



UNIVERSIDADE DE CABO VERDE
FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS, HUMANAS E ARTES
MESTRADO EM ÉTICA E FILOSOFIA POLÍTICA

**A DIGNIDADE HUMANA, A AUTONOMIA
E A EUTANÁSIA À LUZ DA MORAL KANTIANA**

ANTÓNIO DE JESUS MOREIRA CARVALHO

Praia,
Novembro de 2017

ANTÓNIO DE JESUS MOREIRA CARVALHO

**A DIGNIDADE HUMANA, A AUTONOMIA
E A EUTANÁSIA À LUZ DA MORAL KANTIANA**

Dissertação de Mestrado em Ética e
Filosofia Política, apresentada à Faculdade
de Ciências Sociais, Humanas e Artes da
Universidade de Cabo Verde, sob a
orientação da Professora Doutora Irene
Cruz

Praia,
Novembro de 2017

Universidade de Cabo Verde
Faculdade de Ciências Sociais, Humanas e Artes
Mestrado em Ética e Filosofia Política

Trabalho científico:
A Dignidade Humana, a Autonomia
e a Eutanásia à luz da Moral kantiana

Elaborado por:
António de Jesus Moreira Carvalho

Orientadora:
Professora Doutora Irene Cruz

Banca examinadora:

Praia, aos _____ de _____ de 2017

Dedicatória

Dedico esta Dissertação a todos os meus familiares e amigos pelo afeto e apoio que me deram durante este percurso acadêmico.

Agradecimentos

Agradeço a todos aqueles que de alguma forma contribuíram para o resultado final desta dissertação, não sendo possível enumerar a todos, gostaria de expressar a minha gratidão à orientadora Doutora Irene Cruz, pela competência, pela sábia orientação e por ter-se mostrado atenta às minhas falhas, apontando sempre direções mais pertinentes e seguras. Também sou grato a ela por ter, gentilmente, aceite orientar esta pesquisa, apesar do seu tempo escasso.

Ao professor Doutor Carlos Bellino Sacadura, pelos esclarecimentos pertinentes sobre a ética kantiana e pela amizade;

Ao amigo e colega, Professor José Manuel Pereira, pela honrosa leitura do meu trabalho e pelas excelentes observações e recomendações com vista à sua melhoria;

Ao bibliotecário da Universidade de Santiago, Silvano da Moura, pelo apoio bibliográfico e pela atenção dispensada;

Agradeço também ao professor Doutor João Paulo Madeira, que me acolheu, na função de co-orientador e que generosamente compartilhou comigo a sua profunda experiência de investigação científica para que eu pudesse vencer as dificuldades teóricas.

À minha família por me ter dado tudo o que precisei para crescer e me desenvolver;

A todos os meus professores e colegas do Curso de Mestrado em Ética e Filosofia Política, que me possibilitaram grandes trocas de experiências e aprendizados que ficaram inscritos em mim e que estão presentes neste estudo.

«Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como um fim e nunca como um mero meio.»

Kant

Resumo

O principal objetivo deste estudo é analisar os contributos que a ética do filósofo alemão Immanuel Kant poderá trazer na resolução do problema da eutanásia. O que permite, não apenas saber se Kant seria a favor ou contra a eutanásia, mas, acima de tudo, uma análise aos argumentos kantianos que poderão ser confrontados com os avanços tecnológicos e as diferentes convicções morais hoje existentes sobre o mesmo assunto, trazendo assim subsídios para um debate mais profícuo no que respeita à ética aplicada à eutanásia na contemporaneidade. Neste contexto, procuramos estabelecer um diálogo entre a ética kantiana e a eutanásia, enfatizando as possibilidades e os limites das suas relações. Cumpre-nos assinalar que esperamos que este trabalho proporcione mais uma fonte de conhecimento, para instigar a reflexão acerca da bioética na nossa sociedade.

Palavras-chave: Imperativo categórico, eutanásia, dignidade humana e autonomia.

Abstract

The main objective of this study is to analyze the contributions that the ethics of the German philosopher Immanuel Kant can bring in solving the problem of euthanasia. This allows, not only to know if Kant would be for or against euthanasia, but, above all, an analysis of the Kantian arguments that can be confronted with the technological advances and the different moral convictions existing on the same subject, thus bringing insights for a more fruitful debate regarding the ethics applied to euthanasia in the contemporary world. In this context, we seek to establish a dialogue between Kantian ethics and euthanasia, emphasizing the possibilities and limits of their relations. It should be noted that we hope this work will provide one more source of knowledge to instigate reflection on bioethics in our society.

Keywords: Categorical imperative, euthanasia, human dignity and autonomy.

Índice

Introdução	9
CAPÍTULO I.....	15
A LEI MORAL COMO IMPERATIVO CATEGÓRICO.....	15
1.1. A Obrigação Moral e a Boa Vontade.....	15
1.2. O Imperativo Categórico	23
1.3. Felicidade, Autonomia e Liberdade	39
CAPÍTULO II.....	48
A EUTANÁSIA E A DIGNIDADE HUMANA NO FIM DA VIDA	48
2.1. Tipos de eutanásia.....	51
2.2. Matar e Deixar Morrer	56
2.3. A dignidade humana no processo de morrer	62
CAPÍTULO III.....	71
A EUTANÁSIA E A MORAL KANTIANA	71
3.1. Da concepção cristã da eutanásia e seus críticos	71
3.2. A eutanásia face ao crivo do Imperativo Categórico	80
3.3. A tensão entre o Imperativo Categórico de Kant e o Princípio da Utilidade de Stuart Mill face à eutanásia.....	88
Considerações Finais	96
Referências Bibliográficas.....	100

Introdução

O trabalho de investigação que ora se apresenta consiste numa dissertação de Mestrado no domínio da Ética e Filosofia Política e inscreve-se no tema “**A Dignidade Humana, a Autonomia e a Eutanásia à luz da Moral kantiana**”, tendo como objetivo geral, analisar os contributos que a moral kantiana poderá trazer no domínio da eutanásia. Para o efeito, procederemos, num primeiro momento, a uma análise dos conceitos fundamentais da ética kantiana e, posteriormente, a uma reflexão sobre questões relacionadas com a moralidade da eutanásia, que é, não raras vezes, tratada como um caso particular de suicídio. Assim, pretendemos analisar a ação moral em Kant; identificar os diferentes tipos de eutanásia bem como as representações sócio-morais dos seus atores e/ou sujeitos intervenientes e confrontar os argumentos das éticas utilitaristas (Stuart Mill) e deontológicas (Kant) no que respeita à eutanásia.

O problema fundamental que motivou a realização deste trabalho de investigação, parte das seguintes inquietações: é possível estabelecer um diálogo entre a dignidade humana, a autonomia e a eutanásia à luz da moral kantiana? Qual é o sentido da vida para o homem quando este se encontra portador de um cancro maligno e com dores insuportáveis? Um doente incurável tem autonomia para decidir sobre o seu destino? A filosofia moral kantiana ajuda-nos a compreender a razoabilidade da prática da eutanásia? Seria moralmente aceitável que o médico ajudasse António a falecer, administrando-lhe uma injeção letal para que ele pudesse ter uma morte serena e indolor? Existem momentos em que temos que recorrer à eutanásia para fazer valer os nossos direitos e, conseqüentemente, o respeito pela nossa dignidade e humanidade?

Estas questões são, acima de tudo, incómodas para a sociedade e trazem impactos do ponto de vista religioso e social. São inquietações que desafiam a filosofia e a fé em Deus. Apesar de tudo, tornam a ocasião favorável para uma proveitosa reflexão e uma incessante busca de soluções.

Os conceitos de *dever e boa vontade* exercem uma função essencial na teoria moral kantiana: “Dever é a necessidade de uma acção por respeito à lei. [...]. A vontade é a faculdade de escolher só aquilo que a razão, independentemente da inclinação, reconhece como praticamente necessário, quer dizer como bom. [...]” (Kant, 1995:31).

Portanto, a condição para o ser humano agir moralmente é estar livre de quaisquer motivações sensíveis. Kant demonstra, através do exemplo do filantropo, que uma ação tem valor moral quando é praticada por dever, independentemente das nossas inclinações:

Admitindo pois que o ânimo desse filantropo estivesse velado pelo desgosto pessoal que apaga toda a compaixão pela sorte alheia, e que ele continuasse a ter a possibilidade de fazer bem aos desgraçados, mas que a desgraça alheia o não tocava porque estava bastante ocupado com a sua própria; se agora, que nenhuma inclinação o estimula já, ele se arrancasse a esta mortal insensibilidade e praticasse a acção sem qualquer inclinação, simplesmente por dever, só então é que ela teria o seu autêntico valor moral. (Kant, 1995:28-29)

Apesar de Kant ser o nosso pano de fundo, não vamos somente explorar a leitura kantiana, sob pena de não compreendermos a verdadeira essência do problema. Existe a necessidade de avançar para a perspectiva religiosa, principalmente o catolicismo que, muitas vezes, influencia a nossa forma de ver a vida, o sofrimento e a morte.

A Igreja Católica ensina-nos que a eutanásia é um atropelo às leis de Deus e da natureza, um atentado à moralidade e à sacralidade da vida. “A vida é dom de Deus e o homem foi feito à imagem do criador” (Frydman, 1999:86). É por isso que “os homens de fé consideram a morte dada a outrem, e mesmo com o desejo de bem fazer, como um pecado contra a criação” (Israel, 1994:106). Assim, segundo a tradição ética católica, não existe justificação plausível para o pedido de eutanásia.

O trabalho será estruturado em três capítulos. O primeiro - **A Lei Moral e o Imperativo Categórico** - refere-se às linhas mestras da ética kantiana, a sua pertinência e atualidade.

É de extrema importância compreender que o filósofo prussiano afirma que devemos agir de forma que a nossa vontade possa tornar-se universal. Além disso, neste capítulo mostrar-se-á que o imperativo categórico é uma das principais ideias para se conceber apropriadamente a moral kantiana, e que o valor moral das ações provém das intenções com que são praticadas.

O segundo capítulo - **A Eutanásia e a Dignidade Humana no Fim da Vida** – trata-se dos fundamentos éticos da discussão sobre a dignidade humana e o processo de morrer. Em Kant, a dignidade é referência obrigatória para qualquer tomada de decisão porque é ela que faz com que o ser humano seja uma pessoa racional, livre e autónoma. Ela é um absoluto transcendental e prévio a tudo. Neste capítulo, faremos ainda uma breve referência à história da eutanásia, centrando-nos sobretudo na classificação da

eutanásia e nas representações sócio-morais dos seus actores e/ou sujeitos intervenientes.

O terceiro capítulo - **A Eutanásia e a Moral kantiana** – confronta os argumentos das éticas utilitaristas e deontológicas (Kant) no que respeita à eutanásia, demonstrando a dificuldade de diálogo entre os dois sistemas morais.

É importante frisar que os dois primeiros capítulos constituem a matéria necessária para possibilitar a argumentação do terceiro.

Já sabemos que não será fácil afirmar com total convicção a posição de Kant em relação à eutanásia, pois ele não aborda diretamente essa questão. Contudo, tendo em conta que o suicídio está associado ao pensamento de Kant, analogicamente poder-se-á perceber qual seria a sua decisão face à eutanásia. No mesmo capítulo, ficará plasmado que Kant, se hoje estivesse vivo, não seria a favor da eutanásia, pois recorrer a tal ato implicaria o uso de um meio para atingir um determinado fim. “Não deves cometer a eutanásia é uma lei legitimada pelo imperativo categórico” (Dall’Agnol, 2004:94).

Na obra *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant sublinha que temos o dever de “não matar” e de respeitar a autonomia e a dignidade humana. Tais conceitos são construídos com base no reino dos fins, ou seja, na ideia de que o homem é um fim em si mesmo, não podendo por isso ser tratado como um mero meio, na medida em que o respeito não é um simples sentimento subordinado às inclinações sensíveis, mas, pelo contrário, motivado pelo uso da razão.

Pensamos poder abordar este problema fulcral, recorrendo a autores como Stuart Mill, Jurgen Habermas, Peter Singer, cujos contributos neste campo constituem um valor acrescentado para a investigação. Em Stuart Mill, ao contrário de Kant, prevê-se uma possibilidade das pessoas optarem pela eutanásia. Todos os tipos de eutanásia seriam justos se trouxessem a felicidade para o maior número de pessoas. Enquanto que a ética kantiana sempre exigiu que a ação fosse por dever, respeitando a dignidade e a autonomia, Mill apoia a escolha individual, sem causar danos a terceiros.

Habermas, um dos mais célebres pensadores alemães contemporâneos, torna este conceito kantiano de dever mais prático quando mostra que uma decisão correta, tem como base as razões incontestadas apresentadas em forma de argumentos com consentimentos de todos os participantes (Dall’Agnol, 2004).

Habermas (2014), na sua *Ética do Discurso* reformula o imperativo categórico de Kant. Mas, segundo Lucien Sève (1997), as características do pensamento ético kantiano repetem-se na *Ética do Discurso* de Habermas.

Com Habermas, o que muda é o conceito de racionalidade. Em Kant, a racionalidade está atrelada à subjetividade enquanto que na ética habermasiana, a racionalidade está nas relações intersubjetivas e se manifesta na linguagem. Nesta perspectiva, de acordo com a interpretação de Dall’Agnol (2004), a legalidade da eutanásia depende dos consentimentos entre os participantes do discurso prático.

Dall’Agnol crítica ainda a ética discursiva de Habermas, alegando que “a situação democratizada de discussão não evitaria que pessoas tivessem visões absolutamente irreconciliáveis sobre o valor da vida [...]. Por isso, parece utópico esperar consenso sobre as questões elementares da bioética” (2004:105-108).

Peter Singer (2002), defendendo o utilitarismo preferencial, considera que devemos levar em conta o desejo da pessoa. Se ela quiser continuar vivendo, não devemos matá-la, mas se quiser morrer, não devemos proibi-la. O ser humano tem direito à vida e, por isso, pode, se quiser, abrir mãos desse direito por meio de sua autonomia. Quando alguém decide que seria melhor acabar com a sua vida, devemos acatar tal decisão.

Ao longo do desenvolvimento faremos também alusão à religião cristã, principalmente o catolicismo, pois a igreja católica sempre preocupou-se com a preservação da vida e, por conseguinte, a sua posição no combate à eutanásia é robusta e mantém-se inalterada:

A moral médica no seio da Igreja Católica tornou suas as normas da ética hipocrática, realçando-as através do conceito da sacralização da vida humana, considerada um dom de Deus, e do conceito do doente considerado filho de Deus e personificação do próprio Cristo. A Igreja Católica sempre condenou os crimes contra a vida. (Rede Europeia “Medicina e Direitos do Homem”, 2001:69)

Estamos cientes de que os aspetos religiosos questionados pela Igreja Católica ajudar-nos-ão a desmistificar o problema da eutanásia.

Neste trabalho não se propõe discutir a eutanásia sob um enfoque penalista ou processualista, tendo em conta que não seria original, nem condiz com a intenção da multiplicidade de visões a que se pretende desenvolver. A problemática da eutanásia, atualmente, tem vindo a ser debatida no âmbito da ética aplicada, isto para sublinhar que nem todos os assuntos que nos preocupam têm que ser analisados somente no âmbito jurídico.

Deste modo, partimos da hipótese de que, em Kant, o fato de uma pessoa querer morrer não torna moralmente admissível matá-la, ainda que se trate da vontade da pessoa e ainda que esta esteja bem informada.

Acreditamos que a filosofia moral kantiana ajuda a regulamentar as questões de bioética. Por isso, ousamos analisá-la na perspectiva da concretude e da praticidade, considerando-a, a partir das decisões morais concretas e não apenas imaginadas, com o intuito de averiguar, até que ponto, procede a crítica e a acusação da moral kantiana como sendo uma moral puramente abstrata e utópica.

Consoante esta perspectiva kantiana, o indivíduo não deve utilizar-se a si próprio, ou a outrem, como meio para realizar algo, independentemente do quanto seja insuportável a sua vida. Assim, Kant seria contra todos os tipos de eutanásia, pois temos o dever de preservar a vida humana.

Ao longo da história várias definições de eutanásia foram surgindo. De acordo com Hottois e Patrizeau (1993: 225), “ o termo eutanásia é composto por duas palavras gregas – eu (boa) e thanatos (morte) – e significa literalmente, uma boa morte, ou seja, morte serena e pacífica”. A Igreja católica define-a como “uma ação ou omissão que, por sua natureza e nas suas intenções, provocou a morte com o objetivo de eliminar o sofrimento” (Watson, 1999:176).

Vários pensadores têm procurado trabalhar sobre este conceito e utilizam para o efeito critérios morais para dar suporte à investigação. Dissecam sobre o assunto de forma diferente, uns partem de formulações teóricas e outros pela experiência que tiveram sobre um parente, familiar ou amigo próximo que vivenciou essa experiência. Embora seja incómodo, temos que assumir que tal não constitui um problema de fácil resolução.

Debater sobre as doenças incuráveis, a autonomia, a dignidade humana e a morte tem sido uma necessidade desde a antiguidade clássica. Atualmente, esses conteúdos são debatidos em todas as paragens do mundo e os contornos obrigam a que se proceda a uma análise rigorosa. São temáticas que, por não deixarem de ter um impacto na vida das pessoas, merecem, nesta esteira, uma profunda reflexão ética. Por isso, consideramos útil poder realizar este trabalho no âmbito da ética, enquanto um ramo especial da filosofia que não constitui um mero código normativo a ser decorado e seguido de forma mecânica, sem consciência crítica ou reflexiva. Neste caso concreto, a ética permite-nos refletir sobre estas temáticas de forma crítica, dando especial relevância à dignidade humana na morte e no processo do morrer.

Não podemos esquecer que a moral kantiana está seriamente vinculada aos aspetos mais penetrantes da vida prática, não sendo, por isso, mero palavreado ou subterfúgio

especulativo. Portanto, é precisamente aqui que se encontra a pertinência em se desenvolver a presente investigação.

Para um melhor enquadramento do objeto do presente estudo, impõe-se uma referência às orientações metodológicas que nortearão a realização deste trabalho e que permitirão compreender a natureza e a cientificidade das informações.

Importa, assim, referir que o nosso alcance crítico não nos deixa render às evidências, nem iludir pelas falsas aparências, mas procurar em cada fenómeno, sua real e verdadeira essência. De modo que, a feitura deste trabalho resulta de uma cuidada pesquisa bibliográfica e documental, configurada no método crítico e analítico da pesquisa qualitativa, abrangendo conteúdos relacionados com a ética, a autonomia, a dignidade humana e a eutanásia.

Entretanto, conscientes da impossibilidade de abordar, ao pormenor, o tema em si, este permanecerá aberto para debate.

CAPÍTULO I

A LEI MORAL COMO IMPERATIVO CATEGÓRICO

1.1. A Obrigação Moral e a Boa Vontade

As teorias contemporâneas sobre a *obrigação* são teorias que estruturam a ação moral em dois gêneros, isto é, de uma forma *teleológica* ou de uma forma *deontológica*.

Os éticos contemporâneos costumam dividir estas teorias em dois gêneros: deontológicas e teleológicas. Uma teoria da obrigação moral recebe o nome de *deontológica* (do grego *déon*, dever) quando não se faz depender a obrigatoriedade de uma ação exclusivamente das consequências da própria ação ou da norma com a qual se conforma. E chama-se *teleológica* (do grego *telos*, fim) quando a obrigatoriedade de uma ação deriva unicamente das suas consequências. (Vásquez, 1997:158)

Ambas as teorias pretendem responder à questão de como determinar o que devemos fazer de modo a que esta determinação possa orientar-nos numa situação particular.

Suponhamos que o Paulo, meu amigo, tem um cancro maligno. Segundo parece, os médicos e os familiares lhe ocultam a verdade. Com a doutrina deontológica da obrigação moral, confiando na minha amizade, me pergunta: António, qual é o meu real estado? Devo dizer-lhe a verdade, independentemente das consequências. Contudo, se atenho à teoria teleológica, devo enganá-lo, tendo em vista os efeitos negativos que podem resultar, para o Paulo, do conhecimento do seu verdadeiro estado. Este exemplo, aproxima-nos para ambas as teorias, mas, talvez, por seu carácter elementar, incline facilmente a balança a favor de uma delas.

As teorias deontológicas não derivam a obrigatoriedade do ato moral das suas consequências, sustentam que o dever, em cada caso particular, deve ser determinado por normas que são válidas, independentemente das consequências de sua aplicação (Vásquez, 1997).

Enquanto que:

As teorias teleológicas, por seu turno, colocam toda a obrigação moral em relação com as consequências: para mim (egoísmo ético), ou para maior número (utilitarismo); mas, conforme esse último ponha o acento da obrigatoriedade no ato ou na norma que pode ser aplicada (mais exatamente, acentuando as consequências úteis ou do ato ou da norma), pode-se falar de utilitarismo do ato ou da norma. (Vásquez, 1997:159)

Estas duas teorias, normalmente consideradas em oposição e como incompatíveis, radicam em dois grandes modelos de estruturação da ação: o modelo aristotélico e o modelo kantiano. Portanto, a história da filosofia propõe estas duas noções distintas de ação racional, a aristotélica e a kantiana, das quais decorrem duas concepções de vida ética: as virtudes e o dever (Warburton, 1998).

Ao contrário de Kant, Aristóteles (2004) tenta fundamentar a vida ética na felicidade – eudaimonia. Esta é o exercício das virtudes e o indivíduo só se realiza plenamente se as realizar como meios para um fim. As virtudes são modeladas pelas formas concretas de vida social.

Kant parte de uma noção mais abstrata de ação racional. Pretende fundamentar a ética num princípio de universalização a que se devem conformar todas as máximas e todas as concepções de bem (Tugendhat, 2003).

A herança aristotélica constitui-se como o esquema de pensamento ético mais poderoso até à modernidade. Este esquema caracteriza a ética numa perspetiva teleológica centrada na procura de “vida boa para o homem”; *telos* (fim) a alcançar através da mediação das virtudes ou excelências (Vásquez, 1997).

Aristóteles (2004:19) afirma que “toda a perícia e todo o processo de investigação, do mesmo modo todo o procedimento prático e toda a decisão, parecem lançar-se para um certo bem. É por isso que tem sido dito, acertadamente, que o bem é aquilo por que tudo anseia”. Portanto, neste breve trecho nota-se que o bem define-se, para Aristóteles, desde o princípio, em função da meta, do propósito ou fim. Dizer que algo é bom, é dizer que esse algo é objeto de uma aspiração ou de um esforço.

Tanto num caso quanto no outro, a teoria pretende determinar o que é obrigatório fazer. Contudo, Kant (1995) propõe uma ética rigorosamente universal e que não pode ser nem empírica (mas a priori, isto é, antes e independente da experiência), nem hipotética em seus imperativos (mas sim absolutos e categóricos), nem heterónimo (mas autónomo), isto é, o sujeito deve determinar-se a si próprio. Uma ética estritamente universal e racional não pode ser material, tem de ser formal.

Na obra *Crítica da Razão Pura* (2001), Kant procura mostrar até onde é possível o conhecimento dos objetos. Ora, a atividade racional humana não se limita ao conhecimento racional dos objetos ou à ciência do ser. Necessita, também, de conhecer como deve agir, como há-de ser a sua conduta.

A razão possui também uma função moral. Porém a razão prática, segundo Kant (2013), não pretende saber como é a conduta humana mas como deve ser. A razão

humana tem uso especulativo (razão pura), teórico, e um uso prático (razão prática), sendo este bem mais importante para Kant, já que aí o sujeito ultrapassa os limites da experiência, assumindo-se como autor da lei moral, livre e autónomo, como pessoa.

Em *Religião nos Limites da Simples Razão*, Kant considera que o homem, na sua natureza, se caracteriza por três disposições específicas: disposição para a Animalidade, disposição para a Humanidade e disposição para a Personalidade.

Segundo Kant (2008:34):

Se consideramos as três disposições mencionadas segundo as condições da sua possibilidade, descobrimos que a *primeira* não tem por raiz razão alguma, a *segunda* tem decerto por raiz a razão prática, mas ao serviço apenas de outros móveis; só a *terceira* tem como raiz a razão por si mesma prática, a saber, a razão incondicionalmente legisladora: todas estas disposições no homem são não só (negativamente) boas (não são contrárias à lei moral), mas são igualmente disposições para o bem (fomentam o seu surgimento). São *originárias*, porque pertencem à possibilidade da natureza humana. O homem pode, sem dúvida, servir-se das duas primeiras contrariamente ao seu fim, mas a nenhuma delas pode extirpar.

Como ser vivo, sujeito empírico, o homem se define pela primeira destas disposições e, enquanto ser racional, caracteriza-se pela humanidade. A personalidade é a dimensão ética do homem, aquela que lhe permite assumir-se como pessoa livre e responsável, como ser moral.

Com Kant, a ação humana é considerada como uma ação submetida à força categórica do imperativo, princípio formal da moralidade (Rovighi, 2006). A moral deve valer para todo o ser racional, em vez de ser, como para Aristóteles, à medida do homem. A moral não pode ser imposta exteriormente à vontade. A vontade é a razão prática, ou seja, a razão no seu uso prático (Vásquez, 1997).

De acordo com Kant, a moral não pode ter um fundamento empírico, não se pode fundar sobre a experiência, tem de se fundamentar em princípios universais. Ele recusa toda a moral originada na procura da felicidade ou na vontade divina. A origem da moral tem de ser encontrada na razão, pois é nesta que os conceitos morais têm a sua sede e origem. A noção de *boa vontade* é, em Kant, fundamental para se compreender a questão moral.

