

EUTANÁSIA

Quando um agente pratica a eutanásia, dá origem *intencionalmente* à morte de um indivíduo porque julga que isso beneficiará este último ou, pelo menos, que não o prejudicará. Quem pratica a eutanásia pretende abreviar uma vida com uma qualidade expectável muito negativa, como a de um doente terminal em sofrimento intenso, ou uma vida sem qualquer qualidade expectável, positiva ou negativa, como a de um paciente irreversivelmente inconsciente.

Para discutir a moralidade desta prática, importa distinguir vários tipos de eutanásia. Uma das duas distinções centrais é a que se estabelece entre a eutanásia activa e a eutanásia passiva, mas a forma de a traçar admite alguma variação. Afirma-se frequentemente que, enquanto na eutanásia activa se dá origem à morte *fazendo* algo (e.g., administrando uma injeção letal), na eutanásia passiva simplesmente *permite-se* que a morte ocorra quando seria possível evitá-la (e.g., não ligando o paciente ao ventilador, quando fazê-lo permitiria prolongar a sua vida). Se traçarmos a distinção deste modo, note-se, teremos de dizer que desligar um sistema de suporte à vida constitui um caso de eutanásia activa. Quem declara aceitar apenas a eutanásia passiva, mas pensa que desligar um sistema desse tipo é permissível, terá conseqüentemente de conceber a distinção de outro modo. Dirá, talvez, que na eutanásia activa a causa primária da morte é uma acção humana, como administrar uma injeção, enquanto na eutanásia passiva a causa primária da morte é, por exemplo, uma doença. Assim, desligar um ventilador, tal como não o ligar, será eutanásia passiva.

A segunda distinção crucial é a que se estabelece entre três tipos de eutanásia: a voluntária, a não-voluntária e a involuntária. A eutanásia voluntária é a que se pratica a pedido do paciente. Na eutanásia não-voluntária, o paciente (e.g., um animal, um recém-nascido ou um adulto em coma irreversível) não tem capacidade para decidir se quer ou não continuar a viver. A eutanásia involuntária é praticada em alguém que tem essa capacidade, mas que não consentiu a sua morte, seja por não lhe terem pedido esse consentimento, seja por o ter negado explicitamente. É compreensível que este último tipo de eutanásia não tenha atraído defensores. Na verdade, a maior parte do debate filosófico sobre a questão tem incidido na eutanásia voluntária, e é apenas esta que o termo «eutanásia», usado sem qualificação, referirá daqui em diante.

Um argumento a favor da eutanásia activa, avançado por autores como James Rachels (1975) e Michael Tooley (1980), pressupõe que a eutanásia passiva é

permissível. Quem propõe o argumento procura mostrar depois que não há qualquer diferença eticamente relevante entre estes dois tipos de eutanásia, pelo que também a eutanásia activa é permissível. Segundo os defensores do argumento, a diferença entre matar e deixar morrer — ou, em termos mais gerais, a diferença entre fazer um mal e permitir que um mal ocorra — é *em si* destituída de importância moral. Parece que matar é pior do que deixar morrer apenas porque há uma correlação significativa entre o factor fazer/permitir e alguns factores que são (ou talvez sejam) eticamente relevantes, como o motivo do agente ou o impacto no bem-estar social: de um modo geral, quem mata tem piores motivos do que quem deixa morrer; também de um modo geral, matar gera uma maior insegurança social do que deixar morrer. Porém, se considerarmos um par de casos hipotéticos que difiram entre si apenas em virtude de num deles o agente matar alguém e de no outro o agente deixar morrer alguém, veremos que não há qualquer diferença moral entre ambos, de onde se infere que o factor fazer/permitir é intrinsecamente irrelevante. O par contrastante de casos que Rachels propõe é o seguinte: (I) Miguel quer herdar a fortuna do seu jovem primo, pelo que o afoga enquanto ele toma banho, fazendo tudo parecer um acidente; (II) Miguel quer herdar a fortuna do primo e, quando entra na casa de banho para o afogar, constata que ele está a afogar-se acidentalmente, pelo que fica a vê-lo morrer, estando disposto a submergir a sua cabeça se isso for necessário para garantir a sua morte.

Este tipo de defesa da eutanásia é criticável em pelo menos dois aspectos. Em primeiro lugar, baseia-se numa estratégia controversa, embora bastante comum na ética filosófica, que Shelly Kagan (1988) designou por «estratégia do contraste». Criticando-a, Kagan defende que não há razões para aceitar o princípio de que, se a variação de um dado factor *não* produz qualquer assimetria moral num certo par contrastante, então *nunca* produz tal assimetria. Assim, mesmo que nos casos (I) e (II) não haja uma diferença moral entre fazer e permitir o mal, daí não se segue que o factor fazer/permitir seja *sempre* irrelevante — e, portanto, a apreciação intuitiva de casos como esses não nos permite inferir que a eutanásia passiva está na mesma categoria moral que a eutanásia activa. Na verdade, a relevância ética da distinção entre matar e deixar morrer continua a gerar um intenso debate filosófico (veja-se a antologia de Steinbock e Norcross (1994) sobre o assunto).

