têm força absoluta, não podendo jamais serem violadas. Não importarão, nesse caso, quais as consequências das ações, por terríveis que possam ser.

Quando uma ação viola ou deixa de violar uma norma? Uma das formas de descobrir é analisar essa ação a partir da distinção intenção/previsão. Quando fazemos algo, ou deixamos de fazer, podemos prever que dessa ação - ou omissão - resultem certos efeitos, mas não necessariamente desejamos que aconteçam (estão "fora" da intenção). Devemos ser responsabilizados apenas pelos efeitos que desejamos, mas não pelos meramente previstos, diz a doutrina do duplo efeito. Algumas condições são necessárias para que sejam satisfeitos os critérios da doutrina. Basicamente, requer-se que: 1) o efeito meramente previsto não pode ser desejado (nem sequer ser pretendido como meio para o efeito desejado); 2) o efeito desejado seja melhor, ou equivalente, ao outro, e que não haja outro meio de ser atingido. Essas duas condições são resumidas nos termos: 1) Condição da não-intenção; 2) Condição da proporcionalidade. Tomemos os casos conhecidos na literatura a respeito: se uma mulher no início da gravidez descobre que tem câncer no útero, seria moralmente lícito, de acordo com a doutrina do duplo efeito, extirpar o órgão (em não havendo outra forma de tratamento), mesmo que desse ato resulte a morte do bebê. Essa morte é não desejada, mas apenas prevista, como resultado da ação. Se, contudo, a mulher estiver em trabalho de parto e, por alguma complicação, tiver que se escolher ou ela ou o bebê para que somente um sobreviva, essa escolha, segundo a mesma doutrina, estará definitivamente obstada, pois não se pode pretender a morte diretamente, em nenhuma circunstância.

A doutrina do duplo efeito pretende justificar que provoquemos um mal, mas apenas se esse mal está fora do âmbito daquilo que pretendemos, e tenhamos uma boa razão para provocar este mal. No caso da eutanásia, aqueles que a rejeitam utilizam a doutrina como um estratagema para que um eventual resultado morte não seja considerado eutanásia. Na aplicação da doutrina, portanto, a morte que resulta da interrupção de tratamento não é considerada, tecnicamente, eutanásia. Seja, por exemplo, o caso em que um paciente com uma doença incurável tem dores que só podem ser aliviadas com doses crescentes de morfina. O médico decide administrar a droga, mesmo sabendo que doses elevadas irão conduzir à morte. Ele agiria, nesse caso, moralmente respaldado: não desejou intencionalmente a morte, e não tinha alternativas para suprimir a dor. A morte sobrevém tão somente como um resultado colateral do pretendido pela ação de administrar a droga. Num outro caso, um paciente nas mesmas condições poderá ter a vida prolongada, mas à custa de um tratamento muito doloroso. O médico decide, então, suspender o tratamento, mesmo prevendo que essa suspensão terá como consequência a morte do paciente. Terá agido moralmente, segundo a interpretação doutrinária, porque sua intenção era evitar o sofrimento desnecessário, não desejando a morte, embora podendo prevê-la. Mas,

que dizer, então, da condição da proporcionalidade? O efeito desejado deve ser melhor ou igual que o outro, diz um dos requisitos. Contudo, o crítico da eutanásia não pode deixar de alegar que, ponderando entre o valor da vida humana e o desvalor do sofrimento, concede peso maior à vida humana, cujo valor é, nessa perspectiva, inviolável. Ao reprovar a eutanásia, esse crítico o faz mediante a alegação de que o motivo por que não se pode pretender diretamente o mal de pôr fim a uma vida humana é, justamente, porque o valor da vida se coloca acima de qualquer outro – inclusive sobre a cessação da dor. Os defensores dessa doutrina e que se opõe à eutanásia são, portanto, confrontados com uma contradição. Para serem coerentes, não podem admitir que o efeito “bom” (a cessação do sofrimento), seja suficientemente bom comparativamente ao mau (fim da vida). Mas assim exige a doutrina. Então, ter-se-ia que considerar errada a conduta dos médicos nos dois casos. Para convalidar a conduta, seria necessário admitir que, pelo menos em certos casos, o desvalor intrínseco do sofrimento pode, sim, suplantá-lo o valor intrínseco da vida. Isso significaria dizer que, em certas condições, a morte seria preferível à vida; seria melhor morrer a continuar vivendo. E, sendo assim, a condenação da eutanásia perde seu fundamento. Não há mais razão para se considerar a morte um mau efeito, e não há por que se considerar errado **em absoluto** pretender a morte de alguém, (o qual é, precisamente, o argumento em favor da eutanásia: se, em certas circunstâncias, a morte é um bem, errado é não permitir a morte; a conduta moral consiste em matar – ou permitir morrer, desde que isso aconteça rapidamente e sem dor).

A perspectiva consequencialista de Singer o faz rejeitar inteiramente a doutrina do duplo efeito. Aduz que a distinção entre efeito direto pretendido e efeito secundário é falsa, pois não teríamos como elidir a responsabilidade apenas escolhendo um dos efeitos e desconsiderando o outro. A responsabilidade deve ser assumida pelo conjunto das ações, pelas consequências que produzem, e não é uma distinção cerebrina que resolverá ingentes questões sobre a moralidade de matar. O médico que suspende um tratamento e o faz sabendo que dessa ação resultará inevitavelmente a morte do paciente, tem a responsabilidade integral sobre essa morte. Para o paciente, se tiver a sorte de ver atendido seu desejo, parece que fará pouca diferença. Mas os médicos estão a todo momento sendo obrigados a desconsiderar pedidos desesperados (nem por isso menos informados, reiterados e conscientes) por uma morte rápida e indolor, porque uma ética hipócrita – na avaliação de Singer – que não lhes permite agir para tal, admite, contudo, que pessoas optem por mortes muitas vezes prolongadas, incertas e cheias de dúvidas e sofrimentos, pela recusa de tratamentos ou desligamento de aparelhos. Essa ética, para ele, se

serve dessas distinções para evitar se confrontar diretamente com suas contradições e insuficiências.

Ele também vê na contradição dos ideólogos da sacralidade uma espécie de confissão de culpa. Acusa-os de fazerem julgamentos disfarçados sobre a qualidade de vida, sem admitirem abertamente, ou sem se darem conta de que o fazem. Se usualmente na medicina salvar a vida é mais importante do que aliviar a dor, a inversão dessa prioridade só pode ser possível se baseada numa avaliação que revele que as perspectivas do paciente são profundamente sombrias. Uma decisão desse nível não se baseará na concepção do valor intrínseco da vida, mas é um juízo prático baseado em perspectivas realistas. (Caso contrário, por que esse julgamento deveria ser feito? Melhor seria jamais se fazer tal pergunta. Para total coerência, toda e qualquer pergunta cuja resposta pudesse implicar que manter-se uma vida poderia não “valer a pena”, deveria ser evitada). Por que não é possível admiti-lo honestamente, sem recorrer a estratégias mentais de justificação que não aceitam essa constatação?

Por fim, algumas considerações sobre situações limítrofes entre moralidade e argumentos legais e políticos. A demanda por assumir algum controle sobre a morte se confronta com os limites estabelecidos na lei. São cada vez mais comuns os “testamentos de vida”, que dispõe sobre os desejos que a pessoa quer ver atendidos se estiver incapacitada e decisões sobre sua vida tiverem de ser tomadas. Mas os óbices legais à eutanásia limitam suas pretensões. As comoventes declarações dos eticistas em prol da autonomia e da dignidade nas situações de proximidade da morte se esborracham no muro alicerçado numa ética inflexível de “proteção à vida” (“os ideólogos têm pouco senso de ironia”, acusa Singer) e barreiras legais. Seja o caso das pessoas que dispõe, em seus testamentos de vida, que não desejam ser mantidas vivas artificialmente. Como é possível implementar ações para garantir o atendimento desse desejo, se não se pode exigir que alguém as mate? Como pode ser traçada uma linha divisória entre não ser mantido vivo e ser morto? Aqui é preciso insistir novamente: não se deve ter ilusões quanto às limitações que a pessoa, o indivíduo, tem em relação ao atendimento de seus interesses. Afirmamos, no capítulo anterior, que o argumento do valor intrínseco para a vida humana implica indiferença para com os interesses dos seres humanos. Trata-se de um paradoxo, a pesar na balança contra a ética da sacralidade. O veredito exarado no caso de Nancy Cruzan (a jovem que após um acidente automobilístico, devido a vários minutos sem respirar, teve danos cerebrais irreversíveis) o demonstra claramente. O Tribunal do Estado do Missouri recusou o pedido dos pais da jovem para que se retirasse os tubo de alimentação que a mantinha viva. A alegação foi que o Estado tinha o direito de mantê-la viva por respeito à santidade da

vida. O ponto das alegações a destacar é que o estado tinha razões legítimas para manter Nancy com vida, mesmo que para isso tivesse que contrariar seus interesses pessoais. A Suprema Corte americana, convalidando a decisão estadual, foi explícita em afirmar que o valor intrínseco da vida humana não depende de nenhum pressuposto sobre os direitos ou interesses de um paciente. O fato da vida humana ter valor intrínseco torna sempre um erro o fato de as pessoas desejarem acabar com suas vidas, ainda que este seja seu genuíno interesse. Ironicamente, o Reverendo Joseph Foreman condenou a petição da família de Cruzan, alegando que “mesmo um cão no Missouri não pode ser legalmente levado a morrer de fome”. Ora, teria sido imensamente mais simples e humanitário que a morte tivesse sido direta, por qualquer meio rápido e indolor. Mas a camisa-de-força ética e legal que envolve a questão de se provocar a morte impedia – e continua a impedir – que se use desse meio.