O problema da moralidade exige que se proponha a questão do fundamento da bondade dos atos, ou em que consiste o bom. Já conhecemos a resposta de Kant: o único bom em si mesmo, sem restrição, é uma *boa vontade*. A bondade de uma ação não se deve procurar em si mesma, mas na vontade com que se fez. Mas quando é que uma vontade é boa, ou como uma boa vontade age ou quer? É boa a vontade que age por puro respeito ao dever, sem razões outras a não ser o cumprimento do dever ou a sujeição à lei moral. O mandamento ou dever que deve ser cumprido é incondicionado e absoluto; ou seja, o que a boa vontade ordena é universal por sua forma e não tem um conteúdo concreto: refere-se a todos os homens em todo o tempo e em todas as circunstâncias e condições. (Vásquez, 1997:242)

A boa vontade é a única coisa realmente boa, segundo Kant. Mesmo a nobreza de carácter e a busca da felicidade podem ser distorcidas e transformadas em coisas más, se a vontade que as origina não for boa. Apesar de poderem facilitar o surgimento da boa vontade, nunca são comparáveis a ela. Não possuem um valor absoluto. Kant (1995:30) explica: “Neste mundo, e até fora dele, nada é possível pensar que possa ser considerado como bom sem limitação a não ser uma só coisa: uma **boa vontade**.”

Além disso, qualidades aparentemente boas podem ser transformadas em absolutamente más, se a pessoa que as usa não usa a boa vontade. Segundo Kant (1995:32), um assassino, se tiver sangue frio, prudência, calma, não só é mais perigoso, como torna o ato “mais abominável ainda a nossos olhos do que o julgaríamos sem isso”.

Por sua vez, a boa vontade é boa em si mesma, sem que tenha qualquer influência dos seus resultados:

A boa vontade não é boa por aquilo que se promove ou realiza, pela aptidão para alcançar qualquer finalidade de propostas, mas tão-somente pelo querer, isto é, em si mesma, e, considerada em si mesma, deve ser avaliada em grau muito mais alto do que tudo o que por seu intermédio possa ser alcançado em proveito de qualquer inclinação, ou mesmo, se quiser, da soma de todas as inclinações. (Kant, 1995:32)

Para analisar a questão de qual a forma que um preceito deve ter para ser reconhecido como moral, Kant parte desta noção de boa vontade incondicional, isto é, a boa vontade quer cumprir o dever apenas por amor ao cumprimento do dever.

A convicção comum da qual Kant parte é esta: não há nada de incondicionalmente bom fora da boa vontade. Outros bens, como a força e o talento, mesmo sendo bens, podem algumas vezes dar lugar ao mal. (por exemplo, a força e o talento de um bandido), a boa vontade nunca o faz. Ora, a boa vontade não é boa pelos resultados que alcança, não é boa porque nos faz alcançar a felicidade; ao contrário, às vezes até nos traz sofrimentos (como meio para a obtenção da felicidade, do bem-estar, o instinto teria sido um instrumento muito melhor). A boa vontade é, portanto, boa por si mesma, é “o bem supremo”.

Ora, é boa a vontade que segue o *dever pelo dever*. Na verdade, não basta que a vontade seja conforme ao dever. Se ela segue o dever por um impulso egoísta ou por vaidade, ou até por simpatia, por uma benevolência para com o próximo que seja um mero sentimento, uma inclinação, ela não é moralmente boa. Pois, se aquele sentimento diminuísse, a vontade deixaria de seguir o dever. O princípio inspirador que guia a vontade deve ser, portanto, apenas o *respeito pela lei*. (Rovighi, 2006:579-580)

Neste excerto poder-se-ia deduzir uma crítica às éticas teleológicas, já que a boa vontade, segundo Kant, é concebida como cumprimento das exigências do dever moral motivado pelo próprio dever. Portanto, a única coisa no mundo que é boa sem qualquer tipo de qualificação é a boa vontade. “Esta vontade não será na verdade o único bem, nem o bem total, mas terá de ser, contudo, o bem supremo e a condição de tudo o mais, mesmo de toda a aspiração de felicidade” (Kant, 1995:34).

Segundo Kant, as boas intenções são boas incondicionalmente. “Tudo o resto que é bom só o é caso se verifiquem certas circunstâncias específicas” (Warburton, 2001: 133). Assim sendo, a inteligência, por exemplo, pode ser um bom atributo a possuir, mas, em si mesma, não é necessariamente boa, porque requer boas intenções, isto é, uma boa vontade, para garantir a sua bondade. A coragem, o dinheiro e o poder podem ser bons, mas sem a boa vontade, podem ser colocados ao serviço de fins maléficis. Por isso, o estatuto da boa vontade é, pois, o de guiar as virtudes para que elas não sejam más¹. As riquezas, a saúde, a inteligência podem ser nocivas, caso não sejam guiadas pela vontade boa.

De acordo com a doutrina kantiana, “ainda que todas as boas intenções dos indivíduos possam ser frustradas por acontecimentos fora do seu controlo, a boa vontade continua a brilhar como uma jóia” (Warburton, 2001: 134).

Kant (1995), ao contrário de Aristóteles, descarta qualquer fundamento teleológico para a moralidade, pois se o objetivo da natureza era fazer com que o homem fosse feliz, ter-lhe-ia concedido instintos, como fez a animais, porém, dando-lhe razão, teve a intenção de fazer com que ele agisse moralmente.

É deste bem que ele classifica de supremo, que todos os bens, inclusive a felicidade, resultam. Por isso, na existência de um eventual conflito entre o bem utilitário e o bem universal (o dever), este sempre deve ter a primazia (Tugendhat, 2003).

A razão, para Kant, é uma faculdade prática do ser humano que deve exercer influência sobre a vontade, de tal modo que produza uma vontade boa em si mesma. O destino prático da razão está, assim, na fundamentação de uma boa vontade (Tugendhat, 2003).

O conceito de boa vontade exige o conceito de *dever* que ocupa um lugar central na ética kantiana e, por sua vez, o conceito de dever exige a conformidade com a lei objetivamente, mas, subjetivamente, na máxima desta mesma ação, exige o respeito como única forma de determinação da vontade por ela mesma (Vancourt, 2003).

Na sequência desse pensamento, Kant (1995) procura definir três formas de *ações humanas*, embora só uma possa considerar-se característica da moralidade: Ações

¹ A corroborar a nossa ideia, Pemán (2000:74) afirma: “Para Kant es más importante la intención, la voluntad del sujeto, que la acción misma. Cuando el individuo se propone cumplir con su deber por amor al cumplimiento de su deber, entonces es que está actuando con buena voluntad.”

contra o dever – imorais e ilegais; *Ações conforme o dever* – imorais e legais, e ações *Por dever* – morais e legais.

Ações por dever e conforme o dever é algo extremamente difícil de determinar, pois teríamos que refletir sobre o verdadeiro móbil da ação e não sobre o seu resultado:

Muito mais difícil é esta distinção quando a ação é conforme ao dever e o sujeito é, além disso, levado a ela por inclinação imediata. Por exemplo: É na verdade conforme ao dever que o merceiro não suba os preços ao comprador inexperiente, e, quando o movimento do negócio é grande, o comerciante esperto também não faça semelhante coisa, mas mantenha um preço fixo geral para toda a gente, de forma que uma criança pode comprar em sua casa tão bem como qualquer outra pessoa. É-se, pois, servido honradamente; mas isso ainda não é bastante para acreditar que o comerciante tenha assim procedido por dever e princípios de honradez; o seu interesse assim o exigia; mas não é de aceitar que ele, além disso, tenha tido uma inclinação imediata para os seus fregueses, de maneira a não fazer, por amor deles, preço mais vantajoso a um do que a outro. (Kant, 1995:35)

Se um comerciante não tenta enganar um comprador inexperiente porque ele teme ser descoberto e pegar má fama na cidade como falsário, a sua ação não é moral, pois não é feita por dever, embora seja conforme ao dever. Por exemplo, seria uma ação motivada por uma inclinação, um instinto de sobrevivência ou motivada pelo prazer que o ato nos proporciona. Como a pessoa que resolve acabar com a sua própria vida, quando dela já não consegue tirar felicidade.

Que intenção deve animar a boa vontade? Ao responder que esta é movida pelo *respeito do dever*, Kant dissipa vários equívocos. Pode acontecer, de facto, que as nossas ações estejam materialmente conformes com o dever, mas que nós as façamos por interesse ou inclinação: é o que se passa com o comerciante que vende ao preço justo para manter a sua clientela, ou com o homem que ajuda o seu próximo unicamente por simpatia. Comportando-se desse modo, eles permanecem no plano da legalidade. Esta exige apenas que se atue de acordo com a lei, pouco importando as intenções. A *moralidade* exige mais: que eu me conforme com o espírito e a letra da lei, que eu me conforme a isso por respeito por ela. Afirmando que o homem ainda se não elevou ao nível da moralidade, quando se deixa guiar exclusivamente pelas inclinações naturais; indo até ao ponto de dizer que se estará tanto mais seguro de ter agido moralmente quanto se teve de enfrentar essas inclinações, Kant expunha-se a ver-se acusado de *rigorismo*. (Vancourt, 2003:33)

A ação seria por dever se o comerciante aplicasse a máxima “Sê sempre honesto”. Kant não concebe a moralidade como algo que se centra em maximizar a felicidade. O que para ele é essencial é a máxima que a ação incorpora. É por isso que Kant valoriza muito a disciplina. Aliás, na obra *Sobre a Pedagogia* (2004), considera a falta de disciplina pior do que a falta de cultura. A falta de cultura pode ser colmatada com o tempo, enquanto a ausência de disciplina é uma situação mais complexa.

De acordo com Kant, só serão morais as ações que respeitam a lei moral, as ações por dever. As ações conforme o dever, mesmo mantendo a sua aparência de legalidade, são imorais, porque na sua intenção não obedecem a um motivo racional, mas a “móviles” sensíveis.

Uma ação pode cumprir-se conforme o dever, mas não por dever, e sim por inclinação ou interesse; neste caso, não será moralmente boa. Mas quando é possível dizer que atuamos realmente por dever e não obedecendo a uma inclinação ou a um interesse, por temor do castigo ou calculando as consequências vantajosas ou prejudiciais de nossos atos? Quando agimos como seres racionais. Assim sendo, como a razão é a faculdade do universal, dizer que a boa vontade age por dever significa que age apenas de um modo universal, ou seja, de acordo com uma máxima universalizável (válida não só para mim, mas para os demais: máxima que, por conseguinte, não admite exceções em nosso favor). (Vásquez, 1997:242)

Daí que, para Kant (1995), de tudo quanto se possa conceber neste mundo nada existe de melhor do que a boa vontade, uma vontade boa em si mesma que age sempre e só por dever, sem se preocupar com as inclinações sensíveis.

Age-se, muitas vezes, conforme o dever, sem se agir por dever. O mercador só age moralmente se é honesto por dever; se é honesto por interesse, a sua ação pode ser legal, mas não tem qualquer valor moral. Também aquele que ama a vida e se esforça por conservá-la, apenas age *conforme o dever*. Mas, diz Kant (1995:36), “quando o infeliz, com fortaleza de alma, mais enfadado do que desalentado ou abatido, deseja a morte, e conserva contudo a vida sem a amar, não por inclinação ou medo, mas por dever, então a sua máxima tem um conteúdo moral.” Portanto, aquele que conserva a vida à qual desejaria pôr termo, só esse age por dever, isto é, moralmente.

Para Kant, “a única razão adequada para a ação moral é o sentido do dever” (Warburton, 2001:134). Só quem pratica uma ação não motivada pelas inclinações sensíveis, mas *por dever*, age *moralmente*. Agir de acordo com as inclinações da sensibilidade, mesmo que na aparência as suas ações sejam *conforme o dever*, poderá ser *legal*, mas nunca *moral*. Assim se opõe a legalidade, ou conformidade com a lei, à moralidade, que reside na pureza da *intenção*. A ação moral nunca contém o seu valor no fim que pretende atingir, mas na máxima que a determina, isto é, na vontade livre. A ação praticada por dever é a ação que tem valor moral, pois a moralidade está na relação das ações com a autonomia da vontade, ou seja, com a legislação universal, que podem constituir as suas máximas. A norma do bem moral é a aptidão da máxima que rege a ação e pode ser universalizável:

Uma ação praticada por dever tem o seu valor moral, não no propósito que com ela se quer atingir, mas na máxima que a determina; não depende, portanto, da realidade do objeto da ação, mas somente do princípio do querer segundo o qual a ação, abstraindo de todos os objetos da faculdade de desejar, foi praticada. [...]. Dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei. (Kant, 1995:37)

O dever é o princípio de determinação da ação, e o valor moral da ação depende do princípio do querer, isto é, do princípio da vontade, de uma vontade livre e autónoma.

A caridade não é, também, muitas vezes, resultado do cumprimento do dever, mas é feita por inclinação. Se uma pessoa condoída com a sorte de desvalidos sociais começasse a praticar a beneficência em relação a eles como uma forma de compensação pelo facto dela ter passado muita fome na infância e dos próprios pais terem morrido na penúria, ela não está a agir por dever, mas por inclinação.

Para Kant era óbvio que uma ação moral teria de ser executada por sentido do dever, e não apenas como resultado de uma inclinação, de um sentimento ou da possibilidade de qualquer tipo de benefício para o seu autor. Assim, por exemplo, se eu doar dinheiro para ações de caridade por ter profundos sentimentos de compaixão pelos mais necessitados, a minha ação não será necessariamente moral, segundo Kant: se eu agir apenas em função dos meus sentimentos de compaixão, e não em função de um sentido do dever, não terei agido *moralmente*. Se eu doar dinheiro para ações de caridade por pensar que isso irá aumentar a minha popularidade entre os meus amigos, não estarei, uma vez mais, a agir *moralmente*, mas em função do benefício em termos de estatuto social. (Warburton, 1998:72)

Se, por outro lado, uma pessoa achasse um absurdo dar dinheiro aos pobres, pelo facto deles próprios terem culpa da sua extrema pobreza e sua situação não lhe toca minimamente e, mesmo assim, doa o seu dinheiro para assisti-los, aí sim, age por dever. “Assim, para Kant, a motivação de uma ação é mais importante do que a própria ação e as suas consequências” (Warburton, 2001:72). Por isso, para sabermos se alguém está a agir moralmente ou não, temos de saber a intenção dessa pessoa, isto é, o valor moral das ações provém das intenções com que são praticadas.

Não é suficiente saber, por exemplo, apenas se o António ajudou o Alcides que precisava de assistência. O António poderia ter agido em função do seu próprio interesse, com a expectativa de receber uma compensação pelo seu incómodo. Ou então poderia tê-lo feito só porque sentiu pena do Alcides. Neste caso, a ação do António teria uma motivação emocional, e não uma motivação baseada num sentido do dever.

Muitos filósofos concordariam com a ideia de Kant de que o interesse individual não é uma motivação própria para a ação moral. “Mas muitos discordariam da sua ideia de o facto de alguém sentir uma emoção como a compaixão ser irrelevante para a nossa avaliação das suas ações. Contudo, para Kant, a única motivação aceitável para a ação moral era o sentido do dever” (Warburton, 1998:73).

1.2. O Imperativo Categórico

Kant tenta ao máximo distinguir o agir moral de experiência, fazendo com que as críticas que faziam depender a moralidade da comprovação empírica fossem respondidas. Na realidade, diz Kant (1995:45), “é absolutamente impossível encontrar na experiência, com perfeita certeza, um único caso em que a máxima de uma ação, de resto conforme ao dever, se tenha baseado puramente em motivos morais e na representação do dever.”

A gênese da lei moral nunca pode ser a experiência, segundo Kant. “A lei moral não pode ser extraída da experiência, porque é universal. Portanto, não pode basear-se na antropologia ou na psicologia, vistas como ciências empíricas; deve ser *a priori*” (Rovighi, 2006:577).

Na verdade, a lei moral só pode se originar na razão:

A lei moral deve ser *racional*, não apenas no sentido de ser conhecida pela razão, mas também no sentido de valer para o homem enquanto ser racional, não para o homem enquanto animal de determinada espécie zoológica. Na verdade só se pode ter um conhecimento empírico do homem como animal de determinada espécie, ao passo que se tem um conhecimento *ab intrínseco* da razão, tem-se uma imediata consciência. Por este motivo Kant insiste tanto na afirmação de que a lei moral deve valer para todo ser racional. (Rovighi, 2006:577)

Obviamente se a pessoa se fundamentar na experiência nunca pode encontrar qualquer tipo de princípio supremo da moralidade. Isso era patente mesmo para aqueles autores que eram céticos:

Não é preciso ser-se mesmo inimigo da virtude, basta ser-se apenas um observador de sangue-frio que não tome imediatamente o mais ardente desejo de bem pela sua realidade, para, em certos momentos (principalmente com o avançar dos anos e com um juízo apurado em parte pela experiência, em parte aguçado pela observação), nos surpreendermos a duvidar se, na verdade, se poderá encontrar no mundo qualquer verdadeira virtude. (Kant, 1995:46)

É na razão prática e não na experiência que o Bem supremo (Virtude) tem a sua fonte, gerando, desta forma, as normas básicas da conduta.

Em Kant, ao contrário de Aristóteles, a virtude não dá a felicidade, não é um meio para um fim que seria a felicidade. Devemos ser virtuosos por respeito puro e simples pela lei moral e não porque a virtude nos faz merecer a felicidade. Já sabemos que a ação moral é aquela que tem o seu fim em si mesma. Se a virtude fosse um meio, haveria contradição nos termos. Além disso, não seria bem supremo ou incondicionado (Vásquez, 1997).

De acordo com Kant (1995:51), “tudo na natureza age segundo leis. Só um ser racional tem a capacidade de agir segundo a representação das leis, isto é, segundo princípios, ou: só ele tem uma vontade. Como para derivar as ações das leis é necessária a razão, a vontade não é outra coisa senão razão prática.”

Se a vontade for determinada, infalivelmente, pela razão, então, significa que as nossas ações são objetivas e subjetivamente necessárias, sendo reconhecida sempre a ação necessária, ou seja, boa. Mas, o facto é que Kant achava que não havia correspondência absoluta entre uma e outra, e nem que a vontade é absolutamente determinada (Rovighi, 2006).

Geralmente, as leis objetivas podem ser cumpridas por serem obrigações, mas na esmagadora maioria dos casos não são cumpridas convictamente, ou seja, através da bondade intrínseca. A razão para isso é que os seres racionais, seres dotados de autonomia e que se representam como livres, continuam a ser meros seres racionais incrustados num mundo sensível, submetidos à experiência e a toda a espécie de inclinações. Portanto, da capacidade racional de agir sob a representação de leis objetivas das quais o ser racional é o próprio legislador não decorre automaticamente o agir conforme essas representações. A razão para isso resulta da influência das inclinações no agir humano, momento no qual elas competem com os mandamentos da razão. Se os seres racionais fossem deuses, agiriam, sem dúvida, em conformidade com aquilo que eles representam como correto, porém, como também estão submetidos a influências sensíveis, isso significa que nem sempre agirão dessa forma.

Uma vontade perfeitamente boa estaria, portanto, igualmente submetida a leis objetivas (do bem), mas não se poderia representar como obrigada a ações conformes à lei, pois que pela sua constituição subjetiva ela só pode ser determinada pela representação do bem. Por isso, os imperativos não valem para a vontade divina nem, em geral, para uma vontade santa; o dever (“sollen”) não está aqui no seu lugar, porque o querer coincide já por si, necessariamente, com a lei. Por isso, os imperativos são apenas fórmulas para exprimir a relação entre leis objetivas do querer em geral e a imperfeição subjetiva deste ou daquele ser racional, da vontade humana por exemplo. (Kant, 1995:52)

É em razão disso que a razão dirige-se à vontade através daquilo que ele chama de Imperativo Categórico. Antes, porém, de entrarmos em discussões sobre o Imperativo Categórico e sobre as suas fórmulas, convém, portanto, e seguindo a argumentação kantiana, distingui-lo de outras modalidades de imperativos. É que os imperativos nem sempre têm natureza moral. É o que acontece se forem hipotéticos, isto é, quando “a ação é boa em vista de qualquer intenção possível ou real” (Kant,1995:53). O mandamento é concebido não absolutamente, mas porque é necessário em função de

outros bens que se pretende atingir; portanto, um bocado à moda de Aristóteles, a ação é boa somente como meio para algo.

Aos assim chamados imperativos hipotéticos corresponde uma lei natural, mas nunca na mesma formulação. As leis naturais têm em sua forma mais simples a fórmula “Sempre que x, então y”, por exemplo “sempre que uma pedra (de determinado tamanho) bate contra (x) uma vidraça (de uma determinada espécie) (com uma determinada velocidade, etc.), a vidraça quebra (y)”. Somente com base numa reformulação resulta dali o princípio prático de um imperativo hipotético “se queres quebrar a vidraça (y), atira uma pedra (desta espécie, etc.) contra ela (x). Da proposição teórica “Sempre que x, então y” resulta portanto a proposição prática “Sempre que queres y, faz x”. As leis, de acordo com “cuja representação” pode-se agir, não são pois leis naturais nem sequer no caso dos imperativos hipotéticos, apesar de se fundamentarem em tais. (Tugendhat, 2003:133)

Podem ser imperativos de destreza, que nos indicam como a nossa finalidade pode ser conseguida (por exemplo, a pessoa que tem a finalidade de salvar alguém, mesmo que tenha de lhe administrar veneno. A finalidade aqui também deve ser boa). É o que ele denomina imperativo técnico:

Pode-se conceber que aquilo que só é possível pelas forças de um ser racional é também intenção possível para qualquer vontade, e por isso são de facto infinitamente numerosos os princípios da ação, enquanto esta é representada como necessária, para alcançar qualquer intenção possível de atingir por meio deles. Todas as ciências têm uma parte prática, que se compõe de problemas que estabelecem que uma determinada finalidade é possível para nós, e de imperativos que indicam como ela pode ser atingida. Estes imperativos podem por isso chamar-se imperativos de **destreza**. Se a finalidade é razoável e boa não importa aqui saber, mas tão-somente o que se tem de fazer para alcançá-la. As regras que o médico segue para curar radicalmente o seu doente e as que segue o envenenador para o matar pela certa são de igual valor neste sentido de que qualquer delas serve para conseguir perfeitamente a intenção proposta. [...]

Os primeiros imperativos poderiam ainda chamar-se técnicos [...]. (Kant, 1995:53-55)

Aqui, de acordo com Kant, é fácil visualizar as ações necessárias, uma vez que estas estão subordinadas ao fim. Querendo atingir determinado fim, as ações tornam-se inevitáveis. Também podem, neste caso, ser imperativos da busca da felicidade, que são assertóricos, pois naturalmente buscado por todos, que usam da prudência, intitula-os de imperativos pragmáticos (do bem estar). Kant (1995:54) explica:

O imperativo hipotético que nos apresenta a necessidade prática da ação como meio para fomentar a felicidade é **assertórico**. Não se deve propor somente como necessário para uma intenção incerta, simplesmente possível, mas para uma intenção que se pode admitir como certa e a priori para toda a gente, pois que pertence à sua essência. Ora, a destreza na escolha dos meios para atingir o maior bem-estar próprio pode chamar-se de prudência, no sentido mais restrito da palavra. Portanto, o imperativo que se relaciona com a escolha dos meios para alcançar a própria felicidade, quer dizer, o preceito de prudência, continua a ser hipotético; a ação não é ordenada de maneira absoluta, mas somente como meio para uma outra intenção.

O imperativo presente requer prudência acima de tudo. Uma vez que é difícil de determinar a felicidade, pelo menos plenamente, e principalmente *a priori*, todo o exercício de construção da felicidade deve ser um exercício contínuo que deve ir se adequando às vicissitudes da vida. Neste sentido, não existe prescrição, pois não se trata

de uma lei, mas conselhos tendentes a chegar a um fim incerto (a felicidade é sempre incerta). Uma pessoa pode desejar ser rica e até tornar-se rica, porém a sua riqueza pode ser infeliz, se ela se tornar doente ou for insegura.

Então, podemos levantar a seguinte questão: de acordo com a doutrina kantiana, o ato de praticar a eutanásia é um ato moral? Parece que Kant responderia negativamente a esta questão porque “o ato de praticar a eutanásia não suprime interferência de inclinação sensível e, pelo contrário, agir moralmente – agir por dever – é agir por puro e simples respeito pela lei moral” (Dall’Agnol, 2004:94).

Pensemos na seguinte ordem: “se queres aliviar a dor, *deves* pedir a eutanásia.” Temos aqui um imperativo, tendo em conta que “todos os imperativos expressam o que deve fazer uma vontade subjetiva imperfeita que, pertencendo a um ser ao mesmo tempo racional e sensível, não está infalivelmente determinada por uma lei racional objetiva” (Vásquez, 1997:162). Contudo, a ação ordenada é concebida como sendo boa, não em si mesma, mas em relação a um determinado fim que se quer alcançar. Não é ordenada enquanto ação que deve ser realizada por si mesma, ou seja, em virtude do seu valor intrínseco, mas simplesmente como meio para um fim (aliviar a dor). É ordenada como útil para a obtenção de um fim. O querer o fim condiciona o querer do meio que o permita realizar. Por isso, esse imperativo é hipotético.