Em segundo lugar, os argumentos de Rachels e de Tooley limitam-se a pressupor que a eutanásia passiva é aceitável, mas os críticos da eutanásia, mesmo que admitam a irrelevância do factor fazer/permitir, podem rejeitar esse pressuposto e considerar errado eutanasiar tanto activa como passivamente. Importa

observar agora que até esses críticos resolutos entendem que nem sempre é errado provocar ou permitir a morte de uma pessoa para seu benefício — o que não se pode fazer é provocá-la ou permiti-la *intencionalmente*. Muitos críticos da eutanásia (e.g. Greg Beabout (1989)) defendem que é aceitável injectar morfina a pacientes terminais em sofrimento intenso, embora se saiba que essa substância acabará por provocar a sua morte. Também sustentam que é aceitável não submeter pacientes terminais a tratamentos muito incómodos, ainda que isso seja permitir que a sua morte ocorra, já que esses tratamentos prolongariam um pouco a sua vida.

Juízos como estes baseiam-se na chamada «doutrina do duplo efeito», que nos diz em que circunstâncias é permissível dar origem (activa ou passivamente) a um mau efeito, de modo a obter um bom efeito. Segundo esta doutrina, é permissível fazer tal coisa somente se: (1) O mau efeito não é *pretendido* (i.e., provocado ou permitido intencionalmente) nem como fim, nem como meio para o bom efeito; e (2) O mau efeito é proporcional ao bom. Deste modo, diz-nos o crítico da eutanásia, injectar morfina com a intenção de matar o paciente é errado, mas nem sempre é errado injectar morfina quando se pretende apenas aliviar o sofrimento do paciente, pois nesse caso a sua morte será um mero efeito colateral daquilo que efectivamente se pretende — e não estaremos, em rigor, perante um caso de eutanásia. Do mesmo modo, será permissível poupar um doente terminal a certos tratamentos se a intenção for poupá-lo a sofrimento adicional, e não antecipar a sua morte (veja-se a antologia de Woodward (2001) sobre a doutrina).

Ao defender a sua posição com a doutrina do duplo efeito, no entanto, o crítico da eutanásia fica sujeito a uma grande dificuldade. Ele pensa que a vida humana, seja qual for a sua qualidade, é de tal modo sagrada ou valiosa que é errado pôr-lhe fim intencionalmente, de modo a evitar o sofrimento. Mas, nesse caso, como poderá acreditar, para referir um dos casos indicados, que o acto de injectar morfina ao paciente para lhe aliviar a dor, e não para o matar, satisfaz a condição (2) da doutrina? Atribuído à vida humana esse valor incondicional, parece difícil que o «mero» alívio da dor (o bom efeito) seja proporcional à morte do paciente (o mau efeito). Torna-se difícil perceber, então, como pode o crítico da eutanásia conciliar a sua posição sobre esta prática com a aprovação de opções como poupar doentes terminais a tratamentos muito incómodos e administrar-lhes doses perigosas de morfina.

Em qualquer perspectiva ética minimamente plausível, reconhece-se que, pelo menos de um modo geral, é errado matar pessoas inocentes. Podemos tentar identificar as razões pelas quais geralmente é errado matar pessoas inocentes e

determinar depois se essas razões nos levam a condenar a eutanásia. Adoptando uma estratégia deste tipo, alguns autores, como Peter Singer (1993), concluem que a eutanásia é permissível. Admitamos que matar uma pessoa geralmente é errado porque matá-la (1) viola o seu direito moral à vida; (2) desrespeita a sua autonomia; (3) frustra a sua preferência de continuar a viver; (4) priva-a de um futuro valioso. Ora, alega o defensor da eutanásia, não se pode dizer que o acto de eutanasiar constitua uma violação do direito moral à vida do paciente, já que ele consente a sua morte. Além disso, se a autonomia e a satisfação de preferências são eticamente importantes, devemos aprovar a eutanásia, pois esta traduz um respeito pela autonomia do paciente e satisfaz as suas preferências. Por fim, quando se pratica a eutanásia não se está a privar alguém de um futuro valioso — na verdade, tudo o que resta ao paciente, se a sua vida prosseguir, é um futuro com uma qualidade muito negativa. Deste modo, as razões que geralmente tornam errado matar pessoas inocentes levam-nos a aprovar a eutanásia.

Os críticos da eutanásia discordam deste veredicto. David Oderberg (2000), por exemplo, defende que o direito moral à vida é inalienável e alega que a autonomia, correctamente compreendida, está sempre sujeita ao bem humano. Dado que a vida humana é o bem fundamental, em virtude de ser a fonte de toda a dignidade e bem-estar humanos, acrescenta Oderberg, não se pode exercer a autonomia escolhendo a morte. O crítico da eutanásia pode também sustentar que só as preferências ideais — aquelas que um indivíduo *teria* se compreendesse bem a sua situação — devem ser satisfeitas e que nenhuma pessoa terá a preferência ideal de morrer. Por fim, poderá sublinhar que o facto de uma pessoa ter um futuro valioso, ainda que possa ser uma condição suficiente para que seja errado matá-la, não é uma condição necessária para esse mesmo efeito: se fosse, a eutanásia *involuntária* seria permissível.