Outra linha de inquirição pode ser exemplificada em questões do tipo: até que ponto o atendimento de diretrizes subjetivas e individuais que dispõe sobre a morte pode chegar? Se a confiança nos médicos se deve à sua obrigação inegociável de promover a saúde e a vida, ela poderia se abalar em caso de ajudarem pessoas a morrer, mesmo a seu expresso pedido? A proteção geral que se dá à vida não correria riscos? Essas perguntas concernem a dúvidas quanto ao bem (melhor dizendo, ao mal) que uma lei que autorizasse a eutanásia faria à sociedade – não apenas sob o ponto de vista daqueles individualmente beneficiados. Essa linha argumentativa é conhecida sob a denominação de ladeira escorregadia (*slippery sloper*), a ideia de que, uma vez feitas concessões iniciais, mesmo aparentemente benéficas, corre-se o risco de se abrirem precedentes para, gradativamente, deslizar-se cada vez mais para consequências danosas, com outras concessões, e sucessivamente. Trata-se de um modo de pensar bastante impreciso, tendendo à generalização. O brocardo latino adverte quanto à impropriedade do argumento: *abusus non tollit usus*; o abuso não prejudica o uso. Alguns podem usar abusivamente uma coisa boa em si, mas esse não é um motivo que irá torná-la má. Não se cogita proibir a fabricação de carros possantes, pelo abuso que alguns motoristas fazem da velocidade. Para isto existem as leis de trânsito. A classe médica já dispõe de meios e poderes que, se não fossem eticamente bem utilizados, causariam malefícios. Interessante notar que aqueles que geralmente procuram reprovar a eutanásia com essa classe de argumentos indiretos, são os mesmos que, defensores do valor absoluto da vida humana (o real motivo de sua posição), não admitiriam o mal infligido para um, em nome de salvar a muitos. Não admitem, dessa forma, que sua intransigência possa provocar uma grande injustiça a ser cometida a alguns, privando-os de uma morte livremente escolhida (em outros termos, dispensando-os de um sofrimento por

vezes imenso mas evitável), em nome de um bem à coletividade (evitar a desconfiança nos médicos, por exemplo).

Talvez, de alguma forma, o argumento da ladeira escorregadia poderia fazer algum sentido. Algumas fronteiras morais são difíceis de serem traçadas. Como distinguir uma vida que valha a pena de outra que não? A linha demarcatória que proíbe se tirar a vida de seres humanos inocentes é, ao menos, uma linha claramente distinguível. Ela evita que linhas borradas possam tornar os critérios obscuros, e trazer alguma insegurança. Mas o arbítrio é tudo que qualquer lei que pretenda disciplinar um assunto tão sério quanto a morte justificada de seres humanos deve evitar. Os defensores da eutanásia não propõe senão que médicos, no exercício regular da profissão, sob critérios absolutamente transparentes e rigorosos, possam praticar eutanásia. É o que já acontece na legislação holandesa, por exemplo.⁶⁶ Singer vê na experiência holandesa a comprovação de que os temores de desvios, abusos e perigos, baseados na ladeira escorregadia, não procedem. Ao contrário, a legalização confere maior transparência a todos os casos em que a prática poderia ocorrer, de maneira velada. A legislação pode exigir que a decisão final nunca possa estar a cargo de um médico apenas.

4.4 Um novo paradigma⁶⁷

A proposta ética de Singer é uma possibilidade de resposta a dilemas éticos surgidos de condições inauditas, que são características das modernas sociedades ocidentais, cujas demandas, desafios e desenvolvimento tecnológico exigem soluções éticas que os preceitos herdados da tradição já não podem dar conta. Na interpretação de Singer, o modo de pensar as questões éticas, oriundo da confluência da tradição religiosa judaico-cristã com o pensamento

⁶⁶ Simplificadamente, os critérios adotados são: o paciente deve sofrer doença incurável e estiver com dores insuportáveis; o pedido para morrer deve ser livre, voluntário e reiterado; além do médico que recebe o pedido, um segundo médico, independente, deve emitir parecer favorável.

⁶⁷ A utilização do conceito evoca inevitavelmente a acepção legada por Thomas Kuhn (KUHN, 2003), tal como estabelecida por ele em *A Estrutura das Revoluções Científicas*, obra de 1962. Um paradigma é um conjunto de crenças, técnicas e valores compartilhados por uma comunidade e que serve de modelo para a abordagem e soluções de problemas. O paradigma condiciona a emergência tanto dos problemas quanto das soluções, que são inerentes a ele mesmo; ou seja, relativas. Embora o termo seja originalmente utilizado no âmbito da filosofia da Ciência, aqui sua utilização analógica torna-se cabível. Singer utiliza largamente termos, expressões e ideias de fundo kuhneano (SINGER, 2002b, pp. 208-13) ao se referir à necessidade de uma nova ética a suceder a ética da sacralidade da vida humana. Emblemáticos, nesse sentido, são os termos em que descreve, por exemplo, a atitude de Rudy Linares ao tirar a vida do próprio filho: "(...) Agiu contra as leis e contra a ética tradicional que defende o caráter sagrado da vida humana; mas seus impulsos estavam de acordo com uma atitude ética e emergente mais defensável que a anterior, e que irá substituí-la". (2002b, p. 211). Ou quando se refere ao próprio repúdio à ética tradicional: "Não me interessa continuar a remendar e ajustar o enfoque tradicional para fingirmos que ele funciona, quando decididamente não o faz. As falhas da ética tradicional tornaram-se tão clamorosas que essas estratégias só conseguem oferecer soluções de curto prazo para seus problemas, soluções que (...) precisam ser reformuladas quase que no mesmo instante em que estão sendo anunciadas". (2002b, p. 212).

grego, foi paulatinamente se esgotando e se tornando inadequado e insuficiente. As “acomodações” necessárias para compatibilizar as novas demandas a um pensar tradicional puderam apenas postergar a emergência de novos paradigmas, mas, segundo Singer, a todo momento se revelam insatisfatórias. Para ele, portanto, é chegada a hora de uma ruptura – o abandono de concepções há muito estabelecidas, substituindo-as por outras que respondam às necessidades civilizacionais que outrora não existiam. A ideia fulcral que permeia a sua concepção é uma reavaliação do status da vida humana, que fica despida de suas vestes sacras para vestir a simplicidade de sua condição natural, e deixando de ocupar o centro do universo.

Bem a propósito, Singer estabelece um paralelo entre o dealbar do modelo copernicano, que viria a substituir o ptolomaico como modelo explicativo cosmológico, e a necessidade de um novo modelo para pensar as questões éticas, em substituição à doutrina tradicional da santidade da vida humana. O modelo copernicano, em que os planetas e a Terra giram ao redor do sol, provocara resistência pelo duro golpe que desferia no orgulho humano, ao retirar a Terra do centro do Universo, coincidente com a importância que o homem dava a si mesmo. Mas o novo modelo também apresentava falhas.⁶⁸ As dificuldades da nova teoria faziam com que o apego ao modelo antigo perdurasse. Não foi uma capitulação sem batalha. Por fim, acabou triunfando, não pela sua exatidão, mas pelas novas possibilidades que inaugurava, inobstante as tentativas de aperfeiçoamento do modelo antigo. Singer vê a doutrina da sacralidade da vida humana tal qual o modelo de Ptolomeu, ao ser desafiado pelo modelo de Copérnico. Para ele, trata-se de uma doutrina em franca decadência, a todo momento sendo desafiada por uma nova visão, menos paradoxal, menos incoerente e dependente de pretextos que a doutrina anterior. Singer julga necessária – e inevitável – uma “outra revolução copernicana⁶⁹” (SINGER, 2002b, p. 260), uma revolução no âmbito da ética, que substitua um conjunto de ideias herdado de um mundo intelectual dominado por uma visão religiosa, e no qual os seres humanos são o centro do universo ético. Ele sugere, em alternativa, uma concepção em que a vida humana seja encarada de maneira menos afetada; e que se abandone um complexo de superioridade que coloca a vida humana em um pedestal inatingível. Todos apreciamos a ideia de um valor intrínseco para a vida humana. É uma ideia aparentemente nobre mas geralmente aceita sem crítica. Pode acontecer, porém, que descobramos que esta nobre ideia está nos forçando a fazer

⁶⁸ Considerava as órbitas dos planetas como perfeitamente circulares, e não elípticas, como Kepler posteriormente viria a comprovar.

⁶⁹ Novamente uma analogia, empregada por Singer, no âmbito da ética, à aceção dada por Kuhn à expressão.

coisas inúteis, que podem conduzir ao desastre, quando então as examinamos sob novo ponto de vista e as rejeitamos.