Por outro lado, teríamos o imperativo da moralidade, referindo-se a um imperativo categórico, válido absolutamente, incondicionado e racional. Assim sendo, não se deve buscá-lo na experiência; exprime-se pelo verbo dever (*solen*) e resulta em fórmulas que permitem relacionar a universalidade de uma lei objetiva e imperfeição subjetiva dos seres racionais, que não têm a sua vontade absolutamente dominada pela razão.

Mas, ao lado dos imperativos hipotéticos, há um imperativo categórico que, por seu turno, prescreve a ação como absolutamente necessária, sem referência a nenhuma condição, sem a subordinar a um outro fim. É desta maneira que se nos apresentam os imperativos da moralidade; eles não impõem um ato já logicamente pressuposto num querer anterior; eles não ligam a vontade à matéria do ato, mas à própria ação que ela deve levar a cabo e que não tem, de direito, a possibilidade de não levar a cabo. Estes imperativos prescrevem-nos que atuemos pura e simplesmente em conformidade com a lei. (Vancourt, 2003:35)

É o único imperativo que representa a moralidade e é representado por várias fórmulas, as chamadas fórmulas do imperativo categórico, que se decompõem em três, não obstante manterem-se unas na sua essência. Essas fórmulas são: fórmula da universalização, fórmula da dignidade da pessoa humana e a fórmula do legislador para um reino de fins ou, como Kant veio a sustentar mais tarde, de uma comunidade ética (Rovighi, 2006).

Segundo Kant (1995), podemos formular diversos imperativos hipotéticos como o fizeram as éticas anteriores a ele – aquilo a que Kant chama de éticas materiais.

O objetivo da ética kantiana é reduzir todos esses imperativos materiais a um único imperativo categórico. Este será uma ordem que pelo seu carácter formal, nos dirá qual a forma que a ação deve assumir em toda e qualquer circunstância, mas não a sua matéria ou conteúdo. Por outras palavras, diz-nos não o que devemos fazer (o conteúdo ou matéria do ato), mas sim, como devemos agir, de que maneira o devemos fazer (a forma ou a estrutura do ato). Como veremos, o imperativo categórico ou a lei moral é um princípio ou uma estrutura sem conteúdo material. “Não se relaciona com a matéria da ação e com o que dela deve resultar, mas com a forma e o princípio de que ela mesma deriva; e o essencialmente bom na ação reside na disposição, seja qual for o resultado” (Kant, 1995:54). Ordenando que forma deve assumir uma ação para ter direito ou título de ação moralmente válida ele não nos diz: “Faz isto!”, “Faz aquilo!”

A norma moral deve ser um imperativo categórico, porque, do contrário, não teria mais valor em si mesma, mas dependeria da tendência a este ou àquele objetivo. E, como a tendência a um fim, se não é comandada pela lei moral, só pode ser determinada por um impulso sensível, fazer a lei moral depender da tendência a um fim equivaleria a torna-la dependente de um impulso sensível, da tendência ao prazer; equivaleria, portanto, ao hedonismo ou ao utilitarismo, que a moral de Kant quer combater com todas as forças.

Se a lei moral é um imperativo categórico, seu valor não depende do objeto a que se refere, de seu conteúdo, da matéria. Ele dependerá, portanto, de sua forma de lei, e sua forma de lei é a universalidade. (Rovighi, 2006:578)

A moralidade está na boa intenção com que se faz ou age e não propriamente naquilo que se faz.

Kant dá-nos diversas formulações do imperativo categórico e na obra intitulada *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* encontramos explicitadas, no essencial, três formulações:

1ª -Age segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal.²

2ª -Age de tal maneira que uses a Humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como um fim e nunca como um mero meio.

3ª -Todo o ser racional deve agir como se através das suas máximas ele é, a todo tempo, um legislador de um reino universal de fins. (Kant, 1995:58-69)

Antes de analisarmos cada uma destas fórmulas, deve-se notar que se caracterizam pela ausência de conteúdos, têm um carácter formal: dizem-nos não *o que* devemos fazer mas *como* devemos agir (“Age de tal *modo*”; “Age segundo”; “Age de *modo...*”).

² Na *Crítica da Razão Prática* é expressa da seguinte forma: “Age de tal modo que a máxima da tua vontade possa valer sempre ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal.” (Kant, 2013:50)

Convém compreender aqui a distinção que Kant faz entre *máxima*, princípio subjetivo da ação e *lei moral*, princípio objetivo da ação:

Máxima é o princípio subjetivo da ação e tem de se distinguir do princípio objetivo, quer dizer da lei prática. Aquela contém a regra prática que determina a ação em conformidade com as condições do sujeito (muitas vezes em conformidade com a sua ignorância ou as suas inclinações), e é, portanto, princípio objetivo, válido para o ser racional, princípio segundo o qual ele **deve agir**, quer dizer um **imperativo**. (Kant, 1995:58)

A primeira e mais importante fórmula de Kant é a seguinte:

“Age segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal” ou “Age como se a máxima da tua ação se possa tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza” (Kant, 1995:58).

“Esta primeira fórmula é a mais importante e tem sido extraordinariamente influente” (Warburton, 1998:75). Tenta realçar o caráter universal, incondicional e imperativo das leis ou deveres morais.

Esta fórmula faz abstração de todo o conteúdo material e dos nossos atos morais considera apenas a sua fórmula necessária. Ela deve no entanto, segundo Kant, encerrar “o princípio de todos os deveres”. Não se trata de deduzir estes com a ajuda da experiência, mas de precisar em que sentido a fórmula que acabamos de citar os contém. Para lá chegar, Kant utiliza de uma maneira analógica o conceito de natureza. A natureza “exterior”, já o sabemos, somos nós, sob certos aspetos, que a constituímos, impondo-lhe os quadros gerais graças aos quais ela se apresenta ordenada. Passa-se algo de semelhante a propósito da moralidade: as máximas das nossas ações, universalizáveis, devem poder constituir para as atividades uma ordem moral, uma “natureza” ética. (Vancourt, 2003:35-36)

Neste sentido, os atos são corretos ou errados segundo o seu grau de conformidade com o caráter universal, categórico e imperativo das regras morais dentro de um sistema ético coerente e consistente.

Segundo Kant, os atos também devem satisfazer aquilo a que ele chamou o princípio da universalidade, que pressupõe que qualquer regra geral segundo a qual nós agimos numa determinada situação só pode ser considerada moral se puder ser universalizada. Este conceito implica que temos de perguntar a nós próprios: A regra que estou a aplicar neste momento poderá vir a ser a base de uma lei universal e, por conseguinte, ser aplicada a todos? (Thompson, et al, 2004:348)

Nota-se que a primeira fórmula inclui, em simultâneo, uma dimensão de reciprocidade, segundo a qual somente devo desejar para o outro aquilo que eu desejaria para mim, mas também uma dimensão que visa evitar contradições internas num sistema moral que um ser racional poderia desejar, aberto a casuísmos de toda a espécie.

Conforme sustentou Roger Suillivan, em relação a essa questão:

Não podemos reivindicar estar isentos de obrigações que exigimos aos outros, nem podemos reivindicar, com base nos nossos próprios interesses, permissões que não estamos dispostos a estender aos outros. A exigência da universalidade é pois um critério de reciprocidade: o que é proibido para um é proibido para todos; o que é permissível para um é permissível para todos; e o que é obrigatório para um é igualmente obrigatório para todos os outros. (1994:46, tradução nossa)

Mas, além do critério da reciprocidade, ela também deve refletir um critério comum a todo o imperativo categórico e a toda moralidade, que é passar num teste de não contradição, isto é, de impedir que a mesma vontade deseje como leis universais da natureza, duas normas que são incompatíveis entre si. Por exemplo, não desejar a eutanásia e, ao mesmo tempo, desejar que se aplique a eutanásia em determinados casos, ou então, não desejar que matar se torne em lei universal e, em simultâneo, desejar que se possa matar em determinadas situações que nos favorecem de alguma forma. Como veremos a seguir, nos exemplos, em Kant (1995), a moral tem que estar fundamentada num princípio moral válido universalmente – o Imperativo Categórico.

Vale a pena analisar os quatro exemplos a que Kant recorre na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* para evidenciar o carácter de universalidade requerido para a moral.

De acordo com Rovighi (2006), a preocupação de Kant, ao apresentar quatro exemplos em que quatro pessoas se encontram em situações distintas, é a de evidenciar quais delas estarão a agir de tal modo que a máxima da sua ação se possa tornar lei universal.

Efetivamente, estes exemplos permitem analisar os casos em que se age por dever ou por inclinação egoísta, ou ainda por um qualquer outro motivo. Assim, vejamos os quatro exemplos, bem como as razões em que se baseia para rejeitar as exceções à máxima e as objeções que podemos fazer.

1. O exemplo do suicida.

Segundo Kant, se uma pessoa estivesse cansada da vida e tenciona suicidar-se, estando ainda na posse da razão para perguntar se a máxima que ela pretende aplicar poderia se tornar numa lei universal da natureza, chegaria à seguinte conclusão:

[...] uma natureza, cuja lei fosse destruir a vida em virtude do mesmo sentimento cujo objetivo é suscitar a sua conservação, se contradiria a si mesma e portanto não existiria como natureza. Por conseguinte, aquela máxima não poderia de forma alguma dar-se como lei universal da natureza, e portanto é absolutamente contrária ao princípio supremo de todo o dever. (Kant, 1995:59)

O curioso do primeiro exemplo é que Kant opera uma transformação do sujeito, do ser racional para essa natureza. É a natureza que não aceitaria a universalização da norma, muito embora, aparentemente, não exista qualquer condição necessária interna ou sistémica do suicida na sua vontade de universalizar esta norma.

A pessoa que deseja acabar com a sua própria vida não poderia querer que isto fosse universalizável, pois a própria finalidade da natureza é preservar a vida e não tirá-la. Se todos o fizessem, seria impossível a própria vida. Aqui trata-se de um dever próprio para consigo mesmo. A contradição somente existiria se ela, querendo cometer o suicídio, continuasse a querer, em simultâneo, a vida dos outros, por exemplo dos familiares (Dall’Agnol, 2004).

Na verdade, a proibição do suicídio parece muito mais sustentável por meio da segunda fórmula do que da primeira, como em geral, os deveres dos seres racionais consigo próprios.

2. O exemplo da mentira ou da falsa promessa.

A pessoa que faz uma promessa, sabendo que não a pode cumprir, perguntando-se se poderia querer que a sua máxima se tornasse uma lei universal da natureza, veria que isso não lhe seria possível, pois tal norma seria contrária à nossa vontade de também querer que as promessas sejam mantidas e que ninguém deixe de querer cumprir as promessas que me faz.

Kant (1995:60) explica:

Uma outra pessoa vê-se forçada, pela necessidade, a pedir dinheiro emprestado. Sabe muito bem que não poderá pagar, mas vê também que não lhe emprestarão nada se não prometer firmemente pagar em prazo determinado. Sente a tentação de fazer a promessa; mas tem ainda consciência bastante para perguntar a si mesma: não é proibido e contrário ao dever livrar-se de apuros desta maneira? Admitindo que se decidia a fazê-lo, a sua máxima de ação seria: quando julgo estar em apuros de dinheiro, vou pedi-lo emprestado e prometo pagá-lo, embora saiba que tal nunca sucederá. Este princípio do amor de si mesmo ou da própria conveniência pode talvez estar de acordo com todo o meu bem-estar futuro; mas agora a questão é de saber se é justo. Converto assim esta exigência do amor de si mesmo em lei universal e ponho assim a questão: Que aconteceria se a minha máxima se transformasse em lei universal? Vejo então imediatamente que ela nunca poderia valer como lei universal e concordar consigo mesma, mas que, pelo contrário, ela se contradiria necessariamente.

Somente para se ver de forma clara esta contradição que Kant faz referência imagine se, no mesmo caso em que alguém mente para conseguir um empréstimo que ele sabe que não pagará, o outro também lhe prometa emprestar o dinheiro, sabendo que não tinha dinheiro para lhe emprestar. Portanto, ninguém poderia querer viver em tal mundo onde ninguém cumprisse as suas promessas; e se não queremos viver em tal mundo, também não podemos desejar, em simultâneo, exceções a essa máxima. Como o filósofo de Königsberg (1995:60) sustentou a respeito:

A universalidade de uma lei que permitisse a cada homem que se julgasse em apuros prometer o que viesse à ideia com intenção de o não cumprir, tornaria impossível a própria

promessa e a finalidade que com ela se pudesse ter em vista; ninguém acreditaria em qualquer coisa que lhe prometessem e rir-se-ia de tais declarações como vãos enganos.

Tendo em conta essa argumentação de Kant, “conclui-se que nunca se pode deixar de cumprir promessas e que é meu dever cumpri-las sempre” (Vásquez, 1997:165).

Deste modo, no ensaio *Sobre um Suposto Direito de Mentir*, Kant afirma:

A veracidade nas declarações, que não se pode evitar, é o dever formal do homem em relação seja a quem for, por maior que seja a desvantagem que daí decorre para ele ou para outrem; e se não cometo uma injustiça contra quem me força injustamente a uma declaração, se a falsificar, cometo em geral, mediante tal falsificação, que também se pode chamar mentira (embora não no sentido dos juristas), uma injustiça na parte mais essencial do Direito: isto é, faço, tanto quanto de mim depende, que as declarações não tenham em geral crédito algum, por conseguinte, também que todos os direitos fundados em contratos sejam abolidos e percam a sua força – o que é uma injustiça em geral. (Kant, 1997:8)

Alguns autores criticam este carácter absoluto da moral kantiana. Com efeito, fazer depender a validade das ações exclusivamente de princípios universais e regras formais que se impõem incondicionalmente afasta-nos do contexto real e diverso em que as ações se desenrolam. Lembremo-nos que as intenções puras não derivam senão da adesão da vontade à razão. Por mais sinceros que sejam os sentimentos de piedade, de amor, ou de amizade que um indivíduo nutre por outro, as suas ações não serão válidas se a sua vontade encontra neles o motivo da sua ação. Além disso, é, por vezes, muito difícil saber como aplicar a forma do dever em determinadas circunstâncias. Vejamos as críticas de Vásquez ao argumento da promessa:

Pois bem; mas a norma moral segundo a qual devemos cumprir nossas promessas não pode admitir exceções?

Suponhamos que **A** prometeu a **B** vê-lo em horário determinado para tratar de assunto importante, e que, inesperadamente, precisa acudir a um amigo que sofreu um acidente. **A** não pode cumprir a promessa e, portanto, não pode manter a universalidade da máxima “cumpre o que prometes”; contudo, nem por isto o não cumprimento da promessa poderia ser reprovado moralmente neste caso, mas exatamente o contrário.

Qual é aqui a falha do argumento de Kant? O facto de não tomar em consideração um conflito de deveres e a necessidade de estabelecer uma ordem de prioridade entre eles. **A** deve cumprir o dever **a**, mas também o dever **b**. Se cumpre o primeiro, não pode cumprir o segundo. Deve necessariamente escolher entre os dois; mas qual deve ser o critério para superar este conflito? Kant não pode indicá-lo, porque tudo aquilo que se faz por dever (cumprir a promessa ou ajudar um amigo) está no mesmo plano, por se sujeitar ao mesmo princípio formal e, logo, é igualmente bom. Seria necessário então considerar o conteúdo do dever - coisa que Kant se proíbe -, com o que poderíamos estabelecer como, em certas circunstâncias determinadas e em caso de conflito, um dever - o de ajudar um amigo - é mais imperioso do que o outro (manter uma promessa). (Vásquez, 1997:165)

Na sequência dessas críticas ao argumento da promessa, Vásquez vai mais longe e critica também o argumento da mentira:

A máxima ou norma moral “não mentir” não pode sofrer exceções, porque não se poderia universalizar, de uma maneira coerente, a mentira. Alguém pode ficar calado; mas, se diz alguma coisa, deve dizer a verdade. Ou seja, Kant condena qualquer mentira sem exceção. Mas existem mentiras e mentiras: a) mentiras que prejudicam um colega, para fazer-se atribuir um mérito a que não se tem direito, para subtrair-se a uma responsabilidade pessoal,

etc. b) Mentiras para evitar sofrimentos a um doente, para não revelar segredos profissionais, para não prejudicar um colega, etc. É evidente que as primeiras merecem nossa reprovação moral em nome de uma regra geral, e que as segundas não podem ser reprovadas, embora constituam exceções à mesma regra. É, pois, necessário fazer distinções, tendo presentes condições e circunstâncias, assim como as consequências de nossos atos e, novamente, em face de um conflito de deveres, não podemos deixar de considerar o seu conteúdo para decidir a favor do mais imperioso e vital. (Vásquez, 1997:165-166)

Perante essas críticas, adivinhamos uma análise muito diferente se nos colocarmos de um ponto de vista utilitarista. Naturalmente, o utilitarista assumiria como correto o princípio da maximização da felicidade para o maior número. Entretanto, algumas críticas contundentes também são apontadas ao utilitarismo. Uma das mais importantes refere-se à incompatibilidade dos seus princípios com a ideia de justiça (Wolff, 2004).

3. O descuido com os talentos (capacidades).

Kant, aqui, pergunta se uma pessoa que tendo as suas capacidades como ser racional, podendo, portanto, contribuir para o desenvolvimento da humanidade, não as aproveita e tem uma vida de ócio completamente dedicada aos prazeres, pode querer que isto se transforme em lei universal da natureza? Obviamente, a vida, ainda assim, seria possível, mas, segundo Kant, ela nunca queria que o seu ato pudesse se tornar numa lei universal. É mais um dever positivo consigo próprio que Kant não consegue explicar devidamente por meio da primeira fórmula. A resposta do filósofo (1995:60) é que tal ser “não poderia querer que isto se torne em lei universal da natureza ou que exista dentro de nós por instinto natural. Pois como ser racional quer ele necessariamente que todas as faculdades se desenvolvam, porque lhe foram dadas e lhe servem para toda a sorte de fins possíveis.”

O problema é que Kant parte de um pressuposto formal mas, embora raras vezes, quase que entra em contradição porque traz conteúdos mínimos à sua ética com o intuito de torná-la mais clara. Na realidade, a tese kantiana é de que nenhum ser racional poderia querer deixar de desenvolver as suas próprias capacidades, o que não é forçosamente verdade e, se for arguido, poderia constituir-se numa petição de princípio do autor. O indivíduo que, como ele diz (1995:60), “deixasse enferrujar o seu talento e cuidasse apenas de empregar a sua vida na ociosidade, no prazer, na propagação da espécie, numa palavra - no gozo” poderia perfeitamente e autonomamente querer que isso se tornasse em lei universal da natureza.

4. A Beneficência (compaixão).

Ao comportamento da pessoa que não ajuda os mais desafortunados, muito embora, também, não os prejudique, uma vez que acha que não é sua responsabilidade, Kant sustenta que o mundo poderia viver perfeitamente sob tais máximas egoístas, até melhor, se calhar, que um mundo que prega a compaixão. Porém, algum dia poderíamos precisar de alguém e, nessa altura, gostaríamos que cuidassem de nós e, assim, nunca poderíamos querer que isto se tornasse numa lei universal. A vontade, neste caso, demonstraria uma contradição própria, pois, de acordo com Kant (1995:61):

Não é contudo possível querer que um tal princípio valha por toda a parte como lei natural. Pois uma vontade que decidisse tal coisa pôr-se-ia em contradição consigo mesma; podem com efeito descobrir-se muitos casos em que a pessoa em questão precise do amor e da compaixão dos outros em que ela, graças à tal lei natural nascida da sua própria vontade roubaria a si mesma toda a esperança de auxílio que para si deseja. [...]. Algumas ações são de tal ordem que a sua máxima nem sequer se pode pensar sem contradição como lei universal da natureza, muito menos ainda se pode querer que devam ser tal. Em outras não se encontra, na verdade, essa impossibilidade interna, mas é contudo impossível querer que a sua máxima se erga à universalidade de uma lei da natureza, pois que uma tal vontade se contradiria a si mesma.

O problema desses dois níveis de fundamentação, é que, ao passo que o segundo evita o problema da contradição da vontade, o primeiro só parcialmente consegue fazê-lo em relação aos deveres conosco próprios, que sempre são possíveis de universalização sem qualquer contradição do querer.

Na nossa opinião, os problemas da primeira fórmula, que se manifestam claramente nos deveres das pessoas consigo próprias, somente conseguem ser contornados, sem fazer uso de petições de princípio que enfraquecem globalmente o discurso kantiano, pelo uso da segunda fórmula, a fórmula da dignidade das pessoas.

A segunda fórmula é apresentada da seguinte forma: “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como um fim e nunca como um mero meio” (Kant, 1995:66).

Essa fórmula reflete um reconhecimento daquilo que faz as pessoas humanas, isto é, a possibilidade de usar racionalmente a vontade e de agir segundo a representação de leis.

A vontade é concebida como a faculdade de se determinar a si mesmo a agir *em conformidade com a representação de certas leis*. E uma tal faculdade só se pode encontrar em seres racionais. Ora, aquilo que serve à vontade de princípio objetivo da sua autodeterminação é o *fim* («Zweck»), e este, se é dado pela só razão, tem de ser válido igualmente para todos os seres racionais. O que pelo contrário contém apenas o princípio da possibilidade da ação, cujo efeito é um fim, chama-se *meio*. O princípio subjetivo do desejar é o *móvil* («Triebfeder»), o princípio objetivo do querer é o *motivo* («Bewegungsgrund»); daqui a diferença entre fins subjetivos, que assentam em móveis, e objetivos, que dependem de motivos, válidos para todo o ser racional. Os princípios práticos são *formais* quando fazem

abstração de todos os fins subjetivos; mas são *materiais* quando se baseiam nestes fins subjetivos e, portanto, em certos móveis. (Kant, 1995:64)

Na verdade, a ideia de que os seres humanos têm um valor intrínseco já se encontra na primeira fórmula, ao se proibir qualquer possibilidade de ações que não possam ser universalizáveis.

A fundamentação propriamente dita da 2ª fórmula é que ela está implícita na 1ª fórmula. Isto Kant diz explicitamente em uma passagem posterior: “Pois que eu deva, no uso dos meios para qualquer fim, restringir minhas máximas à condição de sua universalidade como uma lei (1ª fórmula), diz o equivalente a: o sujeito dos fins, isto é, o ser racional mesmo, nunca deve ser tomado por base de todas as máximas das ações somente como meio, mas como suprema condição restritiva, no uso de todos os meios, isto é, sempre ao mesmo tempo como fim” (2ª fórmula).

Kant chama, pois, a atenção para o fato de que, se não se compreende o imperativo categórico em sua primeira fórmula de modo contratualista, mas como princípio moral, nele está implicado que os outros são ultimamente determinantes para nós, que nós agimos por sua causa (2ª fórmula). (Tugendhat, 2003:144)

No entanto, aqui Kant demonstra claramente que somente um ser que existe como um fim em si mesmo é capaz de agir moralmente e é em razão disto que somente ele deve ser sempre considerado simultaneamente como fim; não são coisas que podem ser usadas para fins outros, como seriam os seres irracionais, para a nossa alimentação ou como força de trabalho, mas sim pessoas, com vontade e razão. O seu valor não é determinado externamente ou contingente daquilo que lhe atribuírem (por exemplo, o preço de mercado de um boi), mas é algo intrinsecamente determinado. É assim que o homem se representa a si mesmo. “O homem é um fim em si, porque é ele próprio quem promulga a legislação universal” (Vancourt, 2003:36).

Neste sentido, as pessoas nunca poderiam permitir que se tirasse valor aos outros, instrumentalizando-os para os seus próprios fins, tratando-os, portanto, somente como meios. Este é o nosso dever. Porém, como já se viu, nem sempre a vontade segue os ditames da razão, mas, por vezes, as nossas inclinações sensíveis; é a razão que nos comanda que tratemos a todos como se fossem fins em si mesmos, porque é assim que nós vemos a nós próprios. Então, a dignidade intrínseca das pessoas não depende das suas características externas, da sua riqueza, beleza, saúde, inteligência ou mesmo carácter; todo o ser capaz de desenvolver a boa vontade deve ser tratado como um fim em si mesmo. A segunda fórmula, neste sentido, impõe-se verdadeiramente um dever moral absoluto dos seres racionais para com os outros. Isso é demonstrado pela forma como Kant (1995) consegue ser mais convincente em justificar os deveres para conosco próprios a partir das ilustrações da segunda fórmula:

1. A pessoa que pensa cometer o suicídio estaria a tratar a sua própria pessoa como mero meio. Nas palavras do filósofo prussiano, “se, para escapar a uma situação penosa, se destrói a si mesmo, serve-se ele de uma pessoa como de um simples meio para conservar até ao fim da vida uma situação suportável” (1995:66). É isto que acontece quando eu uso o homem em mim para mutilar, degradar ou matar como um mero meio para atingir algum prazer (por exemplo, o masoquista) ou impedir alguma dor (o suicida, o toxicómano). Obviamente, segundo Kant, isso teria uma exceção, que seria quando fazemos danos à nossa integridade física para salvarmo-nos de um mal maior.

Neste caso, não se trata de usar o homem em nós como mero meio, mas apenas como meio para evitar a dor da vida. A argumentação de Kant neste caso para os deveres em relação a nós próprios é sem dúvida mais convincente, pois a aplicação da segunda fórmula justificaria de facto os deveres que devemos ter em relação a nós próprios e respeitar a nossa própria humanidade (Tugendhat, 2003).