Alguns críticos da eutanásia podem conceder que, se considerarmos isoladamente certos casos particulares, eutanasiar afigura-se permissível. No entanto, acrescentam, seria profundamente errado *legalizar* a eutanásia, já que a sua legalização colocar-nos-ia num declive escorregadio: inevitavelmente, acabaríamos por «derrapar» para a eutanásia involuntária e, a seu tempo, até para a eliminação de todos os indivíduos considerados socialmente indesejáveis. Para sustentar esta hipótese empírica, os críticos da eutanásia invocam o chamado «programa de eutanásia» nazi e as atrocidades que se lhe seguiram. Em resposta, os defensores da eutanásia sustentam que, em rigor, os nazis nunca desenvolveram qualquer programa de eutanásia, já que nunca procuraram matar para benefício do

próprio indivíduo (veja-se Singer (1996)). Além disso, acrescentam, a experiência holandesa com a legalização da eutanásia não indicia minimamente que a aceitação desta prática envolva um risco significativo e incontrolável de derrapagem para a imoralidade. Se a eutanásia não estiver legalizada e devidamente regulamentada serão, aliás, de esperar maiores abusos.

J. David Velleman (2002) exprime uma preocupação diferente com as consequências da legalização da eutanásia. Suponha-se que se reconhece um direito institucional a morrer. Nessa situação, um paciente terminalmente doente poderá sentir que vale a pena continuar a viver, mas, como lhe foi colocada a opção de morrer, vê-se compelido a justificar perante os outros a sua escolha. Se aqueles que o rodeiam entenderem que essa escolha é injustificável, o que não será invulgar numa cultura muito hostil à dependência e à passividade, a sua recusa da eutanásia levará os seus amigos e familiares a não o verem já como pessoa racional, o que o privará daquilo que ainda faz a sua vida ter sentido: um relacionamento significativo com os outros. Deste modo, o simples facto de dispor da opção de morrer pode prejudicar seriamente os interesses de um paciente. Instituir o direito a morrer na nossa cultura, sugere Velleman, seria como estabelecer o direito ao duelo numa cultura obcecada com a honra pessoal.

Um problema metafísico com grande relevância para esta questão ética é o da identidade pessoal. A maior parte dos filósofos aceita uma «perspectiva psicológica» como resposta a este problema: um indivíduo / num certo momento é o mesmo indivíduo que /' num momento posterior somente se há continuidade psicológica entre / e /'. Uma perspectiva deste tipo implica que, se um dia ficarmos irreversivelmente inconscientes, teremos deixado de existir logo nesse momento, mesmo que o nosso corpo continue vivo durante mais alguns anos ou mesmo décadas. Se isto for verdade, matar um paciente irreversivelmente inconsciente, praticando eutanásia não-voluntária, afigura-se permissível, já que nesse caso não se estará a matar *alguém*: estar-se-á apenas a matar um corpo que no passado foi de alguém que já deixou de existir (para uma abordagem à ética de matar baseada em grande medida num investigação da identidade pessoal, veja-se McMahan (2002)).

Pedro Galvão

→ Autonomia; Bioética; Utilitarismo.

Bibliografia

- Beabout, G. (1989), "Morphine Use for Terminal Cancer Patients: An Application of the Principle of Double Effect", in Woodward (2001), pp.298-311.
- Kagan, S. (1988), "The Additive Fallacy", in J. M. Fischer e M. Ravizza, *Ethics: Problems & Principles*, Harcourt Brace Jovanovich, Fort Worth, (1992), pp.252-261.
- McMahan, J., *The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life*, Oxford University Press, Oxford (2002).
- Oderberg, D., *Applied Ethics*, Blackwell, Malden (2000).
- Rachels (1975), "Active and Passive Euthanasia", in Steinbock e Norcross (1994), pp.112-119.
- Singer, P. (1993), *Ética Prática*, Gradiva, Lisboa (2000).
- Singer, P. (1996), "Euthanasia: Emerging from Hitler's Shadow", in *Writings on an Ethical Life*, Harper Perennial, Nova Iorque, pp.201-208.
- Steinbock, A.; Norcross, B. (org.), *Killing and Letting Die*, 2ª ed., Fordham University Press, Nova Iorque (1994).
- Tooley (1980), "An Irrelevant Consideration: Killing Versus Letting Die", in Steinbock e Norcross (1994), pp.103-111.
- Velleman, J.D. (2002), "Against the Right to Die", in H. LaFollette, *Ethics in Practice*, 2ª ed., Blackwell, Malden, (2002), pp.32-39.
- Woodward, P.A. (org.), *The Doctrine of Double Effect*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (2001).