Singer não menciona expressamente Nietzsche, mas parece ter sido seu leitor. Em certas questões parece nitidamente ecoar em seu pensamento uma inspiração nietzschiana. Por exemplo, sua repulsa pelos valores cristãos incorporados à cultura ocidental. Grande parte das críticas que endereça à ética da sacralidade da vida referem-se à herança cristã, que se manifesta no apreço e elevada consideração pela vida humana. Ao menos dois importantes pressupostos que subjazem à ética da sacralidade dizem respeito à tradição judaico-cristã: a importância exagerada à atribuição de responsabilidade pelos atos que fazemos intencionalmente, menosprezando responsabilidade àquilo que deliberadamente deixamos de fazer; e o valor incomparável da vida dos membros de nossa própria espécie. O primeiro pressuposto estaria ligado ao fato da lei moral dada pelo deus da tradição judaico-cristã ser estabelecida em normas simples que não dão margem a exceções. O segundo deriva do cerne da concepção cristã: o homem foi criado por um deus que lhe atribuiu uma centelha de sua própria divindade, assegurando-lhe, através dela, um destino eterno, a posse de uma alma imortal e o domínio sobre as outras criaturas vivas. No fundo, o que os defensores de teorias éticas que subscrevem a concepção da sacralidade da vida humana fazem, é procurar uma sustentação com argumentos racionais desses pressupostos, derivados, em última instância, de crenças religiosas. É por esse motivo, alega Singer, que mesmo críticas racionais fundamentadas encontram grande resistência a mudanças no modo de pensar já incorporado à ética: por ser, em último caso, baseado em crença. Em sendo assim, talvez não seja coincidência que em sociedades mais laicizadas como as de alguns países europeus é que propostas mais liberais têm avançado, como a legalização da eutanásia. Um dos motivos do otimismo de Singer ao aludir a um porvir em que a ética esteja mais emancipada dos pressupostos da fé é essa remissão à história, num contexto mais abrangente: a cultura ocidental se estabeleceu sem o judaísmo-cristianismo (antes dele) e poderia ser novamente pensada sem ele. Isso significa que se as questões éticas podem e devem ser racionalmente pensadas, mas o quadro geral em que se movem não precisa estar previamente delimitado de maneira rígida, como o pressupõe todos aqueles que se escandalizam e se chocam quando veem a possibilidade de se sugerir que, em certas circunstâncias, tirar a vida de um bebê com poucas perspectivas de uma vida normal pode ser a melhor alternativa; e que é muito mais ético aplicar uma injeção letal a deixar que uma pessoa deteriore lentamente de desnutrição pela privação de alimentação, ou pela instalação de inflamações sem a administração de antibióticos. A atitude de reverência pela vida humana, estabelecendo um

nítido contraste entre o valor que se dá a ela e aos outros animais não humanos, sendo a fronteira da espécie o critério distintivo, são heranças do domínio das doutrinas religiosas. As crenças se foram, mas o especismo permaneceu incrustado na mentalidade pós-religiosa. Rejeitamos as velhas ideias teológicas mas continuamos a aceitar as ideias seculares equivalentes. Ninguém mais diz acreditar que a vida é sagrada, mas sim que a vida humana tem valor intrínseco, ou especial dignidade e valor.

Algumas linhas mestras de uma concepção ética alternativa à que estabelece a vida humana como inviolável e absoluta são sugeridas por Singer, conforme segue. Têm sido analisadas ao longo deste trabalho, e aqui são sumariadas. São elas: I) reconhecer o valor variável da vida humana; II) Aceitar que há situações em que pôr fim intencionalmente a uma vida humana é o melhor a fazer; III) respeitar o desejo de viver ou morrer de uma pessoa; IV) trazer novos filhos ao mundo somente se desejados; V) Não discriminar em razão da espécie. As vidas de animais não humanos também importam.

Vimos no item 4.1 um caso pioneiro em que uma corte judicial decidiu pela retirada intencional e deliberada de uma vida humana inocente. Ela pôde fazê-lo sob um pressuposto até então vedado à ciência médica: um juízo de qualidade sobre uma vida humana. Decidiu-se que se uma vida não pode mais ser beneficiada por qualquer tipo de tratamento, não é necessário que seja indefinidamente mantida. O ponto de vista adotado não é mais um ponto de vista imparcial, neutro e distanciado, mas o do sujeito da vida em questão. A resposta à pergunta “quando é admissível que um médico ponha fim, intencionalmente, à vida de um paciente?” foi mudada para sempre: de, simplesmente, “nunca”, para “quando prolongar-se a vida do paciente não mais o beneficia”. Uma vida que não traz nenhum benefício não é mais vida, apesar de manterem-se sinais vitais básicos⁷⁰. É uma vida que se esvaziou de todo significado. Que significado pode haver se não há mais fruição de nenhuma sensação, se não há mais consciência, se nenhuma relação pode ser estabelecida, se não há dor ou prazer, nem nada que se assemelhe, nenhuma forma de satisfação ou descontentamento. Trata-se de uma vida “que não vale a pena ser vivida”, em nenhum aspecto, pois, em verdade, não é mais vivida. Reconhecer a variabilidade do valor da vida implica levar em conta as características eticamente relevantes dos seres humanos no modo como serão tratados. É preciso, portanto, se pensar na consciência, na capacidade de interação física, social e mental com os outros, a preferência pela continuidade da vida, a possibilidade de experiências gratificantes. É também necessário se

⁷⁰ Como acontece nos casos de estado vegetativo permanente, ou de bebês nascidos sem cérebro. Aqui se avança também para considerar o desejo dos pais, no caso de bebês profundamente incapacitados.

levar em conta os sentimentos dos familiares e o quanto a morte de seu ente próximo será lamentada. Nos casos práticos em que se deliberar pela morte, um período pode ser necessário para se tomar a decisão, tendo em vista essas suscetibilidades.

Se rejeitarmos os juízos de julgamento sobre qualidade de vida na medicina – o que teríamos de fazer, caso aceitássemos honestamente que todas as vidas humanas têm igual valor – então seria imperioso o prolongamento da vida, sem economizar esforços, de todos os bebês anencefálicos, das pessoas em estado vegetativo permanente e daqueles que sofreram morte do córtex cerebral. As pessoas que necessitam de órgãos para doação seriam postas a morrer, pois vimos que a morte cerebral não é realmente morte. Jamais poderiam ser feitos experimentos em pessoas incapacitadas de dar seu consentimento, como os de novas drogas para AVC's, adiando indefinidamente novos tratamentos. Quantos recursos seriam necessários, e conseqüentemente quantas pessoas deixariam de ser mais bem atendidas, porque os hospitais permaneceriam com os pacientes sem esperança, porém sendo mantidos vivos até o fim da vida natural. E crianças profundamente deficientes, com defeitos congênitos insanáveis, que lutam para se manter vivas todo o tempo de suas curtas vidas, mesmo à custa de grande sofrimento, não poderiam deixar de ser tratadas, perecendo sabe-se lá após quanto tempo de agonia.

II) Vimos que aceitar a absoluta proibição de se tirar a vida de uma pessoa inocente facilmente pode se transformar em aporia. Uma gravidez originada por coação, violência ou incesto, jamais poderia ser interrompida. Aguardar a morte natural de certos pacientes para sempre inconscientes (mesmo sem o uso de aparelhos de suporte vital) pode demorar decênios. Recursos extremos, com risco de morte, visando evitar que outra vida inocente, ou muitas vidas – pereçam, sequer podem ser cogitados⁷¹.

Singer, aqui, não gostaria de ver esvanecerem todas as distinções comumente adotadas entre matar e deixar morrer. Uma sociedade em que não houvesse nenhuma proibição de matar dificilmente sobreviveria, diz ele, ao contrário de uma em que apenas não se fazem todos os esforços para impedir pessoas de morrerem (é o caso das nossas sociedades ocidentais). Contudo, ele rejeita a distinção entre matar e morrer, em sentido moral, caso ela sugira elidir a responsabilidade por uma morte que seja igualmente intencionada, mas levada a cabo por meios omissivos – quando o resultado é o que importa. É o caso exato ocorrido quando da decisão dos

⁷¹ Como no caso, já estudado, do risco de vida para a mãe e bebê nos casos de parto em que a cabeça da criança ficava presa, que na grande maioria dos casos levava à morte de ambos, mãe e filho, por impossibilidade de ação dos médicos, face à doutrina católica. Em outro exemplo, toda ação militar que levasse risco conscientemente assumido de morte de civis (dolo eventual) teria igualmente que ser descartada.

médicos de tirar a vida de Tony Bland. A decisão revolucionária foi, como destacamos, que a vida de Bland, por não mais lhe beneficiar, poderia ser tirada. Mas tirar a vida intencionalmente por recursos tais como mera suspensão do tratamento deixa em aberto os casos em que seria melhor usar de meios ativos. Lembremos que o médico da Sra. Boyes, que antecipou sua morte – mesmo que apenas por algumas horas, encurtando um fim trágico com insuportável dor – foi condenado por homicídio. Naquele caso, o recurso de suspensão de tratamento para antecipar a morte não teria sentido, e casos assim não são tão raros. Ao provocar intencionalmente a morte, antecipando-a através de uma ação direta, o médico fez o que era moralmente mais recomendado e, para tanto, teve que afrontar a ética que Singer reputa como, em grande parte, obsoleta.