2. Também Kant (1995) deixa claro que quando enganamos outras pessoas, com o fito de conseguirmos algo delas, não estamos a tratá-las como um fim em si mesmas mas sim como um mero meio para conseguirmos os nossos objetivos, no caso concreto conseguir empréstimo; sem dúvida instrumentalizamo-las para conseguirmos os nossos intentos;

3. Em relação aos cuidados com os nossos talentos, Kant (1995:67), sustenta que “há na humanidade disposições para maior perfeição que pertencem ao fim da humanidade na nossa pessoa, discernir essas disposições poderia em verdade subsistir com conservação da humanidade como fim em si mesma, mas não com a promoção deste fio”. É aqui mais uma vez derivar um direito positivo para conosco próprios de desenvolver os nossos talentos, pois realmente aqueles que têm capacidades e as deixam apodrecer numa vida de prazeres sensuais não se tratam a si próprios como fim em si mesmos. Muito embora, mais uma vez, e a nosso ver desnecessariamente do ponto de vista do mero procedimento, Kant recorre a motivações relativamente externas, para o dizer:

Pelo que respeita ao dever contingente (meritório) para consigo mesmo, não basta que a ação não esteja em contradição com a humanidade na nossa pessoa como fim em si, é preciso que *concorde com ela*. [...]; descurar essas disposições poderia, em verdade, subsistir com a *conservação* da humanidade como fim em si, mas não com a *promoção* deste fim (Kant, 1995:67).

Não parece necessário fazer esse recurso aos fins da natureza para justificar, neste caso, as obrigações das pessoas consigo próprias no sentido de desenvolver os seus próprios talentos.

4. Também, aqui não existe uma negação perfeita da humanidade em nós, segundo Kant, e sim uma concordância fraca quando a natureza exige uma concordância positiva. Nas suas palavras:

É verdade que a humanidade poderia subsistir se ninguém contribuísse para a felicidade dos outros, contando que também lhes não subtraíssem nada intencionalmente; mas se cada qual se não esforçasse por contribuir na medida das suas forças para os fins semelhantes, isso seria apenas uma concordância negativa e não positiva com a *humanidade como um fim em si mesma*. (Kant, 1995:67)

Mais uma vez, o recurso à humanidade, muito embora correspondendo à vontade de Kant, e tendo alguma lógica interna, à medida que faz parte da representação que temos de nós mesmos, é desnecessário no sentido de justificar porque devemos ter deveres positivos para com os outros; acaba por enfraquecer também a lógica formal da fundamentação da sua teoria moral e, conseqüentemente, o seu carácter procedimentalista.

Kant ainda deduz uma terceira fórmula: “Todo o ser racional deve agir como se através das suas máximas ele é, a todo tempo, um legislador de um reino universal de fins” (Kant, 1995:68).

Bem, a primeira fórmula, como visto, parte de uma lei objetiva, ao passo que a segunda, das qualidades intrínsecas dos sujeitos que são capazes de se pensarem como fins em si mesmos. Da concordância prática destes dois princípios, surge uma terceira fórmula que vê na vontade de todo o ser uma vontade concebida como vontade legisladora universal. É com esta fórmula que Kant fecha o círculo do imperativo categórico, pois é aqui que o ser racional se pode considerar legislador de um reino dos fins ou de uma comunidade ética, partilha com todos os seres a ele iguais, da qual ele é simultaneamente legislador e destinatário da lei moral.

A vontade de todo o ser racional deve pois ser concebida como uma vontade legisladora universal. Assim se compreende o interesse que nós dedicamos à lei, na qual reencontramos de uma certa maneira o nosso eu. Como seres racionais, nós promulgamos uma legislação à qual estamos sujeitos como seres racionais e sensíveis ao mesmo tempo, isto é, como seres limitados. Embora admitindo, tal como outros moralistas antes dele, que o homem está ligado pelo seu dever a uma lei, Kant sublinha que essa lei, apesar da sua universalidade, brota da minha vontade racional e que a vontade de todo o ser racional deve ser considerada como uma vontade legisladora universal. Ele estabelece assim o princípio fundamental da moralidade, tal como ele a concebe: a autonomia. Esse princípio estabelece entre a pessoa e a lei moral uma relação análoga à que Rousseau punha na ordem social; a obediência à lei justifica-se pela faculdade de ser o seu autor; longe de destruir a liberdade, ela supõe-na e manifesta-a. Segundo Kant, a noção de autonomia é a única que pode definir o verdadeiro

princípio da vida moral. Se se procurar a origem da lei no objeto que se visa, ou mesmo se ela for posta em Deus, cai-se na heteronomia; foi por terem recorrido a essa explicação que as filosofias morais do passado fracassaram, segundo Kant. (Vancourt, 2003:36-37)

Ousamos dizer que a terceira fórmula completa as outras, na medida em que ela depende, em simultâneo, da ideia da existência de leis universais e de seres que são fins em si mesmos, sendo que somente estes podem pensar a sua vontade legisladora como universal e estabelecer uma comunidade com os outros que obedecem ao mesmo padrão.

Essa fórmula tenta explicar melhor a ideia de autonomia e do auto-legislador moral, do ser moral, como sendo ao mesmo tempo mestre e servo da lei, isto é, aquele que a cria e aquele que a ela obedece. É, em razão disso, que não se pode analisar as fórmulas separadamente e nem muito menos desprezar, como em geral é feito, a terceira fórmula limitando a repetir as determinações da primeira. Pois, conforme considera Kant:

As três maneiras indicadas de apresentar o princípio da moralidade são, no fundo, apenas outras tantas fórmulas dessa mesma lei, cada uma das quais reúne em si, por si mesma, as outras duas. Há contudo entre elas uma diferença, que na verdade é mais subjetiva – do que objetivamente prática, para aproximar a ideia da razão mais e mais da intuição («*Anschauung*») (segundo uma certa analogia) e, assim, do sentimento. Todas as máximas têm, com efeito: 1) uma *forma*, que consiste na universalidade, e sob este ponto de vista, a fórmula do imperativo moral exprime-se de maneira que as máximas têm de ser escolhidas como se devessem valer como leis universais da natureza; 2) uma *matéria*, isto é, um fim, e então a fórmula diz: o ser racional, como fim segundo a sua natureza, portanto, como fim em si mesmo, tem de servir a toda a máxima de condição restritiva de todos os fins meramente relativos e arbitrários; 3) uma *determinação completa* de todas as máximas por meio daquela fórmula, a saber: que todas as máximas, por legislação própria, devem concordar com a ideia de um reino possível dos fins como um reino da natureza. (Kant, 1995:73)

A autonomia é, portanto, o único princípio da moral. Qualquer motivação heterónoma da vontade nunca poderia sustentar qualquer sistema moral.

A ética kantiana é uma ética formal e autónoma. Por ser puramente formal, tem de postular um dever para todos os homens, independentemente da sua situação social e seja qual for o seu conteúdo concreto. Por ser autónoma (e opor-se assim às morais heterónomas nas quais a lei que rege a consciência vem de fora), aparece como a culminação da tendência antropocêntrica iniciada no Renascimento, em oposição à ética medieval. Finalmente, por conceber o comportamento moral como pertencente a um sujeito autónomo e livre, ativo e criador, Kant é o ponto de partida de uma filosofia e de uma ética na qual o homem se define antes de tudo como ser ativo, produtor ou criador. (Vásquez, 1997:243)

Para Kant, nem mesmo a derivação da moralidade de uma vontade divina seria aceitável porque não podemos intuir a perfeição da vontade divina, mas apenas a podemos derivar dos nossos conceitos, entre os quais o de moralidade é o mais nobre, mas ainda porque, se não fizéssemos (e, se tal acontecesse, isso seria um grosseiro

círculo na explicação), o único conceito da vontade divina que ainda nos restaria teria de fazer das propriedades da ambição, da honra e do domínio, ligadas às imagens terríveis do poderio e da vingança, o fundamento de um sistema dos costumes exatamente oposto à moralidade (Kant, 1995).

Mas, pergunta-se a Kant onde é que poderia sustentar essa ideia de autonomia? Como justificar que a vontade é autónoma e não heterónoma?

A resposta de Kant é que a liberdade é a chave da explicação da autonomia da vontade. Mas, de onde surge essa liberdade que explica a autonomia da vontade?

De acordo com Kant (1995), a liberdade deve pressupor-se como propriedade de todos os seres racionais.

O homem como ser racional somente se pode pensar como pertencente ao mundo inteligível e portanto sob a ideia da liberdade, o único que refletiria o pressuposto da liberdade, não obstante a pertença comum no mundo sensível e às suas determinações.

O ser racional, como inteligência, conta-se como pertencente ao mundo inteligível, e só chama *vontade* à sua causalidade como causa eficiente que pertence a esse mundo inteligível. Por outro lado, tem ele consciência de si mesmo como parte também do mundo sensível, no qual as suas ações se encontram como meros fenómenos daquela causalidade; mas a possibilidade dessas ações não pode ser compreendida por essa causalidade, que não conhecemos, senão que em seu lugar têm aquelas ações que ser compreendidas como pertencentes ao mundo sensível, como determinadas por outros fenómenos, a saber: apetites e inclinações. Se eu fosse um mero membro do mundo inteligível, todas as minhas ações seriam perfeitamente conformes ao princípio da autonomia da vontade pura; mas, como mera parte do mundo sensível, elas teriam de ser tomadas como totalmente conformes à lei natural dos apetites e inclinações, por conseguinte, à heteronomia da natureza. (Kant, 1995:90)

É esta dupla pertença que explica o próprio imperativo categórico e é o princípio da autonomia da vontade e da liberdade co-natural à dimensão inteligível do ser racional (Tugendhat, 2003).

Como considerações finais deste capítulo, podemos dizer que Kant, na sua obra *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, que constitui uma verdadeira âncora deste trabalho, tem como objetivo central encontrar e estabelecer o princípio supremo da moralidade.

Nessa análise, Kant procura estabelecer os princípios do surgimento dos factos morais e não as condições empíricas dos mesmos. Assim, estabelece uma crítica a todas as éticas materiais. Estas éticas de conteúdo, empíricas (*a posteriori*), formulam apenas imperativos hipotéticos ou condicionais e apresentam um carácter heterónimo.

O que está em jogo, para Kant, é a afirmação da liberdade humana, por isso é necessário fundamentar sua ética de forma apriorística, para a possibilidade de formulação de imperativos categóricos, incondicionais, que apresentam um carácter

autónomo. O que caracteriza a ética kantiana é o formalismo que se expressa na lei fundamental da razão pura prática (agir de forma que tornemos nossas máximas em lei universal). Não é a busca de um valor específico que determina uma vontade, mas o acordo da máxima com o princípio ou lei universal (Kant, 1995).

De acordo com as considerações de Tugendhat (2003), conclui-se que o rigorismo da moral Kantiana é consequência do formalismo, que se caracteriza pela recusa em atribuir valor moral a motivos exteriores, como inclinações naturais ou interesse pessoal que não o próprio respeito à lei interior do dever. O apriorismo, que também liga-se ao formalismo, assegura o carácter atemporal da lei moral e demonstra que o homem pertence ao mundo numérico e fenoménico, simultaneamente. Isto significa autonomia, onde o homem dá a si próprio a lei moral. O ser racional só é verdadeiramente livre quando não se encontra subordinado a princípios heterónomos, porque esses princípios não asseguram dignidade por serem absolutamente exteriores. A autonomia é o fundamento da dignidade humana, e o respeito por essa dignidade exige que ninguém seja tratado como um simples meio, mas sempre como um fim em si mesmo.

1.3. Felicidade, Autonomia e Liberdade

Espreitando a evolução do conceito de felicidade ao longo dos tempos, constata-se infinitas sinuosidades e/ou perspectivas diferentes em relação ao mesmo tema.

A felicidade na antiguidade clássica baseava-se na razão, Santo Agostinho (2004, livro X), rompe com esse conceito do mundo antigo e centraliza toda a sua tese sobre felicidade em Deus.

Santo Agostinho (2000), aproximando-se um pouco de Aristóteles, considera que o fim último da existência humana é a felicidade. Contudo, ao contrário de Aristóteles, a felicidade na concepção agostiniana não deve ser procurada nos bens materiais:

Os bens temporais nascem e morrem independentemente do homem, que a eles está ligado pelo desejo. Constantemente ligado pelo desejo e pelo medo de um devir do qual se desconhece o que trará, o presente perde toda a quietude, toda a possibilidade de prazer e, na mesma medida, a sua significação original. Todo o presente é determinado, não apenas pelo futuro como tal (isso também pode acontecer em Santo Agostinho, como veremos adiante),

mas também por acontecimentos precisos, temidos ou esperados do futuro, que o indivíduo deseja e procura adquirir ou de que foge e afasta do seu caminho. (Arendt, 1997: 18-19)

Portanto, de acordo com Santo Agostinho, não se deve procurar a felicidade nos bens materiais deste mundo, pois todos são finitos em si e a própria vida humana é também finita.

A vida constantemente ameaçada pela morte não é vida, uma vez que nunca deixa de correr o risco de perder o que é, aquilo que até sabe que tem de perder um dia. “A vida que é eterna e feliz é a vida propriamente dita.” A vida feliz encontra-se lá onde o nosso ser não terá morte. Portanto, o bem ao qual o amor aspira é a vida, e o mal que o medo afasta é a morte. A vida feliz é a vida que não pode ser perdida. A vida terrestre é uma morte vivente (*mors vitalis*) ou então uma vida morredoura (*vita mortalis*), uma vida posta à determinação da morte. “Mas se se tem medo de ver pôr termo à saúde e à vida, isso já não é nem nunca mais será a vida. Pois isso já não é mais viver sem cessar, mas temer sem cessar.” (Arendt, 1997:19)

Neste sentido, podemos dizer que o homem não possui nada, nem a própria existência, que não esteja destinada à morte. Este tipo de pensamento afasta toda a possibilidade de felicidade neste mundo sensível em que vivemos.

Kant, à semelhança de Santo Agostinho, sabe que “todos os homens têm, já por si mesmos, a mais forte e íntima inclinação para a felicidade, porque é exatamente nesta ideia que se reúnem numa soma todas as inclinações” (Kant, 1995:37). Mas ele critica os seus antecessores porque estes ligaram o conceito de felicidade à satisfação de nossas necessidades e inclinações:

O princípio da felicidade pode, sem dúvida, fornecer máximas, mas nunca aquelas que serviriam de leis da vontade, mesmo se tomasse por objeto a felicidade universal. Com efeito, porque o conhecimento desta se baseia nos simples dados da experiência, uma vez que todo o juízo a seu respeito depende muito da opinião de cada um, a qual é também muito variável, podem certamente dar-se regras gerais (*generelle*), mas nunca regras universais (*Universelle*), isto é, regras, que, em média, são corretas na maior parte das vezes, mas não regras que devem sempre e necessariamente ser válidas; por conseguinte, nenhuma lei práticas se podem basear neste princípio. (Kant, 2013:58)

Por isso, a lei moral não pode basear-se neste princípio, já que este se fundamenta em regras ligadas à experiência. Assim, podemos dizer que, de acordo com Kant, a lei moral é válida para todos aqueles que possuem razão e vontade.

Ao rejeitar toda e qualquer motivação que seja exterior à razão como determinante da ação moral, Kant (1995) rompe com todas as teses atreladas à ética teleológica até então estabelecidas, como a felicidade aristotélica, a felicidade agostiniana ou mesmo o conceito de salvação cristão. Como já referimos anteriormente, uma ação, para ser considerada como moral, segundo Kant, não pode ter qualquer finalidade que não seja obedecer à razão. Afinal, o valor do caráter de uma pessoa está no fato desta praticar o bem, não por inclinação, mas por dever.

Vancourt (2003) mostra-nos que, de acordo com a filosofia moral kantiana, é difícil definir a felicidade, e a vida moral não pode ser comandada pela procura da felicidade:

Ele [Kant] sublinha, variadíssimas vezes, como se torna difícil definir a felicidade. Do ponto de vista formal, esta consiste “num máximo de bem-estar no meu estado presente e em toda a minha condição futura”, isto é, no contentamento de um ser finito, cujas necessidades e desejos estariam plenamente satisfeitos. Mas, se se quiser precisar a matéria desse contentamento, construir “um conceito determinado da felicidade”, fracassa-se inevitavelmente. Efetivamente, as nossas tendências, múltiplas e opostas, não podem ser satisfeitas todas ao mesmo tempo; a qual delas dar a primazia e em virtude de que critério? Além disso, a ideia que se faz da felicidade varia com as épocas, os lugares, a idade; vem, em larga medida, da sociedade, ainda que cada qual tenha a sua maneira própria de conceber a felicidade. Enfim, esta depende de condições múltiplas que escapam ao nosso domínio. Há que confessar que nós não sabemos em que consiste a felicidade, nem como obtê-la. E no entanto não podemos impedir-nos de procura-la. (Vancourt, 2003: 37-38)

Fica claro que o que Kant quer dizer é que a busca da felicidade não deve ser o princípio determinante do agir, mas a felicidade também é importante para o dever, pois a ausência de felicidade é um caminho para a transgressão aos deveres; além disso, ela também é uma inclinação. Garantir a felicidade é importante para que o sujeito, demasiadamente descontente com a sua condição, não se torne vulnerável às tentações de transgredir o dever. Para Kant, a lei deve contemplar a promoção de nossa felicidade, não por inclinação, mas por dever, pois é só desta forma que o nosso comportamento tem valor moral. Por isso, na obra *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1995), Kant concebe a existência de um direito à felicidade.

Quando agimos com a intenção de alcançar a felicidade não estamos, segundo Kant, a agir moralmente porque há uma inclinação. Diz ele:

O reverso precisamente do princípio da moralidade consiste em fazer do princípio da própria felicidade o fundamento determinante da vontade, a que é preciso acrescentar de uma maneira geral, como mostrei antes, tudo o que situa o princípio determinante, que deve servir de lei, numa outra coisa que não a forma legisladora da máxima. [...]. (Kant, 1995:47-50)

O problema é que a felicidade é difícil de determinar, mesmo que a projetemos, nunca podemos saber se algo que fazemos leva-nos à felicidade no futuro, “nós nunca temos a certeza dos meios a empregar para alcança-la; aqueles em que nos detemos têm apenas um caráter hipotético, prudencial” (Vancourt, 2003:38-39).

Ao contrário de Aristóteles, Kant critica a felicidade sensível. Em relação a essa felicidade, Kant afirma:

Mas, infelizmente, o conceito de felicidade é tão indeterminado que, se bem que todo o homem a deseje alcançar, ele nunca pode dizer ao certo e de acordo consigo mesmo o que é que propriamente deseja e quer. A causa disto é que todos os elementos que pertencem ao conceito de felicidade são na sua totalidade empíricos, quer dizer, têm que ser tirados da experiência, e que, portanto, para a ideia de felicidade é necessário um todo absoluto, um máximo de bem-estar, no meu estado presente e em todo o futuro. Ora, é impossível que um

ser, mesmo o mais perspicaz e, simultaneamente, o mais poderoso, mas finito, possa fazer ideia exata daquilo que aqui quer propriamente. (Kant, 1995:56)

Por sermos seres racionais sensíveis e finitos, é impossível sabermos o que exatamente precisaríamos para sermos felizes, ou seja, a que fins deveríamos procurar, e como deveríamos procurá-los para sermos felizes. O homem não sabe o que é a felicidade e, por conseguinte, desconhece os meios para consegui-la. Kant deixa claro que mesmo que uma pessoa seja muito inteligente, é impossível ter a certeza do que é a felicidade. Isso significa que não existe nenhum princípio que garanta com total segurança o que deve ser feito, ou evitado, para sermos felizes

Por vezes, preferimos uma felicidade momentânea à promessa de uma felicidade futura, como a pessoa que insiste num vício-cigarro, drogas ou comida, mesmo sabendo que assim estaria a hipotecar a sua felicidade futura. Também pode acontecer o contrário, a pessoa pode pôr de lado a sua felicidade com a promessa de uma felicidade futura ou até eterna. Ex: o terrorista suicida.

Nota-se que em Kant, não podemos confundir a moralidade com a felicidade:

Enfim e sobretudo, ao confundir moralidade e procura da felicidade, subordinaríamos a primeira a algo de heterogéneo e arriscar-nos-íamos a transformar a atitude moral num cálculo interesseiro. [...]

Kant afirma, sem dúvida, que mesmo que a felicidade não devesse acompanhar a virtude, nem por isso deixaríamos de estar sujeitos ao dever, que conservaria a sua inalterável majestade. Mas ele quer apenas sublinhar dessa maneira o caráter específico da moralidade e sua grandeza. Na realidade, fiel à grande tradição filosófica e religiosa, Kant, logo à partida, por assim dizer, supõe que o desejo da felicidade não pode ser frustrado se se preencherem as condições morais necessárias para alcançá-la, e que o justo, por consequência, não pode ser definitivamente infeliz. (Vancourt, 2003:39)

O conceito de autonomia está articulado com o da dignidade e o da liberdade. A dignidade consiste no poder de estabelecer leis universais, na condição de se submeter apenas a essa legislação autónoma. Só assim o fundamento da lei moral poderá ser a liberdade.

O conceito fundamental da moral kantiana é a autonomia do sujeito que produz, mediante sua razão prática, a norma que vai nortear sua ação. A dignidade do ser humano decorre da responsabilidade de um ser livre não apenas sabe o que quer, mas experimenta a obrigatoriedade de agir desta ou daquela maneira. [...]

O ser autónomo não se curva diante de ninguém, ainda que a evidência da necessidade moral seja nele um reflexo da voz transcendente da divindade, tão internalizada que se parece com um simples pressuposto antropológico. O arbitrário da vontade caprichosa está domesticado e dominado pela preocupação do universal devidamente testado. O valor universal, ou universalizável, da norma da ação assegura seu mérito intrínseco no horizonte tanto da teoria como da prática. O eu se sente legislador de si mesmo, sem prejudicar ninguém, porque oferece a todo outro ego o poder de imitá-lo e de coexistir com ele. Por isso se vê que o critério kantiano da “forma potencialmente universal” da norma, ainda que enunciada em primeiro lugar, na realidade decorre do terceiro princípio, o da autonomia do sujeito. (Pessini e Barchifontaine (orgs), 2009:180-181)

Ao contrário de Aristóteles, Kant associa a moralidade à liberdade. Segundo Kant, é autônoma a vontade que age exclusivamente por dever. Portanto, a autonomia da vontade é condição da liberdade:

A *autonomia* da vontade é o único princípio de todas as leis morais e dos deveres a elas conformes; pelo contrário, toda a *heteronomia* do livre-arbítrio não só não funda nenhuma obrigação, mas opõe-se antes ao princípio da mesma e à moralidade da vontade. Com efeito, na independência a respeito de toda a matéria da lei (isto é, de um objeto desejado) e, ao mesmo tempo, na determinação do livre-arbítrio pela simples forma legislativa universal, de que uma máxima deve ser capaz, é que consiste o princípio único da moralidade. Mas essa *independência é liberdade* em sentido *negativo*, e esta *legislação própria* da razão pura e, como tal, prática é a liberdade em sentido *positivo*. Por conseguinte, a lei moral nada mais exprime do que a *autonomia* da razão pura prática, isto é da liberdade e esta é mesmo a condição formal de todas as máximas, sob a qual unicamente elas podem harmonizar-se com a lei prática suprema. Se, pois, a matéria do querer, que nada mais pode ser do que o objeto de um desejo ligado à lei, penetra na lei prática como *sua condição de possibilidade*, resulta daí uma heteronomia do livre-arbítrio, a saber, uma dependência quanto à lei natural, de seguir um impulso ou inclinação qualquer e a vontade não se dá a si a lei, mas apenas o preceito de observar racionalmente leis patológicas; mas a máxima, que deste modo jamais pode conter em si a forma universalmente legisladora, não só não funda assim qualquer obrigação, mas opõe-se mesmo ao princípio de uma razão *pura* prática, por conseguinte, também à disposição moral, embora a ação, que daí deriva, devesse ser conforme à lei. (Kant, 2013:54)

Kant, mediante a distinção fenómeno-númeno, mostra-nos uma grande preocupação em salvaguardar o conceito de liberdade, impedir a sua negação. Ora, se podemos pensar num plano da realidade que não é fenoménico, podemos pensar que há realidades que agem independentemente das leis naturais ou necessárias. Como agir independentemente das leis naturais é a característica essencial de uma ação livre, então podemos pensar que há realidades que agem livremente (Deleuze, 2009).

A liberdade não é um facto, mas também não podemos declará-la uma ilusão. Podemos pensá-la, isto é, a ideia da liberdade é logicamente possível, não é contraditória.

A liberdade é postulada pelo carácter formal da lei: na verdade, uma vontade que deve (*soll*) seguir a lei porque é lei não pode ser necessariamente determinada por motivos ou impulsos sensíveis. De fato, não tem sentido um “deve” dirigido a um objeto já determinado a agir de uma maneira em vez de outra. Quem tem o dever de fazer uma coisa deve poder fazê-la: *você pode, porque deve*. A quem lhe objetara (baseado nos *fundamentos*) que havia um círculo vicioso porque a liberdade era demonstrada pela existência da lei moral, e a possibilidade do imperativo categórico era demonstrada com base na liberdade, Kant responde que a liberdade é condição para que haja a lei moral, mas a lei moral é a condição para que a liberdade seja conhecida. (Rovighi, 2006:583-584)

Não é legítimo, segundo Kant, pensar que só o mundo fenoménico é real. Por isso, é legítimo pensar que há liberdade. Em Kant, a “liberdade é sujeição à lei moral, e nunca é mais vivida do que no reconhecimento da necessidade dessa lei e sua absoluta autoridade sobre as ações do agente moral” (Scruton, 2008:197).

Dada a distinção fenómeno-númeno (distinção entre o que se pode conhecer e o que se pode pensar), o ser humano pode, enquanto ser racional, inteligível, numérico e não simplesmente sensível, pensar-se como livre, isto é, como não estando na sua totalidade submetido a leis naturais. Se podemos pensar que nem tudo é fenómeno, podemos pensar ou supor que há realidades que não estão submetidas a leis naturais. Assim sendo, impede-se a negação da liberdade, ou seja, pode-se pensar que, enquanto númeno, o homem age independentemente das leis naturais ou necessárias (Rovighi, 2006).

De acordo com Kant, a liberdade é o fundamento da ação moral. Isto significa que não podemos falar de ação moral sem a suposição de que o homem é livre. “Na perspectiva kantiana, é correto apresentar a moralidade como a livre aceitação de um dever que a razão prática, que chamaríamos hoje de consciência esclarecida, submete à vontade como sendo necessário” (Pessini e Barchifontaine (orgs), 2009:180-181).

Neste caso, podemos dizer que a liberdade reside na autonomia da vontade, na propriedade que esta tem de ser a sua própria lei:

A vontade é uma espécie de causalidade dos seres vivos, enquanto racionais, e liberdade seria a propriedade desta causalidade, pela qual ela pode ser eficiente, independentemente de causas estranhas que a determinem, assim como a necessidade natural é a propriedade da causalidade de todos os seres irracionais de serem determinados à atividade pela influência de causas estranhas.

A definição da liberdade que acabámos de propor é negativa e, portanto, infecunda para conhecer a sua essência; mas dela decorre um conceito positivo desta mesma liberdade que é tanto mais rico e fecundo. [...] Que outra coisa pode ser, pois, a liberdade da vontade senão autonomia, *i.e.*, a propriedade da vontade de ser lei para si mesma? Mas a proposição: “a vontade é, em todas as ações, uma lei para si mesma” caracteriza apenas o princípio de não agir segundo nenhuma outra máxima que não seja aquela que possa ter-se a si mesma por objeto como lei universal. Isto, porém, é precisamente a fórmula do imperativo categórico e o princípio da moralidade: assim, pois, vontade livre e vontade submetida a leis morais são uma e a mesma coisa. (Kant, 1995:83-84)

Se o conceito de liberdade for contraditório, isto é, se for impossível pensar que há ações livres, independentes das leis naturais, não se pode efetuar a passagem da reflexão sobre as condições que tornam possível o conhecimento científico à reflexão sobre o que é agir moralmente.

Tendo em conta que podemos pensar que o homem é númeno (ser racional, inteligível) e não simplesmente fenómeno (ser empírico ou sensível) podemos, então, sem contradições, pensar que o homem é livre. Por isso, a liberdade é um conceito logicamente possível. Se a liberdade fosse impensável, a reflexão sobre a ação moral seria logicamente impossível.

É por isso que o conceito de liberdade, como Ideia da razão, desfruta de um privilégio eminente sobre todas as outras Ideias: em virtude de poder ser determinado praticamente, é o

único conceito (a única Ideia da razão) que dá às coisas em si o sentido ou a garantia de um “facto” e que nos faz efetivamente penetrar no mundo inteligível. (Deleuze, 2009:44-45)

Nota-se que ao salvaguardar a reflexão sobre a ação moral, a distinção fenômeno-número salvaguarda, contra os excessos especulativos da razão, a credibilidade do conhecimento científico. Se permanecêssemos no impasse da antinomia da liberdade, a ciência estaria em dúvida.

De acordo com Kant, ao contrário da lei natural que descreve como os seres naturais se comportam, a lei moral não descreve o que acontece, não explica factos, mas diz-nos como devemos agir. A lei moral é uma lei que devemos cumprir, enquanto que a lei natural é uma lei que cumprimos sem poder deixar de o fazer. Cumprimo-la quer queiramos quer não (Scruton, 2008).

Marchionni (2008:190-192), nos seus comentários sobre Kant, explica que a moral kantiana seria incompreensível sem o conceito de liberdade:

O discurso sobre a moral seria incompreensível, argumenta Kant, se não existissem a liberdade, a imortalidade da alma, Deus. Ele chama tais verdades de *Postulados da Razão Prática*, isto é, requisitos para conseguirmos explicar o acto ético.

[...]. Na natureza há leis, na ética há deveres. Um astrónomo ou cientista conhecedor das galáxias e da natureza pode muito bem não ser ético, porque a ética pertence ao mundo não-físico. A existência do Dever me diz que sou necessariamente livre das leis físicas. E Kant dá um exemplo: se um tirano obriga alguém a testemunhar o falso contra um inocente, a testemunha pode ceder e dizer o falso, mas depois teria remorso. Ou seja, você sabia que devia e podia dizer a verdade: *sabia, devia, podia*.

A liberdade significa que a vontade não está sujeita às leis físicas da natureza. A pedra lançada ao ar deve necessariamente cair, mas o homem com cobiça da mulher alheia pode senhorear o instinto. Nos átomos do corpo o homem é sujeito às leis físicas, na escolha moral da vontade ele é livre.

Portanto, existe no homem uma dupla grandeza. O homem é grande em seu corpo físico como é grande a Natureza física de Newton e Kepler. Mas ele é maior que a natureza, na medida em que, na vontade, é livre das leis mecânicas do mundo físico e finca suas raízes no mundo divino.

É justamente o facto de a lei moral ser uma lei de dever que permite ao homem reconhecer-se como livre. Só podemos dizer “tu deves” a um sujeito livre porque só ele pode fugir ou não ao cumprimento do dever. A lei moral é inseparável da liberdade. Ter a consciência de que devo fazer isto ou aquilo é ter consciência de que posso fazer isto ou aquilo, isto é, de que está dependente da minha vontade fazer ou não o que devo. Portanto, “sem a liberdade e sem o poder do livre arbítrio e de escolha não é possível falar de forma inteligível da ação moral nem da responsabilidade moral, pois, de contrário, todo o nosso comportamento seria automático, reflexo ou sujeito a condicionamentos sociais” (Thompson, et al, 2004:347).

Na nota de rodapé da obra *Crítica da Razão Prática*, Kant explica:

Para que não se pense encontrar aqui *inconsequências*, se agora chamo à liberdade a condição da lei moral e afirmo, depois, no tratado, que a lei moral é a condição sob a qual podemos

primeiramente tornar-nos conscientes da liberdade, lembrarei apenas que a liberdade é, certamente, a *ratio essendi* da lei moral, mas que a lei moral constitui a *ratio cognoscendi* da liberdade. Com efeito, se a lei moral não fosse antes nitidamente pensada na nossa razão, nunca nos consideraríamos autorizados a *admitir* algo como a liberdade (embora esta não implique contradição). Mas se não houvesse nenhuma liberdade, *de modo algum se encontraria* em nós a lei moral”, ou seja, é aquilo que me permite tomar consciência de que sou livre. (Kant, 2013:12)

Em termos kantianos, a liberdade é a *ratio essendi*, a razão de ser, o fundamento que torna inteligível a presença da lei moral em mim. A consciência de que eu sou livre é uma crença moralmente necessária. Tenho de acreditar que sou livre porque se não for livre não fará qualquer sentido a presença da lei moral na minha consciência. Dizer que tenho de acreditar que sou livre é exigir (postular) a realidade da liberdade.

Kant mostra-nos que há uma razão ou justificação de ordem moral para a crença nessa realidade metafísica que é a liberdade (Rovighi, 2006:578).

Consideramos o seguinte exemplo: o António rouba dois livros na Biblioteca da UNICV. Esta ação pode ser explicada causalmente em termos espaço-temporais, ou seja, pode ser explicada a partir da hereditariedade desse indivíduo, a sua educação deficiente, maus amigos e outros fatores. A sua ação pode ser considerada como um efeito destas relações. Mas além de dizermos que a ação, a vontade está causalmente determinada, também emitimos sobre ela um juízo de valor. Censuramos o António por ter agido como agiu, dizendo: “o António não devia ter agido assim.” Na base deste “devia”, desta censura, está implícita a ideia de que o António podia ter agido tal como devia e não como o fez. A vontade do homem que roubou os livros podia ter sido motivada pelo cumprimento da lei moral, racional, em vez de ser determinada por motivos empíricos, podia libertar-se destes e obedecer, por seu consentimento, àquela.

A lei moral é um “facto racional”, um dado inseparável da nossa consciência como seres racionais, porque só o pressuposto de que somos livres torna compreensível a presença em nós da lei moral. “A liberdade é o primeiro postulado da razão prática (ou seja, a primeira verdade que se deve afirmar como uma exigência da vida moral)” (Rovighi, 2006:578).

Kant (1995) deixa claro que a lei moral conjuga-se com a liberdade, o respeito pela autonomia da pessoa e o princípio de dignidade da natureza humana, aceitando que o ser humano é um fim em si mesmo, não somente um meio de satisfação de interesses comerciais, industriais, de terceiros, ou dos próprios profissionais e serviços de saúde. A autonomia deve ser compreendida como um espaço para a liberdade moral do indivíduo, estritamente ligada à dignidade humana.

Conclui-se, neste primeiro capítulo, que, em Kant, a origem da moral tem de ser encontrada na razão, pois é nesta que os conceitos morais têm a sua sede e origem. Kant recusa toda a moral originada na procura da felicidade ou na vontade divina.

CAPÍTULO II

A EUTANÁSIA E A DIGNIDADE HUMANA NO FIM DA VIDA

O presente capítulo aborda a eutanásia e a dignidade humana no processo de morrer.

A morte tem sido um tema debatido desde os tempos remotos. Contudo, como sublinha Engelhard:

A era moderna afastou-se radicalmente das visões tradicionais da morte. O cristão ocidental medieval orava: “ *A subitanea et improvisa* morte, libera nos, Domine” (De uma repentina e imprevista morte, livra-nos, ó Senhor). Muitos membros das sociedades contemporâneas, ao contrário, esperam morrer sem advertência, sem dor, enquanto estão adormecidos. (Engelhard, 1998:420)

O investigador cabo-verdiano, Arlindo Mendes, também comunga dessa mesma ideia e acrescenta que atualmente há uma corrida desenfreada ao bem-estar material de tal modo que há uma tendência em não se preparar para enfrentar e assumir, serena e condignamente, o ato de morrer:

O mundo atual, caracterizado pela ganância, pela preocupação, manifestamente, materialista, constrói um paradigma social e educacional no sentido de formar e enformar o homem apenas para a vida, isto é, para ter o sucesso económico e o prestígio socioprofissional. Raramente se preocupa em prepará-lo para assumir e enfrentar, serena e condignamente, o ato de morrer e as sequelas sócio-familiares decorrentes da perda de um ente querido. Esta desatinada corrida do homem moderno ao bem-estar material não será uma forma de se posicionar perante a iminência da morte? Não será uma forma de repelir a morte e de intensificar a vida? Não será uma forma da recusa da morte? [...]. (Mendes, 2012:18)

Todavia, constantemente questionamo-nos sobre algumas práticas adotadas por determinadas pessoas, governos e instituições hospitalares face à morte e ao processo de morrer. Mas, a dúvida persiste: Como ajudar o doente a ter uma morte digna? A eutanásia não pode ser uma solução acertada para aqueles que se encontram em fase terminal da vida? Em que consiste a eutanásia?

Segundo Peixoto, a nível etimológico, a eutanásia pode ser entendida por boa morte ou morte suave, ou morte doce:

Do ponto de vista etimológico, eutanásia resulta da junção de origem grega entre o *eu* e o *thanatos*, correspondendo ao bem e à morte, respetivamente, subentendendo-se a designação de *boa morte*, morte suave ou morte doce, embora convenha ressaltar que o próprio conceito de boa morte, ao longo do tempo, tem sido alvo de diferentes entendimentos. (Peixoto, 2006:34)

Este tema já vem sendo debatido desde há muitos séculos, contudo continua a ser atual e controverso, uma vez que choca com determinados princípios éticos, religiosos, jurídicos e sobretudo com as concepções sobre o valor da vida e da dignidade humana.

Se fizermos uma breve viagem a história da filosofia, encontraremos muitos autores que abordaram a questão da morte, do suicídio e da eutanásia. Para citar alguns, Platão, por exemplo, diz que deve ser permitido morrer as pessoas que não são corporalmente saudáveis, os estóicos consideram a morte um mau momento da vida, Tomás Moro defende a eutanásia para os doentes que não têm cura, Kant considera o suicídio como um crime, Schopenhauer e Nietzsche acreditam que o suicídio pode ser um elemento libertador para quem sofre, [...]. (Pemán, 2000:119)³

A prática de provocar a morte antes do tempo, por motivo de compaixão e diante de um sofrimento penoso e insuportável, sempre foi motivo de reflexão por parte da sociedade. Contudo, o conceito de eutanásia evoluiu ao longo da história do pensamento ocidental.

O termo eutanásia passa por uma evolução semântica ao longo dos séculos. Seu significado etimológico (do grego *eu*, “boa”, e *thanatos*, “morte”), é morte boa, sem dores e angústias. Esse era o significado do termo para o *estoicismo*, que aceitava que o sábio podia e devia assumir sua própria morte quando a vida não tivesse mais sentido para ele. Essa era a postura de Sêneca.

A partir de Tomás Morus e Roger Bacon, no século XVII, o termo eutanásia adquire o significado que faz referência ao ato de pôr fim à vida de uma pessoa enferma. O debate sobre a eutanásia não se centra na legitimidade de dispor da vida de qualquer pessoa, mas de a pessoa enferma, para a qual não existem esperanças de vida em condições que possam ser qualificadas como humanas, pedir e obter a eutanásia.

O conceito clássico de eutanásia é tirar a vida do ser humano por considerações “humanitárias” para a pessoa ou para a sociedade (deficientes, anciãos, enfermos incuráveis etc.).

Segundo Lepargneur, “a palavra eutanásia significou desde o início a ajuda oferecida ao moribundo por parte do médico consciencioso e atento aos sofrimentos e angústias do enfermo. Somente no século XX passou a ter conotação pejorativa e, pouco a pouco, a representar um mero eufemismo para significar a supressão indolor da vida voluntariamente provocada de quem sofre ou poderia vir a sofrer de modo insuportável”. (Pessini e Barchifontaine, 2010:404-405).

Atualmente, essa discussão tornou-se ainda mais presente quando a consciência de cidadania se globaliza. Além disso, surgem cada vez mais tratamentos e recursos capazes de prolongar a vida dos pacientes incuráveis, o que pode levar a um demorado e penoso processo de morrer.

De acordo com Marchionni (2008:368), “a problemática da eutanásia foi criada pela própria ciência, quando esta produziu fármacos e aparelhos para alongar ou encurtar a vida.”

³ “Si hacemos un breve repaso por la historia de la filosofía, encontraremos bastantes autores que han tratado el tema de la muerte, el suicidio y la eutanasia. Por citar algunos, Platón por ejemplo, dice que habría que dejar morir a las personas que no estén sanas corporalmente, los estoicos consideran la muerte como un momento más de la vida, Tomás Moro cree deseable la eutanasia para enfermos que no tengan curación, Kant considera el suicidio como un crimen, Schopenhauer y Nietzsche creen que el suicidio puede ser un elemento liberador para el que sufre, [...]” (Pemán, 2000:119)

Na atualidade, entende-se, geralmente, que eutanásia significa “morte daqueles que têm doenças incuráveis ou que vivem em grande dor e sofrimento, em benefício daqueles que são mortos e para os poupar a mais dor e sofrimento ” (Singer, 2002:196). Este entendimento da palavra realça duas importantes características dos atos da eutanásia. Primeiro, que a eutanásia implica tirar deliberadamente a vida a uma pessoa; e, em segundo lugar, que a vida é tirada para benefício da pessoa a quem essa vida pertence, normalmente porque sofre de uma doença terminal incurável.⁴ Isto distingue a eutanásia da maior parte das outras formas de retirar a vida. Na eutanásia reconhecem-se três elementos fundamentais constitutivos: “o **pedido** para ser morto, feito pelo sujeito da eutanásia; o **acolhimento** do pedido e a formação da decisão de o satisfazer por parte do agente da eutanásia; o **ato direto** de produzir a morte ao sujeito da eutanásia e a metodologia utilizada” (Archer, et al, 2001:249).

Há muitos casos em que as pessoas chegam à conclusão de que não faz sentido viver.

Esta conclusão pode derivar de dor não aliviada, ou de sofrimento, ou porque consideram inaceitável a perspectiva de deterioração ou perda do cônjuge ou de amigos, ou porque julgam as suas vidas como um fardo para os outros. As pessoas que chegam a esta conclusão estão por vezes numa fase terminal de uma doença e sob o cuidado de um médico. Podem pedir ao seu médico que lhes cause a morte rapidamente e sem dor. Noutros casos os doentes podem ser incapazes de exprimir esse desejo e parecem sofrer tanto que outra pessoa, um familiar, um amigo, um médico ou um prestador de cuidados pode sentir-se compelido a terminar o seu sofrimento aparente causando-lhe a morte. (Jonsen, et al, 2012:141)

Dentro da prática médica e dos sistemas de saúde, às vezes ocorre um evento que se confunde com a eutanásia, sendo por muitos teóricos chamado de eutanásia social: trata-se da mistanásia (Barchifontaine e Pessini (Orgs.), 2001). O paciente é levado à morte por abandono, erro médico ou prática deficiente da medicina, seja por motivos económicos, sociais ou científicos. Esta prática é impregnada de maldade, tanto nos motivos que levam à sua aplicação, quanto à intenção de quem a realiza.

Segundo Pessini e Barchifontaine (2010:412), exemplos de mistanásia são as mortes de doentes que não são atendidos por sua condição económica ou por preconceito quanto à raça ou opção sexual ou por serem doentes mentais:

A realidade mais ampla em que a eutanásia se concretiza são situações difíceis de vida. Em

⁴ Doente terminal é a “designação atribuída a uma pessoa que, por circunstâncias da vida, adquiriu uma doença cujo desenlace final é a morte” (Frias, 2003:60). Portanto, “ se a doença está no estágio de evolução chamado terminal, a morte é previsível em mais ou menos curto tempo. As intervenções levadas a cabo visam atenuar os sintomas da doença (em particular, a dor), sem agir sobre a causa. Nesse contexto, o objetivo dos cuidados é *preservar* não a integridade corporal ou a saúde, mas a *dignidade humana*, que é essa possibilidade, para cada ser humano, de, por intermédio da consciência, agir livremente e se autodeterminar.” (Nunes, 2008:46)

primeiro lugar, poderíamos falar da morte infeliz, que chamaríamos *mistanásia*. Ultrapassa o contexto médico hospitalar e nos faz pensar na morte provocada de formas lentas e sutis, por sistemas e estruturas. Relacionaríamos aqui os que morrem de fome, a morte do empobrecido, os mortos nas torturas de regimes políticos. Nesses casos, a *mistanásia* (do grego *mis*, “infeliz”) é uma verdadeira *mistanásia*, morte de rato no esgoto (do grego *mys*, “rato”).

Ainda, existem aqueles que apesar de serem atendidos, sofrem de erro médico ou obstinação médica, recebendo tratamento fútil, tendo por finalidade não a promoção da sua saúde, mas tão-somente benefícios económicos.

Podem ser vítimas de *mistanásia* os doentes usados como cobaias humanas em pesquisas científicas, sem o seu consentimento. Estas práticas nada têm a ver com eutanásia, pois não têm por objetivo o alívio do sofrimento do doente⁵.

2.1. Tipos de eutanásia

Na definição atual de eutanásia, podemos classificá-la de várias formas e de acordo com vários critérios.

Peter Singer (2002), baseando-se no critério do **consentimento do paciente**, apresenta três tipos de eutanásia: eutanásia voluntária, eutanásia involuntária e eutanásia não-voluntária.

Esta classificação, quanto ao consentimento, visa estabelecer, em última instância, a responsabilidade do agente.

Eutanásia voluntária – é quando a morte é provocada atendendo a uma vontade do paciente, ou seja, “é a eutanásia realizada a pedido da pessoa que deseja morrer” (Singer, 2002:196).

⁵ Nunes (2016:73) vai mais longe e afirma: “Recomendo que não se utilize a palavra eutanásia para diferentes eixos de ação e de intenção – não se trata de eutanásia, quando se suspendem medidas que são fúteis; não se trata de eutanásia quando se alivia o sofrimento com medidas paliativas. É gerador de confusão tomar por eutanásia o que não tem os dois elementos necessários: uma pessoa que pede a morte e um médico que a provoca.”

A eutanásia voluntária descreve situações em que o doente, conscientemente e deliberadamente, solicita a morte (Marchionni, 2008). “Geralmente, trata-se de uma forma de suicídio assistido” (Warburton, 1998:92).

Ora, os exemplos que se seguem ajudam-nos a entender a eutanásia voluntária:

A Sr.^a Comfort está a morrer com um cancro disseminado com dores intensas e permanentes resultantes das metástases ósseas, mesmo recebendo doses elevadas de morfina. Mantém-se consciente e lúcida. Pede ao médico para a pôr a dormir para sempre. O médico administra-lhe 200 mg de sulfato de morfina por via intravenosa. (Jonsen, et al, 2012:142);

Em 1973, George Zygmanski ficou ferido num acidente de moto perto da sua casa de Nova Jérquia. Foi levado para o hospital, onde se verificou que tinha ficado totalmente paralisado do pescoço para baixo. Sofria também de muitas dores. Disse ao médico e ao irmão, Lester, que não queria continuar a viver nessas condições. Implorou a ambos que o matassem. Lester interrogou o médico e o pessoal hospitalar sobre as possibilidades de recuperação de George; disseram-lhe que eram nulas. Conseguiu então introduzir uma pistola no hospital e disse ao irmão: “Estou aqui para acabar com o teu sofrimento, George. É isso que queres?” George, que não podia falar devido a uma operação para o ajudar a respirar melhor, disse que sim com a cabeça. Lester disparou um tiro à queima roupa nas têmporas. (Singer, 2002:198)

Os dois casos, são dois bons exemplos claros de eutanásia voluntária, embora no 2º caso, aliás o próprio Peter Singer reconhece que não foram respeitados alguns dos procedimentos de salvaguarda propostos pelos defensores da eutanásia voluntária.

O caso Zygmanski constitui um exemplo claro de eutanásia voluntária, embora sem alguns dos procedimentos de salvaguarda propostos pelos apoiantes da legalização da eutanásia voluntária. Por exemplo, as opiniões médicas sobre as perspectivas de recuperação do paciente foram obtidas somente de um modo informal. Tão-pouco houve uma tentativa cuidadosa de estabelecer, perante testemunhas independentes, que o desejo de George de morrer era inflexível e racional, baseado na melhor informação disponível sobre o seu estado de saúde e ainda, a morte não foi provocada por um médico. Uma injeção teria sido menos perturbadora para as outras pessoas que um tiro. Mas Lester Zygmanski não dispunha dessas opções, porque a lei do estado de Nova Jérquia, como a maioria dos estados americanos, considera a morte misericordiosa um homicídio e, se divulgasse os seus planos, não teria podido levá-los avante (Singer, 2002:198).

A eutanásia voluntária se dá sempre a pedido expresso do paciente, em situações nas quais ele próprio não tem condições físicas de se suicidar, mas ainda assim é capaz de se comunicar com clareza. Contudo, Singer (2002) salienta que a eutanásia pode ser voluntária mesmo quando uma pessoa não é capaz de deixar claro que pretendia morrer, como fez Ramón Sampedro⁶.

⁶ “Ramón Sampedro é um homem que luta para ter o direito de pôr fim à sua própria vida, após viver 28 anos preso a uma cama, devido a um acidente que o deixou tetraplégico. Só pode mexer a cabeça. Sua única janela para o mundo é a janela do seu quarto. Ele deve enfrentar a legislação espanhola, os pais, os familiares e a igreja. Uma vez que a legislação pune quem ajuda um outro a morrer, Ramón inventa um estratagema: pede a vários amigos de preparar cada qual um elemento das coisas necessárias à morte dele. E, assim, Ramón suga o cianureto e morre.” (Marchionni, 2008:368)

Uma pessoa pode, estando de boa saúde, fazer um pedido por escrito de eutanásia se, devido a um acidente ou doença, chegar a uma situação em que é incapaz de tomar ou exprimir a decisão de morrer, e sofre de dores ou se encontra privada das suas faculdades mentais e sem esperança razoável de recuperação. Ao matar uma pessoa que fez um tal pedido, que o reafirmou de tempos a tempos e que está agora numa das situações descritas, pode-se verdadeiramente defender que se age com o seu consentimento (Singer, 2002:198).

Assim, a eutanásia voluntária “seria um sinónimo de suicídio assistido” (Sarti (org), 2010:303).

No que tange a essa modalidade de eutanásia, Singer alega que na Holanda ela é legalizada, mediante as seguintes condições:

se for feita por um médico; se o paciente tiver explicitamente solicitado a eutanásia de uma forma que não deixe qualquer dúvida quanto ao seu desejo de morrer; se a decisão do paciente for bem informada, livre e definitiva; se o paciente tiver um estado irreversível que cause sofrimento físico ou mental prolongado que o paciente ache insuportável; se não existir qualquer alternativa razoável (aceitável do ponto de vista do paciente) para aliviar o seu sofrimento; se o médico tiver consultado outro médico independente que esteja de acordo com a sua opinião. (Singer, 2002: 216)

Essas diretrizes promulgadas pelos tribunais de Holanda consideram a autonomia do paciente e o seu sofrimento físico e mental como sendo dois principais aspetos a ter em conta na realização da eutanásia.