III) A característica em comum de diversos regimes ditatoriais ao longo da história é a sistemática tentativa de suprimir liberdades individuais, sob os mais variados pretextos. Quando a liberdade se encontra drasticamente afetada, a própria vida dos cidadãos corre risco. Pode acontecer a imposição de um padrão de valor como critério ideal para que uma vida seja considerada merecedora de ser vivida. Na maioria das modernas sociedades ocidentais, felizmente este ponto, em que a vida humana fica indefesa perante o Estado, parece definitivamente ultrapassado. A propriedade privada, as garantias individuais, a liberdade e a vida são constitucional e legalmente protegidas. Podemos, entretanto, legitimamente questionar se um direito básico não permanece incólume à proteção. O “direito à vida”, princípio basilar da Declaração Universal dos Direitos Humanos e abrigado como cláusula pétrea (imodificável) em nossa Constituição Federal, é interpretado, na verdade, como um **dever**. E, dessa forma, mesmo que estejamos dispostos a homenagear a “vida” com belas palavras, inclusive devendo aceitar que a morte é parte intrínseca da vida, seu inevitável corolário, remanesce a questão de que, a pretexto de se proteger a vida, a morte foi totalmente excluída de qualquer consideração. O direito à vida é considerado direito “irrenunciável”, do qual não se pode abrir mão⁷². Tem-se, assim, o direito a viver, mas não de morrer. A morte não pertence à pessoa. Talvez à sociedade, que não lhe outorga nenhum controle sobre ela. Isto posto, torna-se possível repensar a alegação de que nas modernas sociedades ocidentais, a vida humana **não** mais fica indefesa perante o Estado. O que dizer do momento em que o indivíduo se depara inevitavelmente com a perspectiva da morte, e se vê totalmente privado de poder tomar qualquer importante decisão

⁷² A questão de não ter sentido possuir um “direito” do qual não se pode abrir mão é tratada muito rapidamente por Singer, e portanto optamos por não discuti-la neste trabalho. Ele argumenta, citando o filósofo norte-americano Michael Tooley, que é uma característica essencial de um direito poder se renunciar a ele, tal como deixamos de poder alegar direito à privacidade se resolvemos convidar os vizinhos para assistirem a nossos filmes domésticos.

a respeito? Sua autonomia para decisões neste âmbito revela-se extremamente limitada. Tem-se, assim, a paradoxal situação de que o “desejo de viver” é tido como natural, louvável, incentivado e protegido, mas o “desejo de morrer” é tratado como ilegítimo – um caso de desinformação, de autoengano, uma questão psiquiátrica. Uma pessoa plenamente capaz, mas sobre a qual já paira a sombra da morte, pode tomar todas as disposições de última vontade que desejar, menos as que dizem respeito a qualquer controle sobre o que mais poderia eventualmente lhe importar, o momento e o modo como desejaria morrer. Um filósofo pode concluir um livro, um cientista finalizar sua teoria, um político decidir os rumos de uma nação, mas não se lhes reconhece capacidade para decidir livremente sobre a morte, suas próprias mortes. Segundo o ideal hipocrático da medicina, morrer ainda não é uma opção terapêutica. A medicina ocidental apenas ensaia os primeiros passos para poder respeitar integralmente uma decisão livre do paciente para morrer – isso quando a lei puder permiti-lo. Uma perspectiva honesta – e realista – não pode, pura e simplesmente, ignorar um pedido reiterado, informado e racional para morrer⁷³. Tanto quanto não é possível desconsiderar, nessa questão, a demanda cada vez maior por controle da morte. Na visão de Singer, tal demanda representa um confronto direto à ética da sacralidade da vida.⁷⁴

Vimos que na concepção da ética da sacralidade, o valor da vida (humana) independe de adjetivações. A vida vale por si, e em si mesma considerada. Mas na perspectiva que lhe opõe Singer, é a vida com a qualidade que lhe é inerente que deve ser avaliada. Não há vida **sem** qualidade de vida, ou seja, despida de suas características inerentes, e que a fazem valer – ou não – a pena ser vivida. Não só é necessário e importante avaliar a qualidade da vida, mas imprescindível. O filósofo norte-americano James Rachels pode ser citado em apoio a essa concepção:

Normalmente valorizamos a vida porque ela é a base de tudo o mais que valorizamos, seja a felicidade, a apreciação da beleza, a criatividade, o amor, o exercício de nossas faculdades racionais. Mas chega um momento nas vidas de muitas pessoas em que a vida já não pode sustentar essas coisas que valorizamos, ou então ela está de tal forma atormentada pela dor, pelo desconforto, pela náusea e outras formas de sofrimento que adquire mais valor negativo que positivo. Um indivíduo que seja adulto e mentalmente equilibrado

⁷³ O médico que o recusa faz às vezes do tirano de outrora, que detinha o poder de vida e morte sobre o cidadão. Sob que pretexto pode alegar a existência de um padrão ético ideal, com base no qual pode rejeitar o pedido? Uma revisão da lei parece inevitável, pois é o único motivo pelo qual tamanha violência pode deixar de ser cometida.

⁷⁴ Livros que explicam formas de suicídio eficazes geralmente têm grande demanda. Boa parte de seu público não é apenas de curiosos. São pessoas procurando formas de conseguir o que não lhes é permitido de outra forma. A procura pelo pentobarbital (ou nembutal, seu nome fantasia), um poderoso sedativo usado para cirurgia e sacrifício de animais, não é proporcional ao seu uso para fins meramente veterinários, sendo amplamente reconhecido seu uso por pessoas que desejam tirar suas vidas mas não encontram amparo médico e legal para tanto.

é quem melhor pode julgar em que momento sua vida perdeu o que tem de positivo. Se, no caso de uma doença terminal ou incurável, for razoável acreditar que essas qualidades positivas jamais poderão ser recuperadas, então poderá ser igualmente razoável considerar os dias, semanas ou os meses que nos restam como algo sem valor, ou até de valor negativo. Algumas pessoas consideram-nas assim. Julgam que sua própria vida não vale a pena ser vivida e procuram dar-lhe um fim. (RACHELS, 1986, p. 253, tradução nossa).

Considerando a questão de saber se é possível valorar distintamente vidas humanas, ele distingue dois diferentes significados para a expressão “vida”. A palavra pode se referir, de um lado, a coisas vivas, coisas que estão vivas. Nesse sentido, os seres humanos são coisas vivas, tanto quanto árvores, peixes e caracóis. A palavra, aqui, tem o sentido referido pela biologia – trata-se de organismos biológicos em funcionamento. É o sentido empregado quando perguntamos se “há vida” no universo, para além da encontrada em nosso planeta. Mas há um sentido totalmente diverso para a mesma palavra. É um significado vinculado à história biográfica do indivíduo, à história de sua vida, em seu sentido pleno de um ser com relações com o mundo e as demais pessoas, seus sentimentos, pensamentos, desejos, fracassos, atividades e projetos. Nesse sentido, a vida de uma pessoa envolve tudo que faz, pensa, diz e sente. Portanto, a diferença entre vida biológica e vida biográfica se refere à diferença entre *estar vivo* e *ter uma vida*. Trata-se de uma distinção fundamental.

Do ponto de vista do sujeito cuja vida declina inexoravelmente para uma futura perda da autonomia, seja através da doença, da dor extrema, da inconsciência ou estados alterados de consciência pelo uso de remédios contra a dor, da progressiva perda de controle muscular, nada pode ser mais precioso que usar bem dessa autonomia que lhe resta. Isso inclui, essencialmente, decidir sobre o melhor momento e a forma de interromper sua vida, talvez abreviando-a ainda enquanto estiver no pleno gozo de suas faculdades, ou como melhor lhe aprouver. No caminho para a morte biológica, mas antes de chegar a ela, pode estar a perda da vida, o prévio esvair-se da vida biográfica. O suicídio se converte, então, no último ato consciente e autônomo, que supre o desejo de aniquilação que antecipa o real fim da vida, e deve ser plenamente protegido e respeitado. Do ponto de vista dos outros, é preciso enfatizar que a distinção tem profundas consequências quanto à moralidade do ato de matar.