Nota-se ainda que essas diretrizes holandesas estão em conformidade com a teoria utilitarista, pois respeitam a liberdade de decisão do paciente. Apesar disso, são difíceis de serem aplicadas porque não se sabe, com clareza, quando é que um paciente é capaz de tomar decisões conscientes.

Eutanásia involuntária - é quando a morte é provocada contra a vontade do paciente, isto é, “eutanásia involuntária descreve situações em que os doentes foram mortos contra os seus desejos” (Jonsen, et al, 2012:142).

Segundo Peter Singer, a eutanásia é involuntária quando o indivíduo ao qual se coloca termo à vida é capaz de consentir na sua morte, mas, não o faz quer porque não consente quer porque não lhe perguntam:

Considerarei que a eutanásia é involuntária quando a pessoa que se mata é capaz de consentir na sua própria morte, mas não o faz, quer porque não lhe perguntam, quer porque lhe perguntam e prefere continuar a viver. Admito que esta definição agrupa dois casos diferentes na mesma categoria. Há uma diferença significativa entre matar alguém que prefere continuar a viver e matar alguém que não consentiu em ser morto, mas que, se lhe perguntassem, teria consentido. Na prática, porém, é difícil imaginar casos em que uma pessoa é capaz de consentir e teria consentido se lhe tivessem perguntado, mas a quem ninguém fez a pergunta. Por que razão não iremos perguntar-lhe? Somente nas situações mais bizarras se poderia conceber uma razão para não obter o consentimento de uma pessoa que esteja ao mesmo tempo capaz e desejosa de consentir.

Matar alguém que não consentiu em ser morto pode considerar-se corretamente eutanásia apenas quando o motivo para essa morte é o desejo de evitar sofrimento insuportável à pessoa que é morta. É evidente que seria estranho que alguém, agindo por este motivo, não

respeitasse a vontade da pessoa por mor de quem se age assim. Os casos genuínos de eutanásia involuntária são raros. (Singer, 2002:199)

Singer mostra que a eutanásia involuntária não pode ser vista como um homicídio na medida em que a razão que levou a infligir a morte assenta no desejo de cessar o sofrimento da vítima, ainda que a mesma não o consinta.

Todavia, ao contrário de Singer, Warburton (1998:92) defende que em muitos casos, a eutanásia involuntária “é equivalente a assassinio”.

Eutanásia não voluntária – quando a morte é provocada sem que o paciente tivesse manifestado sua posição em relação a ela, isto é, “quando o paciente não está consciente ou em posição de exprimir o seu desejo” (Warburton,1998:92). Este tipo de eutanásia não voluntária “descreve situações em que o doente está incapacitado de tomar decisões e não formulou nenhum pedido” (Jonsen, et al, 2012:142).

Se uma pessoa não é capaz de entender a escolha entre a vida e a morte, a eutanásia não seria nem voluntária nem involuntária, mas não voluntária. Singer (2002:201) explica:

Como vimos, a eutanásia é não voluntária quando o sujeito nunca teve a capacidade de optar por viver ou morrer. É esta a situação dos bebés com graves deficiências ou dos seres humanos mais velhos que sofreram de deficiências mentais profundas desde o nascimento. A eutanásia e outras formas de provocar a morte são também não voluntárias quando o sujeito não é na altura capaz de tomar a opção crucial, mas já o foi e não exprimiu qualquer preferência relevante para o seu estado presente.

Portanto, fazem parte da eutanásia não voluntária todos os casos em que os pacientes foram incapazes de dar consentimento, o que inclui bebés com doenças incuráveis ou graves deficiências e pessoas que, devido a acidentes, doença ou idade avançada, perderam permanentemente a capacidade de compreender as questões em causa, sem terem previamente pedido nem rejeitado a eutanásia.

Os três extratos que a seguir se enunciam, ilustram exemplos de eutanásia não voluntária:

A Sr.^a Care sofre de senilidade avançada. Está cega, acamada, obnubilada e parece estar com dores permanentes. O marido pede ao médico para acabar o seu sofrimento terminando com a sua vida. O médico administra-lhe um sedativo potente seguido de um bolo intravenoso de cloreto de potássio. (Jonsen, et al, 2012:142)

Louis Roupille tinha um filho que era descrito como um “imbecil incurável”, tinha estado preso à cama desde tenra infância e era cego há cinco anos. Segundo Repouille, “estava como morto o tempo todo [...]. Não andava, não falava, não fazia nada”. Por fim, Repouille matou o filho com clorofórmio. (Singer, 2002:200)

Samuel Linares, um bebé, engoliu um pequeno objeto que se alojou na sua traqueia, provocando perda de oxigenação do cérebro. Deu entrada num hospital de Chicago e foi

colocado num respirador. Oito meses mais tarde estava ainda em estado comatoso, ainda no respirador, e o hospital estava a planear transferir Samuel para uma unidade de cuidados prolongados. Pouco antes da transferência, os pais de Samuel visitaram-no no hospital. A sua mãe saiu do quarto, enquanto o seu pai exibiu uma pistola e disse à enfermeira para se afastar. Desligou então Samuel do respirador e embalou o bebé nos braços até ele morrer. Quando teve a certeza de que Samuel morreria, pôs de lado a pistola e entregou-se à polícia. Foi acusado de assassínio, mas o grande júri recusou uma acusação de homicídio e foi subsequentemente condenado a uma pena suspensa sob a acusação menor decorrente do uso da arma. (Singer, 2002:200)

Pode-se duvidar, em tais exemplos, se a morte é levada a cabo para bem do paciente ou para bem da família no seu todo. É evidente que o 2º caso é ainda mais complexo e levanta questões diferentes daquelas que a eutanásia suscita. Se o filho de Louis Repouille estava “ como morto o tempo todo”, pode ser que tivesse uma patologia tão grave que não sentisse qualquer dor. Nesse caso, embora cuidar do bebé tivesse constituído um encargo pesado para a família, não se trata de eutanásia no sentido estrito, tal como a definimos. Contudo, pode constituir um fim justificável para uma vida humana.

Vale lembrar que a eutanásia também pode ser classificada, baseando-se no tipo de ação: eutanásia ativa e eutanásia passiva.

A eutanásia é ativa quando se provoca a morte por meio de uma ação, sem sofrimento do paciente, por piedade ou compaixão, enquanto a eutanásia passiva é quando a morte ocorre por omissão em se iniciar uma ação médica. Segundo Pessini e Barchifontaine:

Distinguem-se entre eutanásia ativa (positiva ou direta), de um lado, e passiva, de outro. No primeiro caso, trata-se de uma ação médica pela qual se põe fim à vida de uma pessoa enferma, por um pedido do paciente ou à sua revelia. O exemplo típico seria a administração de uma superdose de morfina com a intencionalidade de pôr fim à vida do enfermo. É também chamada de morte piedosa ou suicídio assistido.

A eutanásia passiva ou negativa não consistiria numa ação médica, mas na omissão, isto é, na não aplicação de uma terapia médica com a qual se poderia prolongar a vida da pessoa enferma. Por exemplo, a não aplicação ou desconexão do respirador num paciente terminal sem esperanças de vida. Essa distinção parece não ser a mais adequada para se abordar hoje o problema da eutanásia. Sob a qualificação de eutanásia negativa, que pode dar a impressão de ser sempre lícita moralmente, temos situações muito distintas: a do recém-nascido com determinadas anomalias físicas ou mentais que se deixa morrer sem aplicar medidas terapêuticas, as quais se aplicariam se o bebé fosse “normal”, e a de um adulto ao qual não se aplica, quaisquer que sejam as razões, uma terapia médica, habitual, existindo possibilidade de sobrevivência. (Pessini e Barchifontaine, 2010:405)

Quando se faz a distinção entre eutanásia ativa e passiva, levar-nos-ia a analisar se existe ou não diferença sob o aspeto moral entre o matar e o deixar morrer.

2.2. Matar e Deixar Morrer

A possibilidade de prolongamento da vida, de matar ou deixar morrer, é, talvez, uma das preocupações mais centrais na ética aplicada em saúde, sendo o Juramento de Hipócrates⁷ uma das referências éticas mais antigas. Este juramento, apesar da sua substituição pelo Juramento de Genebra, continua, ainda hoje, a ser a expressão dos ideais da Medicina e o alicerce da postura ética do médico (Koop in Baird e Rosenbaum, 1997).

O principal contributo do Juramento de Genebra, aprovado em 1948 pela Associação Médica Mundial (AMM), “é o facto de sublinhar que o exercício da medicina nunca deve ter como finalidade preponderante o espírito de lucro” (Hottois e Patriziau, 1998:128).

Já vimos que pode-se matar administrando, por exemplo uma injeção letal, ou pode-se permitir a morte, negando ou retirando tratamento de suporte à vida. Casos do primeiro género são vulgarmente referidos como eutanásia “ativa” ou “positiva”, enquanto casos do segundo género são frequentemente referidos como eutanásia “passiva” ou “negativa”.

Quaisquer dos três tipos de eutanásia (eutanásia voluntária, não voluntária e involuntária) indicados anteriormente tanto podem ser passivos ou ativos (Marchionni, 2008).

⁷ “Juro por Apolo, médico, por Asclépio, Hygeia e Panaceaia, e tomo por testemunhas todos os deuses e todas as deusas, cumprir, conforme o meu poder e a minha razão, o juramento cujo texto é este: Estimarei como aos meus próprios pais quem me ensinou esta arte e com ele farei vida comum e, se tiver alguma necessidade, partilharei os meus bens; cuidarei dos seus filhos, como meus próprios irmãos, ensinando-lhes esta arte, se tiverem necessidade de aprendê-la, sem salário nem promessa escrita; farei participar dos preceitos, das lições e de todo restante do ensinamento, os meus filhos, como os filhos do mestre que me instruiu, os discípulos inscritos e arrolados de acordo com as regras da profissão, mas apenas esses. Aplicarei os regimes para o bem dos doentes, segundo o meu saber e a minha razão, e nunca para prejudicar ou fazer mal a quem quer que seja. A ninguém darei, para agradar, remédio mortal nem conselho que o induza à destruição. Também não fornecerei a uma senhora pessário abortivo. Conservarei puras minha vida e minha arte. Não praticarei a talha, ainda que seja em calculoso manifesto, mas deixarei essa operação para os práticos. Na casa onde eu for, entrarei apenas pelo bem do doente, abstando-me de qualquer mal voluntário, de toda sedução, e sobretudo dos prazeres do amor com mulheres ou com homens, sejam livres ou escravos; o que, no exercício ou fora do exercício e no comércio da vida, eu vir ou ouvir, que não seja necessário revelar, conservarei em segredo. Se cumprir este juramento com fidelidade, goze eu minha vida e minha arte com boa reputação entre os homens, e para sempre; mas, se dele me afastar ou violá-lo, suceda-me o contrário.” (Pessini e Barchifontaine, 2010:503)

James Rachels (in Baird e Rosenbaum, 1997:53) considera que:

A distinção entre eutanásia ativa e passiva é considerada fulcral para a ética médica. A ideia é que é admissível, pelo menos em alguns casos, suspender o tratamento e deixar que o paciente morra, mas que nunca é admissível praticar um qualquer ato direto destinado a matar o doente. Esta doutrina parece ser aceite por muitas pessoas inclusive pela maioria dos médicos e é subscrita por uma declaração aprovada pela Câmara de Delegados da Associação Médica Americana, a 4 de Dezembro de 1973. [...]

No entanto existem muito boas razões para contestar esta doutrina.

A posição tradicional proíbe sempre a eutanásia ativa, mas, muitas vezes, permite a eutanásia passiva. No entanto, segundo Rachels, a eutanásia passiva pode, em alguns casos, ser indistinguível moralmente da eutanásia ativa e noutros casos, pode ser ainda pior do que a eutanásia ativa.

Para começar com um tipo de situação que é familiar, um paciente que esteja a morrer de cancro incurável da garganta sofre dores terríveis, que já não podem ser aliviadas de modo satisfatório. Tem a certeza de que irá morrer dentro de dias, mesmo que seja mantido o tratamento atual, mas não quer continuar a viver mais esses dias porque a dor é insuportável. Por isso, pede ao médico que lhe ponha fim e a família acompanha-o no pedido.

Suponham que o médico acede suspender o tratamento. A justificação para esse ato é o paciente estar numa terrível agonia e, dado que morrerá de qualquer modo, seria errado prolongar desnecessariamente o seu sofrimento. Mas, vejam bem, se nos limitarmos a suspender o tratamento, o paciente pode demorar mais tempo a morrer e, assim, poderá sofrer mais do que se fosse empreendida uma ação mais direta, dando-lhe uma injeção letal. Este facto constitui um forte motivo para pensarmos que, uma vez tomada a decisão inicial de não prolongar a agonia, a eutanásia ativa é efetivamente preferível à eutanásia passiva e não o contrário. Dizendo por outras palavras, é adotar a atitude que conduz a mais sofrimento e não a menos, e que é contrária ao impulso humanitário que, inicialmente, deu origem à decisão de não lhe prolongar a vida. (Rachels in Baird e Rosenbaum, 1997:53-54)

Portanto, o grande esforço de Rachels é mostrar que, ao contrário daquilo que muitos pensam, muitas vezes, dependendo da forma como encaramos a vida, a eutanásia ativa tem primazia em relação à eutanásia passiva, e que a distinção entre matar e deixar morrer não tem relevância moral.

Ora, de facto, na vertente ética, a eutanásia por ação ou por omissão não apresenta diferenças significativas, mas, ao contrário de Rachels, Sullivan (in Baird e Rosenbaum, 1997) considera que, na verdade, existe uma diferença moral entre matar e deixar morrer – se uma é admissível, a outra não tem que ser necessariamente admissível. Entende ainda que tem sentido a distinção entre eutanásia ativa e passiva, pelo que, conforme entende, o argumento de Rachels é verdadeiramente irrelevante.

Apesar das várias controvérsias à volta das questões relacionadas com a eutanásia, existe um amplo acordo em torno da ideia de que as omissões, tal como as ações, podem constituir eutanásia. A Igreja Católica Romana, na sua Declaração sobre a Eutanásia, por exemplo, define-a como “uma ação ou omissão que, por sua natureza e

nas intenções, provoca a morte com o objetivo de eliminar o sofrimento” (Watson, 1999:176).

A discordância filosófica tem por origem a questão de saber quais as ações e omissões que constituem casos de eutanásia. O problema de fundo que se coloca quando se procede à distinção entre eutanásia ativa e passiva é precisamente o de compreender se existe, ou não, uma diferenciação moral relevante e intrínseca entre o ato de causar diretamente a morte e a omissão do mesmo, que se pode manifestar, por exemplo, em deixar de ministrar certos tratamentos (ditos extraordinários) de sustentação da vida.

Na Holanda, por exemplo:

Decisões de não tratamento, de interrupção ou de não iniciar o tratamento são por definição considerados não atos de eutanásia, mas medicina profissional normal. Iniciar ou continuar um tratamento que é medicamente fútil ou que não preveja um efeito benéfico é considerado prática não profissional. Nenhum médico é obrigado a iniciar um tratamento que é ineficaz ou que resulta somente no prolongamento do processo do morrer. Aliviar a dor e o sofrimento é considerado um dever médico, mesmo quando as intervenções implicam que a vida pode ser abreviada como consequência. (Pessini e Barchifontaine, 2010:414)

Assim, às vezes nega-se que um médico, que se recusa a ressuscitar um recém-nascido gravemente incapacitado, esteja a praticar eutanásia (não-voluntária passiva, ou que um médico, que administra doses cada vez maiores de um medicamento para as dores que sabe que acabará por resultar na morte do doente, esteja a praticar algum tipo de eutanásia. Contudo, há autores que defendem que sempre que um agente pratica uma ação ou omissão que, deliberada e intencionalmente, resulta na morte prevista do doente, realizou eutanásia ativa ou passiva.

O catolicismo considera que o efeito direto de uma ação ou omissão deve ser sempre benéfico e não violar nenhuma das obrigações morais. Mesmo que determinado ato ou omissão tenha como efeito secundário a morte da pessoa, tal não invalida a moralidade da nossa ação (Barchifontaine e Pessini (Orgs.), 2001).

Ao contrário do catolicismo, autores como Peter Singer (2002) e James Rachels (in Baird e Rosenbaum, 1997) defendem que não existe qualquer diferença moral entre matar e deixar morrer, entre um ato e uma omissão. Aliás, Singer (2002) vai mais longe ao sobrevalorizar a eutanásia ativa em detrimento da passiva na medida em que a primeira evita o sofrimento da pessoa em causa.

Quando se questiona a moralidade de se praticar a eutanásia, seja ela ativa ou passiva, é importante ter bem claro em que contexto ela poderia acontecer (Archer, et al, 2001). Isto significa que, quando nos perguntamos se é moralmente problemático ou

condenável praticar a eutanásia, é preciso que levemos em conta as circunstâncias em que se encontra uma pessoa que pede que sua vida termine, bem como quando os médicos ou os familiares pensam a eutanásia para o doente inconsciente. Normalmente, o indivíduo aprecia a sua vida e seu interesse é permanecer vivo para poder desfrutá-la. Isto é muito diferente, entretanto, no contexto da eutanásia, onde o paciente encontra-se em uma situação de sofrimento intenso.

Não se pode esquecer que para o paciente terminal, seu maior interesse pode ser o de pôr fim ao martírio no qual se tornou sua vida (Peixoto, 2006). Não se trata de uma pessoa que quer viver, mas, ao contrário, uma pessoa que já não suporta viver da forma que lhe resta: com sofrimento, abandono, incompetência, humilhação, etc. A nossa sociedade tende a mascarar a morte, sendo, por vezes, difícil para uma pessoa que nunca teve próximo a si alguém em processo de morte, imaginar o quanto pode haver de sofrimento e de degradação físico - psicológica no ato de morrer. Um sofrimento que é fruto de sua dor, de suas angústias, das náuseas constantes, da incontinência, da insônia, do esgotamento físico e psicológico, da dependência de terceiros para alimentar-se, banhar-se e vestir-se, entre outros.

Deixar morrer, implica a omissão dos passos necessários para prolongar a vida, como seja não ressuscitar um paciente com paragem cardíaca, retirar a pneumonia ou parar com a quimioterapia, no caso de uma vítima de cancro. Portanto, “são aquelas situações em que se toma a decisão de não continuar mantendo a vida, suprimindo determinadas terapias ou não as aplicando a um enfermo em que não existem possibilidades de sobrevivência, porque ele próprio expressou sua vontade explicitamente ou porque se pode pressupor” (Pessini e Barchifontaine, 2010:405).

Se um médico entrar num quarto de hospital e desligar as máquinas que mantêm a vida, estará a fazer algo ativo, mas desligar as máquinas que mantêm a vida é considerado, normalmente, uma forma de eutanásia passiva.

A questão-chave é saber se a morte é o resultado direto da intervenção humana (eutanásia ativa), ou o resultado de causas naturais que são deixadas prosseguir o seu curso (eutanásia passiva). Disparar sobre alguém é uma ação que poderá levar à morte, não conseguir ou não querer ajudar a vítima de um tiroteio é uma omissão, mas deixou o outro morrer. Mas nem todas as ações ou omissões que resultam na morte de uma pessoa são de interesse central no debate da eutanásia. O debate da eutanásia diz respeito a ações e omissões intencionais, isto é, com mortes deliberadas e intencionalmente provocadas numa situação em que o agente poderia ter agido de outro

modo (Barchifontaine e Pessini (Orgs.), 2001).

Existem efetivamente algumas dificuldades em distinguir entre matar e deixar morrer, ou entre eutanásia ativa e passiva. Se a distinção entre matar e deixar morrer se apoiasse meramente na distinção entre ações e omissões, então diríamos que o agente que desliga a máquina que suporta a vida de outro, mata-o, enquanto que o agente que se recusa a colocar alguém numa máquina de suporte à vida, permite apenas que alguém morra. Como dissemos anteriormente, muitos autores não consideraram a distinção entre matar e deixar morrer plausível e foram feitas várias tentativas de a traçar de outro modo. Uma sugestão seria, neste contexto, interpretar matar como dar início a um curso de acontecimentos que levam à morte; e permitir morrer como não intervindo num curso de acontecimentos que levariam à morte. Segundo este esquema, a administração de uma injeção letal seria matar; enquanto não colocar um paciente num ventilador, ou tirá-lo, seria deixar morrer.

Retomando a questão inicial, podemos perguntar: Matar uma pessoa é sempre moralmente pior do que deixá-la morrer?

James Rachels (in Baird e Rosenbaum, 1997:59) responde:

Defendi que, em si mesmo, matar não é pior do que deixar morrer; se a minha afirmação estiver certa, decorrerá daí que a eutanásia ativa não é pior do que a eutanásia passiva. Que argumentos podem ser apresentados no outro sentido? Penso que o mais comum é o seguinte: “A diferença importante entre a eutanásia ativa e a passiva é que, na eutanásia passiva, o médico não faz nada que provoque a morte do paciente. O médico não faz nada e o paciente morre em consequência do mal de que padece. Na eutanásia ativa, o médico faz alguma coisa que provoca a morte do paciente: mata-o. O médico que administra a um paciente com cancro uma injeção letal provocou, com o seu gesto, a morte do seu paciente; enquanto, se se limitar a suspender o tratamento, o cancro constitui a causa da morte”.

Foram propostas várias razões para que seja assim. Uma das mais plausíveis é que um agente que mata, causa a morte, enquanto um agente que deixa morrer permite apenas que a natureza siga o seu caminho. Houve também quem defendesse que esta distinção entre “fazer acontecer” e “deixar acontecer” é moralmente importante, na medida em que põe limites aos deveres e responsabilidades que um agente tem de salvar vidas. Embora evitar matar alguém exija pouco ou nenhum esforço, normalmente salvar alguém exige esforço. Se matar e deixar morrer estivessem moralmente ao mesmo nível, seríamos tão responsáveis pela morte daqueles que não conseguimos salvar, como somos pela morte daqueles que matamos. Pelo que, ser incapaz de ajudar os pedintes que morrem de fome seria o equivalente moral dar-lhes comida envenenada. Isto, talvez seja um absurdo porque, teoricamente, somos mais, ou diferentemente, responsáveis pela morte daqueles que matamos do que pelas mortes daqueles que não conseguimos

salvar. Assim, matar uma pessoa é, mantendo-se o resto igual, pior do que deixar uma pessoa morrer.

Mas mesmo que às vezes se possa traçar uma distinção moralmente relevante entre matar e deixar morrer, é claro que isso não significa que a distinção se aplique sempre. Pelo menos às vezes somos tão responsáveis pelas nossas omissões quanto pelas nossas ações.

Além disso, quando o argumento acerca do significado moral da distinção entre matar e deixar morrer é apresentado no contexto do debate da eutanásia, tem que se considerar um facto adicional. Matar alguém, ou deixar deliberadamente alguém morrer, é geralmente uma coisa má porque priva essa pessoa da sua vida. Em circunstâncias normais as pessoas valorizam as suas vidas, e continuar a viver é do seu interesse.

Quando se trata de questões de eutanásia é diferente. Em casos de eutanásia, a morte, uma vida não continuada, é muitas vezes do interesse da pessoa. Isto significa que um agente que mata, ou um agente que deixa morrer, não está a fazer mal mas a beneficiar a pessoa a quem a vida pertence.

Talvez uma perspectiva de proximidade, acompanhando de perto a vida de um doente em sofrimento extremo, nos permita compreender o que leva alguém a pedir que o matem ou que o ajudem a morrer. Algumas pessoas, mesmo nessas condições, lutam para continuarem vivas, porém outras não querem para si uma vida que consideram indigna e humilhante. Por conseguinte, entendemos que, conforme o já referido, o pedido da eutanásia depende muito da nossa maneira de encarar a vida, daí a necessidade de respeitar ambas as vontades, no sentido de não considerar errada, pecaminosa ou imoral a decisão de não querer viver por mais tempo, nem tampouco a decisão de permanecer lutando pela vida até o último instante.

Se acredita na orientação divina, no sentido de ser um seguidor conservador do judaísmo ou um cristão, e se acredita mesmo que as Escrituras são a palavra de Deus e ensinam que a vida é preciosa para Deus, considerará a vida uma coisa santa, cujo fim não poderá ser decidido pelo homem. No entanto, muitos médicos que efetivamente acreditam que as Escrituras são a Palavra de Deus e que contêm advertências específicas referentes à santidade da vida, irão, no seu papel de médicos, agir de forma passiva em determinadas circunstâncias, em vez de levarem a cabo aquilo a que os leigos chamam medidas heróicas para prolongar a vida. Se, por outro lado, a visão que o indivíduo tem da vida é ateia, agnóstica ou utilitarista, as suas decisões quanto à participação ativa ou passiva no processo de morte não são tanto uma questão de consciência. Entre estes dois pontos de vista encontrar-se-á talvez a grande maioria das pessoas que são confrontadas com este tipo de tomada de decisões, quer como privilégio, quer como obrigação. (Baird e Rosenbaum, 1997:84)

Deste modo, nota-se que a justificação moral das diferenças entre “matar” e “deixar morrer” não é consensual.