Ao analisarmos a regra moral básica que proíbe matar, vimos que uma interpretação estreita, tal como a consagrada juridicamente, não permite que se compreenda outras possibilidades que uma visão mais alargada poderia revelar, e que se perdem quando a regra é

absolutizada. A razão de por que matar é errado é, com efeito, porque com a morte estamos prejudicando alguém; talvez a forma mais profunda de fazê-lo. Então, a proibição de matar existe para proteger as pessoas de dano. Mas tirar a vida não necessariamente pode significar um prejuízo àquele que é morto. Pode muito bem ser o contrário. A questão aqui não é obedecer a uma regra abstrata ou lei divina, mas agir de forma a fazer o melhor para aqueles afetados por nossa conduta. Como já vimos, matar pode ser um mal se uma vida é tirada contra a vontade daquele que é morto, mas um bem se atende à sua livre vontade. Ou ainda, pode simplesmente ter relevância moral variável, no sentido de sequer ser uma conduta reprovável – por exemplo, no aborto, na morte de crianças inviáveis, pessoas em estado vegetativo permanente, ou mesmo com doenças que despersonalizam completamente a pessoa, como nos estados avançados de Alzheimer. “Não matar” não se refere somente a interromper a condição de se estar vivo biologicamente. Embora esta seja uma pré-condição para se “ter uma vida”, é apenas condição necessária, mas não suficiente. Para uma pessoa, o que importa é ter uma vida, é ser o sujeito da própria vida – o que implica o interesse em seguir vivendo. Para a questão moral da gravidade de se tirar uma vida, esse é um fator decisivo. A vida biológica é relativamente desimportante em comparação com a biográfica. A pergunta decisiva a ser feita é: é uma vida no sentido biográfico que está sendo destruída (ou seriamente afetada pela morte de outrem)? Se não é, uma outra avaliação moral, muito menos grave, pode ser encetada. Se a condição de ter uma vida não mais existe, resta apenas a sobrevivência biológica. Como podemos relacionar essa distinção com a doutrina da sacralidade da vida? Se esta sustenta que todos os seres humanos possuem uma dignidade inerente, um valor intrínseco que os torna iguais em sentido moral, não seria pelo mero fato de estarem vivos biologicamente, mas por atribuir valor ao sentido biográfico da vida. Assim sendo, mesmo que a vida biográfica fosse abreviada pela eutanásia, a doutrina a esta não poderia se opor, pois, para uma vida que está chegando ao seu final, restando apenas um período de sofrimento, ela atua em seu favor ao abreviá-la, e não contra ela. Pareceria, portanto, simplesmente um erro interpretar a doutrina da sacralidade da vida de forma a que possa proteger somente a vida em sentido biológico, no caso da vida biográfica ter-se esvaído – ou nunca tenha existido; por exemplo, no caso dos bebês anencefálicos. A vida biológica só tem valor enquanto condição de possibilidade para a vida biográfica – não é possível **ter uma vida** se não se estiver vivo. Mas a importância de estar vivo é somente derivada da condição mais importante de se ter uma vida. Essa interpretação parece se confirmar, a cada vez que parentes ou pessoas próximas (ou médicos que praticam eutanásia), comovidas pelo sofrimento de seus próximos, tiram suas vidas, ou os ajudam a se

matar, e são posteriormente absolvidas, ou pelo menos apenadas mais levemente. Esse fato mostra que parece haver, na sociedade, uma percepção mais ou menos difusa da menor importância da vida biológica, quando comparada à vida biográfica. É essa percepção que, generalizando-se cada vez mais, pode conduzir a uma mudança na legislação. No entanto, a interpretação que há pouco foi dada quanto ao modo como a concepção da sacralidade da vida vê a distinção entre vida biológica e biográfica, peca por ingenuidade ou otimismo. Não há erro em criticar a doutrina por excessivo apego à vida biológica apenas, pois é precisamente esse aspecto que Singer sublinha em sua mais acerba objeção. Para o defensor da ética da sacralidade, não há distinção. Não se pode jamais e sob nenhuma hipótese “cortar o fio da vida”; ponto final.

IV) Trazer novos filhos ao mundo somente se desejados. Singer se posiciona contrariamente ao aumento populacional indiscriminado, sem considerações de ordem social e econômica, tal qual apregoada pela tradição judaico-cristã. Alega que, salvo em alguns países, esparsamente povoados, em geral já existem seres humanos em número suficiente sobre a Terra, e o aumento populacional, da forma como mostram as estatísticas dos últimos decênios, traz uma carga ecológica difícil de não produzir danos à sustentabilidade da vida. Isso acontece especialmente nos países mais pobres, e que são justamente os que têm maiores índices de natalidade. Não é o caso de desenvolver estas questões aqui, a não ser para mencionar a relação com uma questão ética específica, a de que não há um erro moral em impedir o nascimento de uma criança, sob a alegação de que, com isso, impede-se que mais um ser humano passe a existir. Ou seja, não há razões para pressupor ser bom promover a existência de um ser humano, que de outra forma poderia não existir. Esse é mais um argumento em favor de que não é errado se matar embriões, sob o pretexto de que seriam seres humanos em potencial, cujas mortes os impediriam de existir. Já vimos que, para Singer, a consideração moral do ato de matar leva em consideração as características reais dos seres, e não seu eventual potencial. Se um embrião ou feto não pode por si ser afetado em seus interesses, por não poder possuí-los, o erro de matá-lo não poderia advir de prejudicá-lo em um âmbito em que sequer não pode ser prejudicado.

Uma forma de pensar que não precisasse considerar cada vida humana como possuidora de uma importância desmedida, aliviaria a pressão para que se façam esforços desproporcionais para tentar preservar toda vida humana, especialmente as que ainda não nasceram, ou as que nunca poderão alcançar um tipo de vida minimamente comparável ao que poderia uma pessoa normal desenvolver. Tomar a vida humana como o ápice da evolução (ou da criação),

sobrecarrega-a com um fardo desnecessário. Uma concepção menos fantasiosa e mais realista seria mais benéfica, à medida em que ajustaria as incompletudes e imperfeições dos seres humanos à sua real natureza, sem lhes conceder uma grandeza apenas imaginada; sem restringir sua liberdade e autonomia.

V) Não discriminar em razão da espécie. As vidas de animais não humanos também importam. Para muitas pessoas, mesmo aquelas que facilmente perderiam uma noite de sono esperando que o mascote da família sobreviva a uma operação veterinária, constitui um ultraje a mera comparação de características entre seres humanos e animais, se esta for feita no sentido de borrar distinções morais que sugerem uma barreira absoluta entre as espécies. Este tipo de presunção encontra-se de tal forma arraigado, que talvez constitua o maior obstáculo à edificação de um novo paradigma ético, tal como sugerido por Singer. Simplesmente não apreciamos pensarmos a nós mesmos como animais também, e a inexistência real de uma barreira não nos impede de continuar agindo e pensando como se ela fosse sólida e intransponível. A todo momento e por quaisquer pretextos, construímos novos muros para manter a exclusividade do condomínio humano, apartando-nos de todos os outros animais, e ignorando as linhas de continuidade que de muitas formas nos ligam às demais comunidades animais.

Algumas consequências no âmbito da ética são inevitáveis caso passemos a dar menos ênfase nas diferenças entre **nossa** espécie e as outras espécies animais. A rejeição do critério da espécie para criar uma barreira moral, entretanto, não implica que se adote uma espécie de isonomia entre o valor das vidas de seres diversos. Pode-se recomendar o abandono do especismo e mesmo assim proceder a hierarquias de valor e critérios distintivos. Se tiramos a vida de uma pessoa, pelo fato dela possuir consciência e racionalidade, estaremos frustrando sua preferência consciente pela continuidade de sua vida, estamos privando-a do desfrute de experiências prazerosas, causando aflição a seus parentes, e deixando alarmados outras pessoas que poderão sentir suas vidas igualmente ameaçadas. Singer pede que imaginemos uma experiência mental em que um alienígena bate à porta de nossa casa, supondo que esse alienígena tenha uma vida mental mínima para que possamos imaginar se seria moralmente lícito tirar-lhe a vida. Se concluirmos que não seria, o faríamos pelas mesmas razões que não tiraríamos a vida de um estranho qualquer – as mesmas que acabamos de enumerar, e não por razões fundadas em diferenças de espécie (que certamente o marciano teria). As mesmas características que encontramos nos seres humanos, através das quais julgamos que possam

lhes conferir direito à vida (ou, ao contrário, de fazer com que consideremos um mal pôr fim a suas vidas), podem também ser possuídas por outros animais não-humanos. E são essas características que deveriam nos fazer assegurar seu direito à vida, ou considerar errado tirá-lhes a vida, tão seriamente quanto o faríamos com seres humanos. Isso significa que não podemos justificar um maior nível de proteção aos seres humanos, simplesmente por serem humanos, do que a animais não-humanos, caso estes seres humanos estejam abaixo desses animais em uma escala possível de características relevantes. Se deixarmos de lado o prejuízo especista, não temos como dar mais valor a um bebê sem cérebro do que a um chimpanzé; mas, do modo como nossa ética está estabelecida, é lícito matar o chimpanzé por qualquer motivo banal, enquanto se considera como homicídio retirar para doação o coração do bebê anencefálico.

Um patamar mais elevado de respeito à vida em geral tem como consequência a diminuição da importância da distinção entre vidas humanas e não humanas. Se o critério adotado for baseado na espécie, não seria surpreendente que, sendo arbitrário, seria muito mais infenso a erros. Quando se faz um esforço obstinado para preservar uma vida humana, sem levar em conta nada mais do que o mero fato de ser humana, perde-se de vista aspectos que deveriam contar como critérios morais. A obsessiva tentativa de salvar o bebê Andrew não considerou o desejo dos pais, os altos custos médicos, o sofrimento da criança e, essencialmente, a crueldade de submetê-lo a uma vida futura de profundas privações. Em contraste, a cegueira moral em desconsiderar o quão significativa pode ser a vida de um animal não humano, entrelaçada numa teia de relações, torna irrelevante a matança de primatas, sua manutenção em cativeiro ou submissão a experiências sem consideração a seu bem estar. A não discriminação com base na espécie obriga a um repensar das atitudes para com os animais, mas igualmente confere mais realismo e coerência às atitudes com relação aos próprios seres humanos, em uma espécie de espelhamento. Tenderemos, assim, a procurar minimizar o sofrimento dos animais, tanto quanto não desejamos sofrerem os humanos, e seremos mais coerentes no modo como tratamos os seres humanos, diminuindo a artificialidade que a crença na sacralidade da vida traz, tanto quanto não sacralizamos as vidas animais. Os pressupostos da ética especista são em geral mantidos de bom grado por aqueles que preferem manter o *status quo*, sem serem obrigados a se confrontarem com argumentos de difícil refutação, como o sofrimento dos animais criados especificamente para satisfazerem caprichos de ordem culinária, ou motivos fúteis, como simples entretenimento. Talvez aqui possa ser lembrado o argumento de Kant, que já vimos ser insuficiente para fundamentar uma mudança radical de

comportamento em relação aos animais, mas que não deixa de ser válido para aqueles que rejeitam *in toto* o ideário antiespecista: o respeito aos animais é um dever indireto do homem para consigo mesmo, para não entorpecer sua compaixão pelo próprio sofrimento humano.

As concepções de Singer não poderiam deixar de suscitar ataques, considerando o quanto elas se contrapõem a um *status quo* muito bem estabelecido. No particular aspecto que este trabalho enfoca, a proposta de Singer de uma nova perspectiva para temas éticos, ele próprio enfatiza as dificuldades neste percurso:

Uma vez que ela (a “revolução copernicana” na ética, por ele propugnada) virá mudar nossa tendência a considerar os seres humanos como o centro do universo ético, irá defrontar-se com uma feroz resistência daqueles que não desejam aceitar que semelhante golpe seja desfechado a nosso orgulho humano. (...) Na visão de muitos, as ideias serão demasiado chocantes para serem levadas a sério. Com o tempo, no entanto, a mudança ocorrerá. A visão tradicional de que toda vida humana é sacrossanta simplesmente não consegue dar conta da profusão de questões com que nos defrontamos. A nova concepção oferecerá um enfoque inovador e mais promissor. (SINGER, 2002b, p. 262).

Contudo, essa visão alvissareira pode estar obscurecida pelo próprio otimismo. O risco, aqui, é fechar-se sob uma perspectiva, correndo o risco de reducionismo e excessiva simplificação de uma realidade que desafia uma visão unilateral.

Chamar a atenção para o alargamento do espectro ético para nele albergar os animais parece ser um mérito insuspeitável da tradição utilitarista, e de Singer ao retomá-la. A grande incompreensão que parece restar à crítica ao presumido anti-humanismo de Singer é um suposto rebaixamento da condição humana, comparativamente ao novo estatuto moral a que são elevados os animais. Quer nos parecer que essa crítica ainda padeça do mal que é precisamente o apontado por Singer: o orgulho humano ferido reagindo à deposição de seu pedestal. Em Singer, comparam-se seres humanos e animais não-humanos no sentido de denunciar a hipocrisia que rege os julgamentos morais em situações igualitárias, e que, por motivos arbitrários, injustiçam seres que não têm como se defender por si próprios. Ele é muito claro a respeito:

Do ponto de vista ético, qualquer característica, ou combinação de características, que consideramos capazes de dar ao ser humano um direito à vida, ou de fazer com que seja errado, em termos gerais, pôr fim à vida humana, pode ser possuída por alguns animais não-humanos. Caso seja, então devemos assegurar àqueles animais não-humanos o mesmo direito à vida que garantimos aos seres humanos, ou considerar tão seriamente errado pôr um fim à vida de um ser humano com as mesmas características ou combinação de características. Da mesma forma, não podemos justificadamente dar mais

proteção à vida de um ser humano do que damos à vida de um animal não humano, se o ser humano estiver evidentemente abaixo do animal em qualquer escala possível de características relevantes. (SINGER, 2002b, pp. 276-7).

A crítica pode, contudo, avançar um pouco mais. É possível questionar se algum outro critério distintivo entre homem e animal pode ser elencado, para além daqueles em que as fronteiras já não se encontram tão nítidas como outrora, em especial a sensibilidade, e que de alguma forma permita uma forma mais elevada de respeito à vida humana, qualquer que seja o estado em que esta se encontre. A liberdade – no sentido kantiano de razão prática, oposta à Inteligência, a razão teórica – que permite ao homem emancipar-se da natureza e criar a cultura, é uma possibilidade a ser examinada. A liberdade escava um fosso que separaria definitivamente homens e animais. É através dela que, afinal, são estabelecidos os valores morais, os quais podem sopesar diferentemente os interesses que homens e animais têm. O próprio significado ético do sofrimento pode ser reavaliado, em termos que ultrapassem os critérios utilitaristas de avaliação. Significa isso dizer que, para além da indistinção com base na espécie, ou seja, mesmo rejeitando-se que linhas morais sejam traçadas somente com base na espécie, mesmo assim a especificidade humana pode remanescer – e podemos voltar, assim, a evocar a concepção do valor intrínseco. Com efeito, é apelando para a noção de valor intrínseco para a vida humana que boa parcela dos críticos de Singer tenta estabelecer suas objeções.

Neste ponto, porém, as dificuldades aumentam. Todo o “projeto ético” de Singer, conforme pudemos analisar neste trabalho, caminha na direção de estabelecer critérios para os quais a noção mesma de valor intrínseco para a vida humana é dispensável. Em seus escritos, a noção de valor intrínseco é analisada no contexto de discussões sobre, por exemplo, ética ambiental. Para ele, a linha de continuidade entre a espécie humana e as demais espécies animais não permite que se presuma valor intrínseco somente para a vida humana. Singer vincula a atribuição de um valor especial à vida humana às origens religiosas de nossa moralidade, recusando consistência filosófica a essa atribuição, tal como o faz com a noção de alma. Nos pressupostos e na linguagem da reflexão filosófica de Singer, não há sentido em se postular a noção do valor intrínseco, que está mais afeta à metafísica. Ele se limita a afirmar que a vida de uma pessoa possui um certo valor – jamais afirmando que teria um valor absoluto. O problema é que, se essa abordagem for levada às suas últimas consequências, existiria uma incomensurabilidade entre os pressupostos éticos de Singer e os conceitos que dão “conteúdo”,

por assim dizer, às críticas que os defensores da sacralidade da vida lhe endereçam⁷⁵. O caráter expositivo deste trabalho não permite avançar nesta discussão, que envereda por um caminho especulativo e, portanto, será mantida em aberto. O postulado de um valor transcendental para a vida humana é rejeitado por Singer, mas em função de seus pressupostos filosóficos, não como questão de mérito – cujo debate só seria possível na seara própria de seus detratores. A pertinência do debate, nesses termos, contudo, ultrapassa os limites deste trabalho.

Independentemente de uma consideração no âmbito mencionado, para Singer resta claro que a vida humana, “em si mesma considerada”, nada significa, se a pessoa não mais pode dela extrair qualquer benefício. Para que a vida do bombeiro Vincent era mantida, conforme ele próprio se perguntava? Caindo no risco de errar por dar uma resposta excessivamente simples, embora totalmente honesta, ousamos supor que a resposta possa ser, simplesmente, “para nada”. Se esta resposta é admitida, então poderia significar a suprema incongruência da ética da sacralidade da vida, a síntese da reivindicação de Singer pela superação dessa ética: com efeito, ela conduz ao paradoxo de que o mais ferrenho defensor da vida humana possa (coerentemente, no interior dessa ética) ser seu maior algoz. E, assim, imputar extremo sofrimento, em nome de um supremo valor.

⁷⁵ “The capacity to perceive the human beings who are close to us as endowed with transcendent value and meaning, regardless of their capacities or attributes at the time, is exactly what makes us moral beings in the first place.” (KRANTZ, 2002, p. 102)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como pretendemos mostrar neste trabalho, a ética da sacralidade da vida humana, que se estabeleceu a partir de um primado da vida humana, está profundamente impregnada nas concepções éticas que conformam a ética prática. Peter Singer é um filósofo que tenta, a partir do exame desta premissa, sugerir uma reconfiguração da ética prática, pondo em questão seus pressupostos, dentre os quais a noção de especismo. Vimos que especista é o quadro onde se move a ética da sacralidade da vida humana, pela demarcação de um território próprio e exclusivo, no qual a vida da espécie *Homo sapiens* é supervalorizada em detrimento das vidas das espécies de animais não-humanos, mesmo das espécies mais próximas, biológica e evolutivamente falando, como os primatas. Este território exclusivo permite que o universo das considerações morais se restrinja aos seres humanos, excluindo de consideração todos os outros animais, e possibilitando a edificação de uma autoimagem, na visão do autor, excessivamente carregada de importância⁷⁶, até o ponto de se tornar irrealista (diríamos nós, fantasiosa), encarcerando-se a si própria em uma masmorra tão elevada que perde o contato com o solo da vida real, da vida que vale a pena – ou não – ser vivida. O corolário dessa concepção é impedir que aqueles a quem decididamente a própria vida perdeu a razão de ser, perdeu o significado e, muito mais que algo que possa ser objeto de discussão teórica, perdeu a condição de beneficiar aquele que vive, possam dispor livremente de suas vidas. Nesse momento, a tarefa do filosofar encontra uma barreira, um desafio de outra ordem. A reflexão filosófica, sabemos, pressupõe o livre debate, a livre escolha dos pressupostos e fundamentos argumentativos, o choque de concepções que eventualmente se contrapõe. No plano teórico, é assim que teorias filosóficas se constituem e o debate prossegue. O impedimento há pouco referido, entretanto, se radica não apenas em um código de moralidade vigente, que constrange o indivíduo pela sua própria sanção moral interna⁷⁷, mas sim e especialmente por estar consignado em códigos jurídicos, normas legais que impõe de forma cogente tal e qual conduta. Assim, a crítica de Singer à moralidade ocidental “antropocêntrica” vê-se no desafio de criticar a lei, o direito positivo, e propugnar pela sua reformulação. Ele critica aquilo que considera um conflito manifesto entre