2.3. A dignidade humana no processo de morrer

A medicina atual, na medida em que avança na possibilidade de salvar mais vidas, cria inevitavelmente complexos dilemas éticos que permitem maiores dificuldades para um conceito mais ajustado do fim da existência humana.

A Medicina atual é capaz de manter pessoas vivas à custa de procedimentos e intervenções que permitem prolongar artificialmente a vida, o que torna essas vidas humanas ainda mais vulneráveis e dependentes. Esta capacidade para salvar vidas que de outra forma se perderiam precocemente constitui um dos momentos mais exaltantes e compensadores do exercício da Medicina moderna. Contudo, o preço pago por essa capacidade é o risco de poder prolongar a agonia e o sofrimento de pessoas para quem a morte é inevitável. Os cuidados de fim de vida passaram a ser parte integrante das preocupações dos profissionais de saúde que tratam doentes graves.

As consequências de índole ética, moral, científica e organizacional desta nova realidade são imensas. A ciência é capaz de impedir mortes evitáveis, mas nunca evitará que chegue a hora da morte. A morte é a única certeza da vida. O que mudou foi a forma de morrer. (Carvalho, 2008:272-273)

Pensamos que esta preocupação não escapou a um importante filósofo, Hans Jonas, ao qual também muito se deve no que toca ao desenvolvimento da bioética. Para Jonas (2001), a técnica moderna alterou a essência da ação humana e, por esse motivo, a responsabilidade é agora a grande preocupação ética, a longo prazo, das ações técnicas e dos efeitos das mesmas.

As modernas tecnologias hospitalares permitem que uma vida seja prolongada para muito além do que seria imaginável nos tempos remotos, mantendo artificialmente as funções vitais e impedindo que a pessoa morra, mesmo quando não há condições de reverter o caso, ou seja, mesmo sabendo que o indivíduo não recuperará sua saúde, nem sua consciência.

Hoje em dia, com a medicalização da morte, o cenário muda para o leito do hospital, “sem direito de morrer com vela na mão”, como se queixava uma mulher em fase avançada de câncer que tive a oportunidade de acompanhar. A benignidade humanitária e solidária, que é uma das grandes vertentes da ética médica brasileira, procura humanizar essa situação

principalmente com a sedação, para que, por exemplo, os piores excessos da UTI passem despercebidos pelo doente. Essa benignidade humanitária e solidária, porém, se sente ameaçada em duas frentes, pelo paradigma tecnocientífico da medicina, em que o saber científico e a medicina curativa tendem a predominar, e pelo paradigma comercial-empresarial, em que predominam o lucro e a saúde como mercadoria. O paradigma tecnocientífico da medicina procura prolongar a vida humana custe o que custar, e o paradigma comercial-empresarial procura prolongar a vida humana enquanto pode arcar com o custo! [...]. (Barchifontaine e Pessini, 2001:292)

Além disso, o aumento da eficácia e a segurança das novas modalidades terapêuticas motivam também questionamentos quanto aos aspetos económicos, éticos e legais resultantes do emprego exagerado de tais medidas e das possíveis indicações inadequadas de sua aplicação. O cenário da morte e a situação de paciente terminal são as condições que ensejam maiores conflitos neste contexto, levando em conta os princípios, às vezes antagónicos, da preservação da vida e do alívio do sofrimento.

A ideia de morte com dignidade tem sido também um assunto de debates filosóficos, médicos e políticos.

Por diversos motivos, a dignidade humana, em vários países e culturas, continua a não ser evidente. É por isso que a nossa Constituição da República (CRCV) consagra o princípio da dignidade humana e as normas informadoras da igualdade e respeito.

A Lei Fundamental do Estado cabo-verdiano, a Constituição da República cabo-verdiana (CRCV), proclama logo no seu artº 1º, o princípio da dignidade da pessoa humana como um dos fundamentos da República de Cabo Verde: “Cabo Verde é uma República soberana, unitária e democrática, que garante o respeito pela dignidade da pessoa humana e reconhece a inviolabilidade e inalienabilidade dos direitos humanos como fundamento de toda a comunidade humana, da paz e da justiça.” Por isso, os Estados que, como Cabo Verde, reconhecem a dignidade humana, estão obrigados a respeitá-la.

O Princípio do respeito pela dignidade refere-se a todas as pessoas, uma vez que todas têm a mesma dignidade de pessoa humana. Assim como Cabo Verde, “inúmeros países têm na sua Carta Magna de constituição da Nação a invocação desse princípio” (Pessini e Barchifontaine, 2010:90).

Com base nos preceitos da nossa Constituição da República, podemos dizer que os cabo-verdianos são dignos de respeito e de valor, porque o atributo da dignidade sempre lhes é intrínseco. Mas o que é a dignidade?

Como assinalam Barchifontaine e Pessini:

Muitas pessoas não saberiam definir precisamente o que é dignidade humana. Até mesmo se atrapalhariam com as palavras. Mas percebem com seus sentimentos quando essa dignidade

foi ferida. Intuitivamente sabem quando nesse ou naquele ato o valor do ser humano foi ou está sendo espezinhado.

Sabemos o valor da vida do outro: é o mesmo valor que tem a nossa vida e a vida das pessoas que amamos e são insubstituíveis para nós. Colocar-se no lugar do outro é um exercício muito eficaz para descobrirmos a existência e a prática da humilhação, da indignidade e do aviltamento da pessoa humana. “Vida humana não tem preço!” — todos já ouvimos isso alguma vez. No entanto, com que facilidade se descarta o “custo humano” de algum projeto, produto, atividade, quando estão em jogo outros interesses! [...] E aí começamos a ter hierarquias de vidas: as mais preciosas, as mais úteis, as mais merecedoras de respeito, as mais “inferiores”, as mais descartáveis [...]. (Barchifontaine e Pessini, 2001: 184)

A dignidade é um conceito complexo, confuso na sua interpretação e aplicação, pois não há consenso na sua definição:

No mundo latino, a *dignitas*, palavra frequentemente usada por Cícero, significa o fato de merecer, o mérito, ou ainda o prestígio, a estima, a honorabilidade social, a nobreza imponente de um indivíduo ou de um comportamento pessoal. É uma qualificação social resultante numa avaliação que se justificaria por certa excelência individual. É indiretamente a qualificação moral daquilo ou daquele que é digno de louvor.

A dignidade é o valor próprio do ser humano na sua irradiação social, enquanto sujeito moral, isto é, autónomo e responsável. Nas sociedades muito estruturadas como a militar ou na administrativa, a dignidade se mede ao poder hierárquico do sujeito; pode-se expressar em sinais de preeminência como galão sobre a manga, assento mais elevado ou lugar especial nos desfiles e nas assembleias. Indiretamente, a dignidade serve de motivação individual para que o sujeito mantenha uma conduta louvável, isto é, irrepreensível.

Conceito relativamente recente, a dignidade desenvolveu-se dialética e sociopoliticamente, difundindo-se no *ethos* nacional e internacional, especialmente - na modernidade - através da elaboração teórica e prática dos chamados direitos do homem que, praticamente, refletem concretamente o que a dignidade do cidadão hoje significa. (Lepargneur in Pessini e Barchifontaine, 2009:177-178)

Nota-se que a utilização do conceito “dignidade” altera-se conforme os contextos, e, por isso, pode conduzir a conclusões discrepantes em problemas concretos.

Segundo Lepargneur, a dignidade “sempre se relacionou com o conceito de pessoa, o que não lhe confere necessariamente maior clareza” (in Pessini e Barchifontaine, 2009:177).

Genericamente, podemos dizer que todos aqueles comportamentos que visam a instrumentalização de pessoas são proibidos porque violam o princípio da dignidade humana. Também podemos afirmar que há violação da dignidade humana quando alguém é discriminado por fatores estigmatizantes, como sejam a raça, a origem geográfica ou a religião.

Moura (2002:27) afirma que, “o ser humano, por sua natureza de animal racional, dotado de liberdade, é revestido de uma dignidade na qual se fundamentam direitos inalienáveis, cujo reconhecimento se impõe ao próprio Estado e devem ser garantidos pela ordem internacional.”

De acordo com o *Conselho Nacional de Ética para as Ciências da Vida* (1999:8)⁸:

Deve-se a Immanuel Kant (1724-1804), através das suas críticas e análises sobre as possibilidades do conhecimento, nomeadamente a partir das questões: o que posso conhecer?, o que posso fazer? e o que posso esperar? na *Crítica da Razão Pura*, na *Crítica da Razão Prática* e na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, uma das contribuições mais decisivas para o conceito de dignidade humana.

Segundo Kant (1995), a dignidade é violada quando a pessoa deixa de ser considerada um fim em si mesmo, ou seja, quando a pessoa é tratada como um instrumento ou um meio de realização de fins alheios. Mas o que se entende por pessoa?

Moura (2002:27-28) explica a origem etimológica do conceito de pessoa:

Este conceito surgiu, na civilização greco-romana, inicialmente limitado ao mundo do teatro, em que os artistas usavam máscaras, com a finalidade de fazer que suas vozes reboassem melhor pelo espaço aberto em que representavam. Em Roma, tal máscara era chamada **persona** (pessoa). O termo vinha do verbo *personare*, isto é, ressoar. Como a máscara se adaptava ao personagem que era representado (homem, mulher, velho, criança, etc.), o conceito de pessoa passou a corresponder ao papel que se representava numa peça teatral (personagem).

Ao longo da história, várias definições do conceito de pessoa foram surgindo. Trata-se de um conceito que evoluiu ao longo dos tempos e os filósofos não atribuíram a esse conceito o mesmo significado. Por exemplo:

Em Descartes, a pessoa é uma substância pensante, sendo a máxima “eu penso, logo existo” uma manifestação da *res cogitans*, isto é, de um eu permanente e substancial. [...]
Para Kant a pessoa é uma natureza racional, inteligente e livre, e a sua dignidade é inquestionável, devendo ser sempre um fim em si mesma e nunca somente um meio para atingir um fim. A pessoa apresenta-se assim como um ser absoluto, um “para si”, relevando apenas do campo da moral, o centro do puro dever e do respeito pela lei. [...]
Enquanto para o marxismo a pessoa como individualidade é desvalorizada face à coletividade e aos interesses sociais e históricos, a fenomenologia, pelo menos a de Husserl e Merleau-Ponty, procura recuperar a autêntica metafísica e ontologia. Em Merleau-Ponty a pessoa apresenta-se como “uma consciência, aberta ao mundo, através do corpo” e, neste sentido, a pessoa é um vir-a-ser, não apenas um facto biológico ou uma substância metafísica, mas um acontecimento gradual, ao longo da vida. (França, 2012:191)

Em *Ética Prática* (2002), Singer utiliza o termo “pessoa” para referir-se a seres racionais e auto-conscientes. De acordo com esse conceito apresentado por Singer, podemos dizer que os doentes incuráveis, em estado vegetativo contínuo, não são pessoas.

Para Kant (1995), uma pessoa, só pelo facto de pertencer ao género humano, já é portadora da dignidade. Este atributo é intrínseco a todos os seres humanos. O homem é dotado de dignidade porque é inigualável e não tem preço. Qualquer ser humano merece

⁸ Estamos a referir-se ao Conselho Nacional de Ética para as Ciências da Vida (CNECV) de Portugal, com sede em Lisboa.

respeito, não só dos outros como também de si próprio, independentemente de quaisquer outras condições ou circunstâncias.

Valadier (2002:147-148) explica:

Podemos, pois, não querer ser morais, não querer ser livres, permanecer prisioneiros das nossas paixões, não considerar o outro como pessoa ou olhá-lo apenas como objeto ou meio dos seus próprios desejos. Mas independentemente das recusas, ou mesmo dos crimes perpetrados pela recusa da moral, a pessoa humana, segundo Kant, não perde a sua qualidade e até mesmo o criminoso conserva os seus títulos de humanidade. Todo o ser humano deve, pois, ser respeitado, mesmo que não se respeite a si próprio, não respeitando a lei moral em si mesmo. Mas ele é responsável enquanto ser moral, não pelo seu temperamento natural ou enquanto ser sensível (natural). Mesmo indigno, mesmo não apresentando nenhum dos traços exteriores da moralidade (logo, da pessoa), ele não perde a sua dignidade, a qual reside, essencialmente, na sua participação na lei moral.

Pelo contrário, de acordo com Kant, os outros animais, assim como todas as demais coisas, possuem, mesmo que seja subjetivamente, um preço e podem ser vendidos, trocados por outros que são idênticos. Por isso, as coisas e os animais irracionais têm valor relativo, e o homem tem valor absoluto.

A pessoa é um ser livre, capaz de agir responsabilmente. Contudo, não é totalmente auto-suficiente nem independente, tendo em conta que se realiza através da sua relação com os outros e com o mundo. Sendo assim, a sociabilidade humana é outro atributo essencial da pessoa (Kant, 1986). O homem só atinge o seu pleno desenvolvimento pessoal quando inserido numa comunidade (Aristóteles, 1998). É no contacto com o outro que nós nos descobrimos como pessoas, pois é perante a alteridade do outro que me descubro como pessoa singular e digna de respeito (Levinas, 2008).

Muitos diplomas de importância mundial fazem referência, em lugar de destaque, à dignidade da pessoa humana. No preâmbulo da Declaração Universal dos Direitos do Homem de 10 de Dezembro de 1948, a dignidade de “todos os membros da família humana e dos seus direitos iguais e inalienáveis constitui o fundamento da liberdade, da justiça, e da paz no mundo”. A referida Declaração acrescenta, ainda, no seu art.º 1º, que “Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e em direitos”.

Segundo Habermas, existe uma relação recíproca entre a dignidade e os direitos humanos:

Ao contrário da suposição de uma conotação moral retrospectiva do conceito de direitos humanos com a noção de dignidade humana, gostaria de defender a tese da existência, desde o início, de um estreito nexos concetual entre os dois conceitos, embora inicialmente apenas implícito. Os direitos humanos sempre resultaram, antes de mais, da resistência à arbitrariedade, à opressão e à humilhação. Hoje, ninguém pode mencionar um destes artigos respeitáveis – por exemplo, a frase: “Ninguém será submetido a tortura nem a penas ou

tratamentos cruéis, desumanos ou degradantes” (Declaração Universal dos Direitos Humanos, artigo 5º) – sem ouvir o eco destas palavras: o grito de inúmeras criaturas humanas que foram martirizadas e assassinadas. [...] Também para Kant, o conteúdo moral dos direitos humanos, que se exprime na linguagem do direito positivo, tem origem na dignidade humana entendida na perspetiva universalista e individualista. (Habermas, 2012:30-47)

A Declaração Universal dos Direitos Humanos identifica a dignidade como um conceito transversal a todos os seres humanos na face da terra.

A Declaração Universal dos Direitos do Homem tem por função estabelecer uma base de respeito pela dignidade humana, através da garantia da manutenção da liberdade, da justiça e da paz, responsabilizando todos os seres humanos de uma forma comum, nesse desiderato, independentemente da sua raça, religião, cultura, sexo, etc. Numa perspetiva abrangente, podemos verificar que esta declaração favorece a manutenção de um ambiente saudável, tanto a nível social como moral, e ainda, em última instância, a uma consciência ecológica, ao chamar a si o respeito pela vida humana à face da terra, com dignidade. (França, 2012: 202)

Com o propósito de manter sempre presente entre nós a tão cara noção de dignidade humana e os princípios fundamentais consensualizados com vista ao respeito e proteção desse valor universal e inalienável de toda e qualquer pessoa, a Declaração Universal dos Direitos do Homem, à semelhança de Kant, mostra que cada um de nós é um ser livre e digno, na medida em que somos humanos. Somos livres para tratar outras pessoas como dignas e não apenas como meios para atingir os nossos intentos. Todos nós, como pessoas livres e racionais, somos capazes de agir assumindo que todos os outros são tão dignos quanto nós próprios somos: “Todos são iguais perante a lei e, sem distinção, têm direito a igual proteção da lei. Todos têm direito a proteção igual contra qualquer discriminação que viole a presente Declaração e contra qualquer incitamento a tal discriminação” (art. 7º da Declaração Universal dos Direitos Humanos).

Neste sentido, podemos afirmar que o homem “é o ser que possui mais valor. Não se definindo exclusivamente pelo seu corpo, ele é o seu corpo e, como tal, através dele se expressa a sua dignidade. Toda a intervenção sobre o corpo humano deve revestir-se de respeito e de cuidado relativos a essa dignidade” (França, 2012:203).

Segundo Kant, os idosos e os doentes incuráveis são dignos?

França (2012:200) responde:

Kant, como já tivemos oportunidade de verificar, diz-nos que é digno tudo o que não tem preço, ou seja, todas as coisas que estão acima de qualquer preço, sendo elas a moralidade (e a legislação que lhe corresponde) e conseqüentemente a humanidade, enquanto capaz de moralidade. Através do pensamento kantiano conseguimos perceber muito bem que a autonomia da vontade é o fundamento da dignidade da natureza humana, da natureza racional pois, porque a vontade é para si mesma a sua lei, ela é autónoma e é ela própria legisladora, único princípio das leis morais.

Nesta perspetiva, todo o homem está condenado a morrer com a sua dignidade intrínseca. Todo o ser humano tem dignidade pelo facto de ser humano.

Kant argumenta que tudo o que tem dignidade é ilimitadamente valioso porque está acima de qualquer preço. Portanto, a dignidade distingue o ser humano dos demais seres.

Kant isolou a dignidade das avaliações sempre relativas: a dignidade não possui um valor tributário das estimativas do homem; o que possui dignidade é inestimável, incomparável e sem equivalente, situando-se acima de qualquer preço comercial e de qualquer valor sentimental. Ninguém formulou com mais nitidez a ideia de que o ser racional “nunca deve ser tratado simplesmente como um meio” – é a isto que se opõe a sua dignidade cujo princípio é a autonomia – e de que o respeito é, em primeiro lugar, uma restrição à nossa “faculdade de atuar como bem nos parece” quer para conosco quer para com outros. (Hottois e Missa, 2003:233)

Seguindo essa mesma noção kantiana de dignidade humana, Barchifontaine e Pessini sublinham:

Dignidade humana é algo que toda pessoa humana tem pelo simples facto de ser humano, não é algo que podemos “dar” ou não a alguém. No máximo, podemos reconhecer ou não a dignidade humana do outro, mas ela existe sempre e não depende do nosso parecer a respeito; não depende nem da vontade da pessoa envolvida ou da consciência que tenha de sua própria dignidade, porque ninguém pode deixar de ser humano, mesmo que o queira. Quando dizemos que alguém é desumano, isso significa que a pessoa comete atos que não honram sua própria dignidade e a de outros, mas, mesmo assim, a pessoa humana continua sendo um ser humano de valor inviolável. Essa consideração é fundamental porque, de desculpa em desculpa, vamos nos anestesiando para o sagrado valor de certas vidas humanas e acabamos achando natural o que deveria nos indignar. (Barchifontaine e Pessini, 2001:184)

Atualmente exige-se, também, que a dignidade seja reconhecida no processo de morrer. Fala-se muito do reconhecimento do direito a uma morte digna, sobretudo quando a pessoa se encontra entre o adoecer e o morrer.

A dignidade é um dos maiores quadros de referência quando as pessoas se encontram à beira da morte.

De acordo com Dworkin (2002), Barchifontaine e Pessini (2001), os fundamentos éticos da discussão sobre o processo de morrer são vários, muito embora os princípios da autonomia e da dignidade sejam referências obrigatórias para qualquer tomada de decisão, inclusive nos países que regulamentaram em lei o direito a alguma forma de eutanásia, como, por exemplo, Holanda e Bélgica.

Barchifontaine, ao falar sobre a dignidade no processo do morrer, alega que é essencial tratar o indivíduo no fim da vida com respeito até ao último momento:

A consciência dos mecanismos operantes nas etapas do processo do morrer é fundamental para um discernimento ético adequado e uma interpretação adequada dos apelos típicos de cada etapa. Os direitos e deveres desvelados pela ética precisam ser situados nesse contexto. Fundamental como exigência ética entre esses direitos e deveres é o respeito pela autonomia do doente, que se reflete no respeito por seu direito de saber a realidade de sua situação, segundo sua capacidade de assimilar a verdade, e o direito de decidir sobre seu tratamento em colaboração com os profissionais da saúde responsáveis.

Respeito pela autonomia do doente não é, porém, o único valor. Outras exigências éticas especialmente relevantes no caso do doente terminal têm seu embasamento em valores como justiça e solidariedade, beneficência e não-maleficência. Exemplos típicos dessas exigências

são: respeito pelo direito de não ser abandonado pela família, pelos amigos, por seu médico; respeito pelo direito a tratamento paliativo para amenizar seu sofrimento e sua dor; e respeito pelo direito de não ser tratado como mero objeto cuja vida pode ser encurtada ou prolongada segundo as conveniências da família ou da equipe médica. (Barchifontaine e Pessini, 2001:294)

De acordo com este excerto, pode-se dizer que para morrer dignamente é fundamental que os cuidados e/ ou tratamentos sejam igualmente dignos.

A morte digna, para alguns autores, é também delimitar a quantidade de tratamentos e intervenções inúteis. A esse respeito Engelhard (1998: 423) afirma:

Nessa visão moral concreta, essencial, os teólogos católicos romanos são então capazes de interpretar o dever de tratar como inversamente proporcional aos custos do tratamento, e diretamente proporcional à duração e qualidade do resultado. Assim, a tradição bioética católica romana permite que um paciente pare de receber a ventilação mecânica, considerada um fardo exagerado, e receba suficientes analgésicos para não sofrer dor, estresse e falta de ar. O essencial é que a morte não seja diretamente pretendida, e que a quantidade de analgésicos utilizada seja usada só para matar.

Assim, a Igreja católica aceita a renúncia e suspensão de tratamentos e a administração de fármacos destinados a aliviar a dor se como consequência ocorrer a morte.

O termo respeito é também utilizado, muitas vezes, para descrever o fenómeno de morte digna. “Então, afirmar que é necessário respeitar o homem ou afirmar que o homem possui uma dignidade são coisas equivalentes, e a dignidade é, primeiramente, a implicação lógica do dever de respeito, sem excluir a eventualidade de esgotar o significado da palavra respeito” (Hotois e Missa, 2003:233). Assim, “ o respeito pela pessoa elimina uma relação autoritária e humaniza os cuidados” (Nunes, 2008:47).

O respeito, a gentileza, a preservação de esperança, o diálogo e a humanidade são significativos quando falamos em cuidados, pois cuidar dum paciente na agonia é tratá-lo como sujeito digno e de acordo com a sua identidade e valores.

O significado dos cuidados intensivos e paliativos são importantes quando falamos em morrer com dignidade. Ter relações significativas, seja com familiares, com profissionais de saúde ou com outras pessoas traduz a sensação de ser ouvido e percebido (Carvalho, 2008).

A dignidade no processo de morrer pode ainda significar satisfação existencial e psicológica, tendo em conta que o homem é um ser bio-psico-socio-cultural. Os apoios materiais e psicológicos fortalecem o senso de dignidade e tranquilizam os doentes, de modo a estarem preparados para a morte.

Podemos então resumir e concluir que, no âmbito científico da saúde, temos duas visões distintas do conceito de dignidade:

De um lado, a visão secularista que valoriza e radicaliza a liberdade e a autonomia pessoal, elegendo a pessoa a única protagonista do processo de vida e morte. Ela é o único juiz, sem depender de forças ou seres transcendentais. Este viés ideológico vai defender o conceito seletivo de “qualidade de vida”. Não é qualquer vida que merece ser vivida. São lembradas as situações de dor e sofrimento sem perspectivas de alívio, progressiva, tais como Parkinson ou Alzheimer, entre outras. Nessa perspectiva, é melhor “morrer” do que “continuar a viver”. De outro lado, temos a visão de dignidade na perspectiva cristã, em que a dignidade do ser humano está justamente no fato de este ser “imagem e semelhança” de Deus. Deus é o autor da vida, e esta é um precioso dom confiado ao ser humano. Sendo assim, a dignidade humana não é uma qualidade acidental ou extrínseca, mas um atributo intrínseco ao ser humano, que não é perdido nem diminuído mesmo em situações extremas de deficiência, doença ou sofrimento. (Pessini e Barchifontaine, 2010:91-92)

Kant sustenta que a dignidade não permite que um ser humano seja tratado simplesmente como meio.

CAPÍTULO III

A EUTANÁSIA E A MORAL KANTIANA

3.1. Da concepção cristã da eutanásia e seus críticos

Ao longo da história, o cristianismo tem defendido a ética da sacralidade da vida⁹ (Barchifontaine e Pessini, 2001).

Por este prisma, pergunta-se: em que consiste essa ética da sacralidade da vida?

Barchifontaine e Pessini (2010:440) respondem:

A ética da sacralidade da vida utiliza um discurso parenético. A vida é considerada propriedade de Deus, dada ao homem para administrá-la. É um valor absoluto que só a Deus pertence. O ser humano não tem nenhum direito sobre a vida própria e alheia. As exceções no respeito à vida são concessões de Deus. O princípio fundamental é a inviolabilidade da vida.

Por isso, na concepção cristã, a vida é sagrada e tem um valor incomensurável, desde o seu princípio até ao seu término.

De acordo com o *Dicionário de Filosofia*, “o sagrado é o objeto religioso em geral, ou seja, tudo o que é objeto de garantia sobrenatural ou que diz respeito a ela.” (Abbagnano, 2007:1024). “Significa, por oposição ao profano, tudo aquilo que está delimitado, separado, reservado ou proibido” (Enciclopédia Luso-brasileira de Filosofia, 2000:859).