⁷⁶ “Gostamos de pensar em nós mesmos como os queridinhos do universo. Não gostamos de pensar em nós mesmos como uma espécie de animal. Mas a verdade é que não existe nenhum abismo intransponível entre nós e os outros animais. Em vez disso, o que existe é uma sobreposição. Os animais não-humanos mais intelectualmente sofisticados possuem uma vida mental e emocional que, em cada aspecto significativo, equivale ou supera a de alguns seres humanos profundamente prejudicados em termos intelectuais. Isso não é um julgamento de valor subjetivo que estou emitindo: é a declaração de um fato que pode ser testado e verificado quantas vezes for necessário. Só a arrogância humana pode impedir-nos de enxergá-lo.” (SINGER, 2002b, p. 275.)

⁷⁷ Como no caso hipotético de uma pessoa que não admite alternativa, senão suportar até o fim as dores e provações de uma doença incurável, jamais cogitando, por razões morais, de interrompê-las prematuramente.

a autonomia da vontade de uma pessoa e a tutela legal do Estado, vertida na lei ou nos códigos de ética médica, igualmente baseados em normas jurídicas sancionadas pelo Estado⁷⁸. Foi justamente uma decisão judicial da Suprema Corte inglesa⁷⁹ que Singer comemorou como inauguradora de uma nova época para a ética, em que o paradigma tradicional viu-se confrontado por um novo. Foi possível, então, tirar-se uma vida com base apenas na consideração dela mesma, seus aspectos imanentes, ao invés de abstrações sobre seu suposto valor imponderável. O debate filosófico, aqui, se depara com o desafio de barreiras legalmente constituídas. É nesse contexto que Singer propõe novos paradigmas para se pensar questões éticas fundamentais, ligadas ao modo como valoramos a vida humana, como pudemos desenvolver neste trabalho.

Para o autor, a assim chamada ética da sacralidade da vida humana é um modelo de pensamento já esgotado. A todo momento nos deparamos com questões para as quais esse modelo, apesar de continuar a ser demandado, não mais tem condições de oferecer respostas satisfatórias. Subjaz a ele uma forma de conceber a vida humana que hipostasia sua própria condição. O homem está colocado no “centro do universo ético”. Uma ruptura com esse modo de pensar é preconizada por Singer, procurando estabelecer uma base que leve em conta não mais a tradição de pensamento que outorga à nossa espécie a primazia sobre todas as demais, conferindo muito mais peso às especificidades humanas – como linguagem e racionalidade – mas, ao contrário, aquilo que temos em comum com os animais não-humanos, em especial, a sensibilidade, a capacidade de sentir, seja dor e sofrimento, seja prazer e alegria. A sensibilidade é um critério essencial a ser levado em conta. Não há justificativa para o sofrimento “pelo sofrimento”⁸⁰, não importa se o ser que sofre é um ser humano ou não. O critério de

⁷⁸ Seja o caso do médico que antecipa o fim da vida de um paciente em situação de morte iminente, em sofrimento intenso. À exceção de poucos países e locais, tal conduta é apenada como homicídio doloso. Em nosso ver, uma situação aberrante. Trata-se de arbítrio e autoritarismo do Estado, considerando os reiterados pedidos da pessoa, neste caso hipotético, para que fosse poupada do sofrimento com a morte – nenhum outro procedimento tendo sucesso. A legislação penal simplesmente não está preparada para lidar com essa situação, embora não incomum. Não há suficiente refinamento na lei para distinguir situações excepcionais daquelas que, no mais das vezes, constituem o ilícito penal.

⁷⁹ Reportamo-nos, novamente, ao caso Tony Bland.

⁸⁰ O que não significa dizer que causar sofrimento será sempre errado, do ponto de vista moral. Preservamos a sociedade retribuindo o sofrimento que criminosos causaram ou podem causar aos outros, privando-os de liberdade. Pais podem fazer os filhos sofrerem ao manda-los a cursar uma faculdade distante e com alto nível de exigência. Mas qual poderia ser o motivo para causarmos sofrimento a animais, especialmente um sofrimento que pode ser evitado? Uma pessoa cuja vida seja apenas intenso sofrimento e não pode tirá-la por suas próprias forças, e considerando a impossibilidade de meios de mitigar sua dor, deve continuar sofrendo até a superveniência da morte?

pertencimento à espécie é uma linha de demarcação arbitrária para determinação do universo de consideração moral.

Os sinais do esgotamento denunciado por Singer estariam evidentes nas muitas situações em que os critérios tradicionais da ética da sacralidade da vida humana já não dão conta de resolver as questões éticas. Na verdade, ele pensa que sequer o reposicionamento do lugar do homem na natureza – o fato de sermos uma espécie animal cujos ancestrais são comuns aos demais primatas – ainda não foi totalmente assimilado. A concepção de que a vida humana tem valor incondicionado remonta ao pensamento cristão, profundamente entranhado na cultura ocidental – concepção essa que permanece, mesmo após o declínio da influência religiosa. Mesmo que não admitamos a crença em uma origem divina para o homem ou a posse, por este, de uma alma imortal, ainda mantemos uma espécie de “versão secularizada” para essas noções, expressas na reverência pela vida humana, cujo valor é absolutizado. Tal absolutização, contudo, complexifica questões que, de outro modo, resolver-se-iam de forma mais natural. A grande dificuldade atual de se lidar com a morte é um bom exemplo.

A tentativa de se dar nova definição à morte, levada a cabo nos anos 60/70, em resposta às novas tecnologias que possibilitavam a sobrevivência de pacientes que outrora pereceriam, redundou em problemas que a concepção antiga resolvia mais satisfatoriamente. Considerar como mortas as pessoas com morte cerebral punha à disposição órgãos que, de outra forma, poderiam tornar-se inaproveitáveis para doação. Mantinha, entretanto, a necessidade de uma definição precisa, em termos conceituais, ao tempo em que subordinava o critério de morte a uma escolha, uma decisão. Para todos os casos realmente dilemáticos, a decisão a ser tomada não depende do modo de definição da morte – como nos casos de pacientes em estado vegetativo permanente.

As características eticamente relevantes dos seres humanos, segundo Singer, não devem depender de abstrações. Não é decisivo considerar-se uma pessoa morta para que seus órgãos possam ser retirados. O importante é o quanto essa pessoa mantém de sua personalidade, de sua individualidade, o quanto pode reagir ao mundo, interagir com ele e com as demais pessoas, o quanto ainda é capaz de vivenciar experiências agradáveis. Se a vida não mais beneficia a pessoa, de nenhuma forma, e de maneira irreversível, não faz mais diferença considerá-la viva ou morta.

Questionar a sacralidade da vida humana implica relativizar a importância dada ao ato de tirá-la. Na longa história humana, o suicídio muitas vezes foi tomado como natural,

necessário e até mesmo louvável. A eutanásia, o ato de ajudar nessa morte desejada mas nem sempre acessível, igualmente era bem vista⁸¹. Para Singer, um retorno a essa visão mais “naturalista” e menos carregada de apriorismos seria bem-vinda. O controle sobre a própria vida, as decisões sobre o tipo de vida que se deseja e o que é possível viver, devem pertencer à própria pessoa, o quanto for possível, e somente nessa impossibilidade passarem aos familiares. Questionamentos sobre a qualidade da vida que se vive e do quanto essa vida “vale a pena” são naturais e podem não apenas ser tolerados, mas incentivados.

⁸¹ Segundo Ian Dowbiggin, a prática era usual na Grécia e Roma antigas, “porque fundamentalmente não conflitava com as crenças morais da época”. Para este autor, era usual os médicos abandonarem os pacientes, quando percebiam que a morte era inevitável. (DOWBIGGIN, 2007, p. 08).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVES, Rubem. **Na morada das palavras**. Campinas: Papyrus, 2003.

AQUINO, São Tomás de. **Summa Theologica** 2, 2, Q64, art.1, 1989. Obra obtida em: <https://sumateologica.files.wordpress.com/2017/04/suma-teolc3b3gica.pdf>. Acesso em: 20 ago. 2017.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Trad. Mario da Gama Ruy. 4ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

BEAUCHAMP, Tom L.; FREY, Raymond Gillespie. **The Oxford handbook of animal ethics**. Oxford University Press, 2011.

BEKOFF, Marc. **The Emotional Lives of Animals: A Leading Scientist Explores Animal Joy, Sorrow, and Empathy - and Why They Matter**. Novato, California New World Library, 2007.

BELKIN, Gary S. **Death before dying. History, Medicine, and Brain Death**. New York: Oxford University Press, 2014.

BERNAT, JL; CULVER, CM; GERT, B. **On the definition and criterion of death**. Ann Intern Med. 1981 Mar;94(3):389-94.

BENTHAM, Jeremy. **Uma Introdução aos Princípios da Moral e da Legislação**. Tradução de Luiz João Baraúna. 2ª Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores).

BOTTON, Alain de. **Religião para ateus**. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2011.

CHANGEUX, Jean Pierre (org.). **Fundamentos naturais da ética**. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

_____. Jean Pierre (org.). **Uma ética para quantos**. Bauru, SP: EDUSC, 1999.

_____. & Connes, Alain. **Matéria e pensamento**. São Paulo: EDUSP, 1996.

COIMBRA, Celso Galli. **Morte encefálica: um diagnóstico agonizante**. Artigo de ago/1998 da Revista de Neurociência da UNIFESP. Disponível em <https://biodireitomedicina.wordpress.com/2009/01/04/morte-encefalica-um-diagnostico-agonizante-artigo-de-0898-da-revista-de-neurociencia-da-unifesp/>. Acesso em 20/08/2017.

DESCARTES, R. **Discurso do método**. Trad. Elza M. Marcelina. 2ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

DIAMOND, Jared; CAVALCANTI, Cristina. **O terceiro chimpanzé: a evolução e o futuro do ser humano**. Rio de Janeiro: Editora Record, 2011.

_____. Jared. **O mundo até ontem. O que podemos aprender com as sociedades tradicionais?** Trad. Maria Lúcia de Oliveira. Rio de Janeiro: Editora Record, 2014.

DOWBIGGIN, Ian. **A Concise History of Euthanasia: Life, Death, God, and Medicine.** Rowman & Littlefield Publishers, Inc, 2007.

DWORKIN, Ronald. **Life's dominion. An argument about abortion, euthanasia, and individual freedom.** New York: Vintage Books, 1994.

FELIPE, Sônia T. **Ética e experimentação animal. Fundamentos abolicionistas.** Florianópolis: Ed. Da UFSC, 2014.

_____. Sônia T. **Por uma questão de princípios.** Florianópolis: Fundação Boiteux, 2003.

FERRER, Jorge José & ÁLVAREZ, Juan Carlos. **Para fundamentar a Bioética.** Edições Loyola, São Paulo, 2005.

FERRY, Luc. **A nova ordem ecológica: a árvore, o animal e o homem.** Rio de Janeiro: DIFEL, 2009.

_____. & JERPHAGNON, Lucien. **A tentação do cristianismo: de seita a civilização.** Rio de Janeiro: Objetiva, 2011.

FRANCIONE, Gary. **Animals Property & The Law.** Temple University Press, 1995.

HARE, R. M. **Ética: problemas e propostas.** São Paulo, Editora UNESP, 2003.

HARE, R. M. **A linguagem da moral.** São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HARRIS, Sam. **A paisagem moral: como a ciência pode determinar os valores humanos.** São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

HARMAN, Gilbert. **The Nature of Morality. An introduction to Ethics.** New York: Oxford University Press, 1977.

JAMA – Journal of the American Medical Association. **A definition of irreversible coma.** Report of the Ad Hoc Committee of the Harvard Medical School to Examine the Definition of Brain Death. JAMA. 1968 Aug 5;205(6):337-40.

KAY, Prüfer. (Max Planck Institute for Evolutionary Anthropology, D-04103 Leipzig, Germany). **The bonobo genome compared with the chimpanzee and human genomes.** Nature nr. 486, pp. 527–531 (28 June 2012). Disponível em <https://www.nature.com/nature/journal/v486/n7404/full/nature11128.html>. Acesso em 10/08/2017.

KANT, I. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes.** Lisboa: Edições 70, 2005.

_____. **Metafísica dos Costumes.** Bauru, SP: EDIPRO, 2003. (Série Clássicos Edipro).

KRANTZ, Susan Lufkin. **Refuting Peter Singer's ethical theory: the importance of human dignity.** Westport, CT: Praeger Publishers, 2002.

KÜBLER-ROSS, Elisabeth. **Sobre a morte e o morrer.** São Paulo: Martins Fontes, 2017

KUHLSE, Helga; SINGER, Peter. **Should the baby live? The problem of handicapped infants (studies in bioethics)**. Oxford: Oxford University Press, 1985.

KUHN, Thomas S. **A Estrutura das Revoluções Científicas**. Trad. Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. 9ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2003.

_____. **A Revolução Copernicana: a astronomia planetária no desenvolvimento do pensamento ocidental**. Lisboa: Edições 70, 1980.

LA SANTA SEDE. **Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé**. Disponível em: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19870222_respect-for-human-life_po.html>. Acesso em 25 mar. 2017.

LEWIN, Roger; FOLEY, Robert. A. **Principles of Human Evolution**. Blackwell, 2004. 2nd Edition.

LIEBERMAN, Daniel E. **A história do corpo humano: evolução, saúde e doença**. Rio de Janeiro: Zahar, 2015.

LOCKE, John. **Ensaio acerca do entendimento humano**. Trad. Anoar Aiex. São Paulo: Nova Cultural, 1997.

MILL, John Stuart. **Autobiography and Other Writings**. Ed. Jack Stillinger. Boston: Houghton Mifflin, 1969.

_____. **Utilitarismo**. Trad. Alexandre Braga Massella. São Paulo: Iluminuras, 2000.

GIACOMINI, Mita. **A change of heart and a change of mind? Technology and the redefinition of death in 1968**. *Soc Sci Med*, 44:1465-148. 1997

MALHERBE J. F. **Hacia una Etica de la Medicina**. Bogotá, 1993

MOORE, G. E. **Principia Ethica**. São Paulo: Ícone, 1998.

MORIN, Edgar. **O homem e a morte**. Trad. Cleone Augusto Rodrigues. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

RACHELS, James. **Introducción a la filosofía moral**. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.

_____. **The end of life. Euthanasia and Morality**. Oxford University Press, 1986.

RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. Trad. Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

SINGER, Peter. **Ética prática**. Trad. Jefferson Luiz Camargo. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002a.

_____. **Ethics and Intuitions**. *The Journal of Ethics*, 9, 2005, p. 331–352. Disponível em: <http://www.utilitarian.net/singer/by/200510--.pdf>. Acesso em 01/03/2016

_____. **How are we to live. Ethics in age of self-interest.** New York, Prometheus Books, 1995.

_____. **Libertação Animal.** Trad. Marly Winckler. São Paulo: Lugano Editora, 2003.

_____. **Rethinking life and death. The collapse of our tradicional Ethics.** New York: Saint Martin's Press, 1996.

_____. **The expanding circle.** Oxford: Clarendon Press, 1981.

_____. **Vida Ética.** São Paulo: Ediouro, 2002b.

SINGER, P. & KUHSE, H. **What Is Bioethics? A Historical Introduction.** In: _____ & _____. (Eds.). *A Companion to Bioethics.* 2nd.ed. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.

SMITH, Wesley J. **Culture of Death: The Assault on Medical Ethics in America.** San Francisco, California: Encounter Books, 2000.

_____. Forced exit. **Euthanasia, Assisted suicide, and the new duty to die.** New York, Encounter Books, 1997.

STEVENS, Tina. **Bioethics in America, Origins and Cultural Politics,** 2000, p. 61. In KIND, Luciana. *Intermitências da morte: redefinições do ser humano na difusão da morte cerebral como fato médico.* *Sci. stud.*, 2011, vol. 9, nr. 1, p. 71-104. ISSN 1678-3166.

TUDGE, Colin. **O elo: a incrível descoberta do ancestral mais antigo do ser humano.** Rio de Janeiro: Agir, 2010.

VALVA, Fabrízio D' Ayala; DINIZ FILHO, José Alexandre Felizola. **A trajetória humana.** 2003. Disponível em [https://repositorio.bc.ufg.br/bitstream/ri/11654/5/Artigo - Fabrízio D' Ayala Valva - 2003.pdf](https://repositorio.bc.ufg.br/bitstream/ri/11654/5/Artigo%20-%20Fabrízio%20D%27Ayala%20Valva%20-%202003.pdf). Acesso em 30/07/2017.

WAAL, Frans De. **Eu, primata: por que somos como somos.** Trad. Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

WHITE, James E. **Contemporary Moral Problems.** 7th ed. Wadsworth/Thomson Learning. Belmont, CA. 2003.

WILSON, Edward O. **Consiliência: a unidade do conhecimento.** São Paulo: Editora Campus, 1999.

_____. **Da natureza humana.** Lisboa: T. A. Queiroz, 1981.

WOOD, B.; COLLARD, M. **The human genus.** *Science*, v. 284, p. 65 –71, 1999. Disponível em <http://science.sciencemag.org/content/284/5411/65.full>, acesso em 30/08/2017.

YOUNGNER, Stuart; ARNOLD, Robert; SCHAPIRO, Renie. **The definition of death. Contemporary controversies.** Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1999.