Segundo o livro do Génesis, o homem, embora tenha, na sua composição, uma parte corpórea, é resultado de um sopro, de uma alma divina que faz com que, desde o primeiro momento da sua concepção, lhe chamemos “pessoa”. Portanto, o ser humano, enquanto pessoa, é uma construção exclusiva de Deus: “Deus criou o ser humano à sua imagem, criou-o à imagem de Deus; Ele os criou homem e mulher” (Génesis 2, 27). Assim, por essa razão, somos obrigados a reconhecer a sacralidade da vida humana. Toda a vida humana é produto do amor e da vontade de Deus (Mateus 25, 21-23).

Embora as tradições morais cristãs se fundam na compaixão, o cristianismo tem sido uma das principais religiões que mais combateu a eutanásia em todos os tempos,

⁹ “Atualmente, o cristianismo é a maior tradição religiosa do mundo” (Wilson, 2000:18). Apresentamos aqui resumidamente a posição do cristianismo e, particularmente a da Igreja católica. O ideal seria apresentar a questão também do ponto de vista de outras Igrejas cristãs, mas por motivo de espaço não é possível.

pois a morte voluntária, ainda que seja chamada piedosa ou bondosa, opõe-se aos mandamentos da lei de Deus (Dworkin, 2003).

A Igreja católica “é a confissão religiosa que mais estudou a questão da eutanásia, ou então, pelo menos, que mais publicou diretrizes a seu respeito” (Barchifontaine e Pessini, 2001:276). A Igreja católica apoia-se nos mandamentos da lei de Deus para negar a eutanásia. O mandamento “NÃO MATARÁS” (Êxodo 20,13) permanece até aos nossos dias na doutrina cristã, defendendo a sacralidade da vida humana, ou seja, estar vivo é sempre um bem, independentemente das condições em que a pessoa se encontra.

Embora esteja referido no II Capítulo, é importante clarificar o conceito de eutanásia na perspectiva do catolicismo: “Por eutanásia (...) deve-se entender uma ação ou omissão que, por sua natureza e nas suas intenções, provocou a morte com o objetivo de eliminar o sofrimento” (João Paulo II, 1995 apud Watson, 1999:176). Trata-se de uma definição muito clara, que leva Watson (1999:176) a concluir que:

Maior clareza nessa definição seria impossível. Pelo critério estipulado na encíclica, um doente apodrecendo com câncer terminal, numa situação em que nem mesmo os mais potentes analgésicos (disponíveis somente agora, na era moderna!) aliviam a sua dor e desconforto extremos, não teria o direito de abreviar seu sofrimento. E mais: todos os recursos para prolongar sua vida não poderiam ser evitados, caso contrário isso representaria uma grave omissão, condenada explicitamente pela Igreja. Essa, pelo menos, seria nossa conclusão, decorrente do conceito de eutanásia adotado pela Igreja e da sua firme condenação.

A “Declaração sobre a Eutanásia”, de 5 de maio de 1980, da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé¹⁰ deixa clara a posição do catolicismo sobre a eutanásia:

Ora, é necessário declarar uma vez mais, com toda a firmeza, que nada ou ninguém pode autorizar a que se dê a morte a um ser humano inocente, seja ele feto ou embrião, criança ou adulto, velho, doente incurável ou agonizante. E também a ninguém é permitido requerer esse gesto homicida para si ou para um outro confiado à sua responsabilidade, nem sequer consenti-lo explícita ou implicitamente. Não há autoridade alguma que o possa legitimamente impor ou permitir. Trata-se, com efeito, de uma violação da Lei divina, de uma ofensa à dignidade da pessoa humana, de um crime contra a vida e de um atentado contra a humanidade.

Pode acontecer que dores prolongadas e insuportáveis, razões de ordem afectiva ou vários outros motivos levem alguém a julgar que pode legitimamente pedir a morte para si ou dá-la a outros. Embora em tais casos a responsabilidade possa ficar atenuada ou até não existir, o erro de juízo da consciência – mesmo de boa-fé – não modifica a natureza desse gesto homicida, que, em si, permanece sempre inaceitável. As súplicas dos doentes muito graves que, por vezes, pedem a morte não devem ser compreendidas como expressão de uma verdadeira vontade de eutanásia; nestes casos são quase sempre pedidos angustiados de ajuda e de afecto. Para além dos cuidados médicos, aquilo de que o doente tem necessidade é de amor, de calor humano e sobrenatural, que podem e devem dar-lhes todos os que o rodeiam,

¹⁰A Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé é o documento mais importante de que a igreja católica dispõe sobre a eutanásia (Barchifontaine e Pessini, 2001).

pais e filhos, médicos e enfermeiros. (Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, *Declaração sobre a Eutanásia*, 1980 in: Barchifontaine e Pessini, 2010:542)

Mesmo que não seja possível a cura, não se deve deixar de cuidar, a pessoa não deve ser abandonada pelos familiares e/ou médicos.

A ética religiosa recomenda a assistência afetuosa ao doente e o diálogo amoroso, para que este consiga aceitar a dor e o valor da vida. Concomitantemente, se recomenda intensificar a pesquisa para que a dor seja vencida ou pelo menos suportada. O *afeto*, segundo pesquisas, parece ter uma eficácia maior que a morfina para dominar a dor ao invés de suprimir o doente. Verificam-se fatos em que a dor diminui muito e até desaparece sob efeito do toque afetuoso dos familiares.

Além disso, no Cristianismo há uma *mística da dor*. Na dor os valores importantes da existência adquirem claridade aos olhos do ser humano: o efêmero se esvai e o substancial resplandece. A dor, como a morte superveniente, é uma maneira difícil de aprender a viver.

Mesmo assim, há momentos em que o ser humano se sente demasiado frágil diante da dor. E aí, aos presentes cabe a misericórdia. (Marchionni, 2008:370)

O médico é um servo de Deus para cuidar da vida humana e não deve apressar a morte. A vida deve ser preservada. Nesta perspectiva, vê-se que “a eutanásia é condenada como sendo uma violação da lei divina, de uma ofensa à dignidade humana, de um crime contra a vida e de um atentado contra a humanidade” (Barchifontaine e Pessini, 2001:277).

O papa João Paulo II, na sua encíclica *Evangelium Vitae*, declara o seguinte: “Em conformidade com o magistério dos meus predecessores e em comunhão com os bispos da Igreja Católica, confirmo que a eutanásia é uma violação grave da lei de Deus¹¹, enquanto morte deliberada moralmente inaceitável de uma pessoa humana” (João Paulo II, 1995apud Watson, 1999:176).

Os argumentos de João Paulo II sobre a eutanásia encontram-se ancorados na Declaração da Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé de 1980, assinada pela Igreja Católica. Nessa Encíclica, o Papa aproveita para se posicionar, também, contra a distanásia.

Outro documento fundamental mais recente de João Paulo II (1995), a Carta Encíclica *Evangelium Vitae*, no que toca à problemática da eutanásia, basicamente retoma a argumentação da declaração de 1980, mas coloca o problema como sendo “um dos sintomas mais alarmantes da cultura da morte que avança sobretudo nas sociedades do bem-estar, caracterizadas por uma mentalidade eficientista que faz aparecer demasiadamente gravoso e

¹¹ O cristão Abel Glaser, embora defensor da Doutrina Espírita, é da mesma opinião: “A eutanásia é a *pena de morte por fins humanitários*. Um contra-senso; uma natural falta de lógica. Como pode haver um assassínio que seja por caridade? Deus conferiu a vida; no momento exato que Sua sabedoria evidenciar, irá retirá-la. [...] A vida é um bem precioso que jamais pode ser sacrificado por quem quer que seja. Não há justiça no aborto; inexistente justiça na pena de morte para reprimir crimes; inválida a ‘justiça’ da eutanásia. [...] Quem não controla e não domina o início, não pode e não deve querer comandar o final.” (Glaser, 2008:172-173)

insuportável o número crescente das pessoas idosas e debilitadas. Com muita frequência, estas acabam por ser isoladas da família e da sociedade, organizada quase exclusivamente sobre a base de critérios de eficiência produtiva, segundo os quais uma vida irremediavelmente incapaz não tem mais nenhum valor”

Essa Encíclica se posiciona contra a distanásia também: “distinta da eutanásia é a decisão de renunciar ao chamado excesso terapêutico, ou seja, a certas intervenções médicas já inadequadas à situação real do doente, porque não proporcionadas aos resultados que se poderiam esperar ou ainda porque demasiado gravosas para ele e para a sua família”.(Barchifontaine e Pessini, 2001:277)

Portanto, de acordo com a perspectiva cristã, o ser humano é uma criatura criada à imagem e semelhança de Deus. “O homem, como criatura de Deus, tem seu fim último em Deus, que é o seu bem mais alto e o seu valor supremo. Deus exige a sua obediência e a sua sujeição a seus mandamentos” (Vásquez, 1997:236-237).

Assim, qualquer atentado contra a vida do homem é um desrespeito à propriedade de Deus: “Em verdade vos digo que quanto fizestes a um dos meus irmãos mais pequeninos, a Mim mesmo o fizestes” (Mateus 25, 40).

“A Bíblia está aberta a várias interpretações, muitas vezes conflituosas” (Warburton, 1998:70). Contudo, não há dúvidas de que o mandamento “NÃO MATARÁS” proíbe a eutanásia. Mas há quem diga que poderá existir algum conflito entre este mandamento “NÃO MATARÁS” e o mandamento do novo testamento “AMARÁS O TEU PRÓXIMO COMO A TI MESMO” (Mateus 19,19).

Poderá existir um conflito entre este mandamento [Não matarás] e o mandamento do Novo Testamento acerca de amar ao próximo. Se uma pessoa está a sofrer muito e deseja morrer, este pode ser um ato de amor ajudá-la a acabar com a sua vida. Um cristão teria de decidir qual destes dois mandamentos tem mais força e agir em conformidade. (Warburton, 1998:92)

Nas conversas que tivemos com o nosso Pároco de São Salvador do Mundo, este discorda desse excerto argumentando que “os mandamentos da lei de Deus são inseparáveis. Por essa razão, transgredir um deles é infringir todos os outros” (Padre Adérito Rodrigues, comunicação pessoal, 17 de Abril de 2017). Lembrou-nos ainda do Apóstolo Paulo: “Quem ama o próximo cumpre plenamente a lei” (Romanos 13, 8-10). Assim, “não matarás” está contido no mandamento acerca do amor ao próximo. Aquele que ama, não mata. “O amor convida-nos a aceitar que na própria debilidade está toda a potencialidade de nos reconstruirmos, nos reconciliarmos e crescermos” (Francisco, 2013a:83).

Para os cristãos, o amor ao próximo provém do amor a Deus, que criou o homem à sua imagem e semelhança. Por isso, ninguém consegue amar a Deus sem amar ao próximo (Urbel, 1955).

Nesse contexto, podemos perguntar qual seria a melhor atitude face ao sofrimento e/ou doença incurável?

É quase impossível passar pela vida sem sofrer. “Basta abrir um jornal, dar uma volta pelos corredores de um hospital ou visitar qualquer cemitério para comprovar que esta é a realidade da vida. O sofrimento assola-nos e assombra-nos” (Badenas, 2016:06).

Os cristãos têm Cristo como modelo, por isso o sofrimento é um facto que deve ser assumido e pode ser um meio para fazer crescer a nossa fé em Deus, tal como pontua a Declaração sobre a eutanásia:

Segundo a doutrina cristã, a dor, sobretudo nos últimos momentos da vida, assume um significado particular no plano salvífico de Deus; e, com efeito, uma participação na Paixão de Cristo e união com o sacrifício redentor que ele ofereceu em obediência à vontade do Pai. Por isso, não deve surpreender que alguns cristãos desejem moderar o uso de medicamentos analgésicos, para aceitar, voluntariamente, ao menos uma parte de seus sofrimentos e se associar assim com plena consciência aos sofrimentos de Cristo crucificado. Não seria conforme à prudência, porém, impor como norma geral uma atitude heróica. Pelo contrário, a prudência humana e cristã aconselhará para a maior parte dos doentes o uso dos medicamentos capazes de suavizar ou suprimir a dor, mesmo que surjam efeitos secundários, como torpor ou menor lucidez. Quanto àqueles que não podem exprimir-se, poder-se-á razoavelmente presumir que desejem receber esses calmantes e administrar-lhes de acordo com o conselho médico. (Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, *Declaração sobre a Eutanásia*, 1980 in: Barchifontaine e Pessini, 2010:542).

Neste sentido, a sacralidade da vida não quer dizer que se tenha de preservá-la a todo custo, prolongando a agonia e o sofrimento. Portanto, não é considerada eutanásia a interrupção de um tratamento, que não oferece cura ou recuperação, e, sobretudo, causa muita dor e sofrimento.

A doutrina católica tradicional sobre o cuidado dos doentes e sobre o sofrimento considera a conveniência da morte, mesmo afirmando a bondade da vida: reconhece que o sofrimento, embora possa ser integrado no mistério da morte e ressurreição de Cristo, pode também ser fútil e nocivo (indício claro de superação do dolorismo!). Os esforços por manter a vida física podem legitimamente cessar quando a continuação da vida biológica faz que se deteriore em vez de promover a integração espiritual e moral da pessoa. (Barchifontaine e Pessini, 2001:278)

Na verdade, o cristianismo ajuda-nos a entender o sentido do sofrimento e a saber enfrentá-lo¹². Para os cristãos, o sofrimento é um facto que, mais do que ser contornado,

¹² Segundo o Papa Francisco, a crença na ressurreição de Cristo resolve o problema do sofrimento dos homens e fortalece a esperança que depositamos em Deus de que a verdade e o bem, a justiça e a paz, a purificação e a salvação não-de triunfar porque Deus é fiel: “Que grande alegria é para mim poder dar-vos este anúncio: Cristo ressuscitou! Queria que chegasse a cada casa, a cada família e, especialmente, onde há mais sofrimento, aos hospitais, às prisões... sobretudo queria que chegasse a todos os corações, porque é lá que Deus quer semear esta Boa Nova: Jesus ressuscitou, há uma esperança que despertou para ti, já não estás sob o domínio do pecado, do mal! Venceu o amor, venceu a misericórdia! [...] Que significa o facto de Jesus ter ressuscitado? Significa que o amor de Deus é mais forte que o mal e a própria morte; significa que o amor de Deus pode transformar a nossa vida, fazer florir aquelas parcelas de deserto que ainda existem no coração. E isto é algo que o amor de Deus pode fazer.” (Francisco, 2013b:73-74)

deve ser assumido e enfrentado. Assim, como dizia Paulo, “toda a criação sofre [...] e nós também” (Romanos 8, 22 e 23).

Em Cristo, o sofrimento pode ser um meio que ajuda o homem a lutar contra o pecado: “poder mostra-se na fraqueza” do ser humano (2 Coríntios 12, 9). Contudo, com a graça de Cristo, o homem deve esforçar-se para se livrar do sofrimento, como fez João Paulo II: “Não consta que o papa João Paulo II, nas numerosas cirurgias a que foi submetido, abriu mão dos benefícios da anestesia, com o intuito de decifrar positivamente o mistério da dor” (Watson, 1999:175).

O sofrimento em si não é desejável, mas a atitude assumida em relação a ele pode levar o homem à perdição ou à salvação. Nestes termos, “considera-se que a vida é sempre digna de ser vivida – independentemente dos sofrimentos aos quais se esteja submetido –, sendo imoral lançar mão de medidas para abreviar o processo de morrer” (Sartre, 2010:304).

O Homem pode aproveitar-se do sofrimento, como fez Job¹³, para se purificar e ganhar a vida eterna (Badenas, 2016; Thompson, et al, 2004).

Pode-se concluir então que, na tradição bíblica, a eutanásia é um atentado à sacralidade da vida e aos mandamentos da lei de Deus.

Immanuel Kant comunga dessa doutrina cristã de que a vida humana é sagrada porque alega que Deus é o chefe do universo e que para Deus todo o ser racional e livre é sagrado.

Vancourt (2003:44-45) explica, que:

Para Kant, o mundo numenal, “supra - sensível”, é essencialmente “um mundo moral”, distinto do “reino da natureza”, que lhe está subordinado. Kant chama-o “*o corpus mysticum* dos seres racionais”, o “reino de Deus”, o “reino da graça”, o “reino dos fins”. Este corpo místico compreende todos os seres racionais, “na medida em que o seu livre arbítrio, sob o domínio das leis morais, tem em si uma unidade sistemática universal tanto consigo próprio como com a liberdade de qualquer outro”. Ele inclui primeiro os homens, a única espécie de seres racionais de que temos experiência; eventualmente, outros tipos possíveis de seres racionais; e, no cume, Deus. Estes seres, definindo-se pela sua autonomia, são todos eles “legisladores universais”, sujeitos morais”, “pessoas”, que devem tratar-se mutuamente como tal e nunca como coisas, objectos. Deus é o chefe desse universo moral porque “não está sujeito a nenhuma vontade estranha (...), é plenamente independente, sem necessidades, e com um poder que é sem restrição adequado à sua vontade”. As outras pessoas, ao mesmo tempo legisladoras e submetidas à lei, são simplesmente “membros do reino”. Entretanto, nem o próprio Deus pode empregá-las

¹³ “Job era um riquíssimo proprietário de terras e gado, com uma magnífica e numerosa família, a quem tudo corria bem. Um dia, o diabo desafia Deus para pôr à prova a fé de Job, retirando-lhe tudo o que tinha: bens, servos, filhos, e inclusive a saúde.” (Badenas, 2016:93-94)

Job talvez seja o melhor testemunho que a bíblia sagrada nos dá de alguém que experimentou a miséria humana na adversidade, suportando a realidade do sofrimento porque ele aproveita-se do sofrimento para reforçar a sua fé em Deus, promovendo comportamentos virtuosos: “bendito seja o nome do Senhor!”. (Job 1, 21)

unicamente como meios, tratá-las como coisas, porque todo o ser racional e livre é, para Deus, “sagrado”, fim em si, digno de respeito.

Nesta ótica, nota-se que Kant foi influenciado pelo cristianismo, talvez seja por causa da sua educação pietista. Aliás, na parte introdutória da obra *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* encontramos, de forma explícita, essa influência cristã:

Retenhamos, pela sua importância, e sem pretendermos ser exaustivo, a presença metamorfoseada no pensamento ético de Kant, e em particular na *Fundamentação*, de elementos conceptuais que evocam **três** dessas fontes: o **pietismo**, através do filósofo Crusius; **a filosofia inglesa**, através de Francis Hutcheson; e **Rousseau**, por intermédio da sua obra principal sobre educação.

Em Crusius, encontramos a afirmação de que a **essência da ação moral é a obediência à lei moral; a tese de que só a virtude constitui a condição essencial do caráter moral da ação humana**, sendo a felicidade um fim secundário, dependente do preenchimento da condição representada pela virtude; **o mal** define-se como **impotência da vontade**, incapaz de se assumir como “vontade livre” (“*freyer Wille*”), sucumbindo sob a escravatura das inclinações. Contudo, nem Crusius nem os outros pensadores pietistas atingirão o plano da autonomia da razão prática. **A lei moral é um mandamento de Deus**. A teonomia ocupa, ainda, a posição central. (Kant, 1995:12)

Kant recebeu a influência do cristianismo da sua própria família: “A mãe era uma devota pietista” (Marques, 2000:123). Contudo, não podemos confundir a moral kantiana com o dogmatismo. Mesmo sabendo que “é moralmente necessário admitir a existência de Deus” (Kant, 2013:176), o conceito de Deus em Kant é essencialmente um símbolo da humanidade histórica em progresso, isto é, a fé da razão prática de Kant em Deus não é nada mais do que a fé na possibilidade de desenvolvimento da humanidade.

Dworkin (2003) critica esta concepção cristã da santidade da vida humana, por considerar que ela não permite a autonomia do paciente ou interesse da família visando apenas a quantidade e não a qualidade de vida. Portanto, Dworkin considera que, de acordo com a perspectiva cristã, sacralidade e qualidade de vida são princípios contraditórios e inconciliáveis.

Essa distinção – entre valor intrínseco da vida e seu valor pessoal para o paciente – explica por que tantas pessoas acham que a eutanásia é condenável em todas as circunstâncias. Elas pensam que uma pessoa deve tolerar o sofrimento, ou receber a assistência devida caso se torne inconsciente, até que a vida chegue a seu fim natural – com o que se pretende dizer que tudo, menos uma decisão humana, pode ser o agente de tal fim – porque acreditam que o facto de eliminar deliberadamente uma vida humana nega seu valor cósmico inerente. Os que dizem que a eutanásia e o aborto contrariam a vontade de Deus adotam esse ponto de vista. John Locke, filósofo inglês do século XVII que exerceu grande influência sobre os redatores da Constituição dos Estados Unidos, opunha – se ao suicídio por razão semelhante: dizia que a vida humana é propriedade não da pessoa que a vive, que é apenas um “locatário”, mas de Deus, o que torna o suicídio uma espécie de roubo ou peculato. Essa afirmação pode ser destacada das imagens de propriedade em que Locke a expressou: a eutanásia e o aborto podem ser vistos como um insulto ao dom da vida que nos foi conferido por Deus. (Dworkin, 2003:99)

Segundo Dworkin (2003), quando um paciente deseja terminar com a sua vida, mas não dispõe dos meios materiais necessários, e se o médico constatar que não há qualquer chance de cura e que a morte não tardará a vir, este pode praticar a eutanásia ativa.

Este posicionamento é diferente da visão kantiana segundo a qual, mesmo que eu fosse o último ser humano da Terra, em total desgraça, não me seria permitido tirar a própria vida (Kant, 1995).

Ao contrário de Immanuel Kant e do cristianismo, Dworkin apresenta a ideia de que um valor intrínseco à vida justificaria a prática do suicídio assistido. Afirma ainda que o princípio da *sacralidade da vida* pode ser evocado por aqueles que desejam pôr fim à sua vida, respeitando o seguimento natural dos seres vivos, isto é, obrigar um doente a viver uma vida indigna, cheia de sofrimento, pode constituir-se um atentado à “sacralidade da vida” e ao respeito da pessoa portadora da sua vida. Nesta esteira, considera que:

(...) existe tanto uma interpretação secular quanto uma interpretação religiosa da ideia de que a vida humana é sagrada. Os ateus também podem sentir, instintivamente, que o suicídio e a eutanásia são problemáticos porque a vida humana tem valor intrínseco. Esses dois factos – que os grupos religiosos se dividem quanto à eutanásia e que a santidade tem uma dimensão secular – sugerem que a convicção de que a vida humana é sagrada pode acabar fornecendo um argumento crucial em favor da eutanásia, e não contra ela. (Dworkin, 2003:276)

Isto significa que, manter-se vivo por meios artificiais pode não ser mais respeitoso à sacralidade da vida e à dignidade do que a deixar seguir o seu percurso natural, ou seja, permitir sua morte.

Dessa forma, para entendermos o “sagrado” como aquilo que é inviolável, não implica, necessariamente, ter uma conexão religiosa. Pois, de acordo com Dworkin (2003:341):

Os interesses da maioria das pessoas não se esgotam no desejo de prazer ou fruição, mas incluem, como um aspecto crucial para o seu senso de identidade, um desejo de ser bem-sucedido na vida, de transformá-la em algo valioso. Ainda que muito poucos o colocassem com tal dramaticidade, a maioria das pessoas trata a vida como uma responsabilidade sagrada, e essa responsabilidade parece mais intensa quando elas reflectem sobre a morte, tanto a sua própria quanto a dos outros. Os que desejam uma morte prematura e serena para si mesmos ou para seus parentes não estão rejeitando ou denegrindo a santidade da vida; ao contrário, acreditam que uma morte mais rápida demonstra mais respeito para com a vida do que uma morte protelada. Uma vez mais, os dois lados do debate sobre a eutanásia compartilham uma preocupação com a santidade da vida; estão unidos por esse valor e só divergem sobre a melhor maneira de interpretá-lo e respeitá-lo.

Neste sentido, devemos dar atenção àquilo no qual as pessoas crêem e não à convicção de que a vida é válida por si mesma.

À semelhança de Dworkin, Peter Singer (2002:104) afirma que “ podemos encarar a doutrina da santidade da vida humana simplesmente como uma forma de dizer que a vida humana possui um valor especial, um valor bastante distinto do valor da vida dos restantes seres vivos”.

Singer (2002), também, critica as concepções kantiana e cristã da vida humana. Segundo ele, a vida humana deve ser pensada a partir da racionalidade, da autoconsciência e da autonomia. Por isso, não faz sentido manter vivos os doentes incuráveis e em estado de coma irreversível porque estes são incapazes de manifestar preferências e, por conseguinte, não possuem valor em si.

As críticas de Singer à sacralidade da vida estão ancoradas nas doutrinas utilitaristas, nas quais as consequências das ações variam conforme as circunstâncias.

[...] há uma velha abordagem da ética que pouco sofre com as complexidades que tornam as regras simples de difícil aplicação: a perspectiva consequencialista. Os consequencialistas não partem de regras morais, mas de objetivos. Avaliam as ações na medida em que favorecem esses objetivos. A teoria consequencialista mais conhecida, embora não sendo a única, é o utilitarismo. O utilitarismo clássico considera uma ação um bem quando esta produz um incremento igual ou maior da felicidade de todos os envolvidos relativamente a uma ação alternativa, e um mal se assim não acontecer.

As consequências de uma ação variam de acordo com as circunstâncias em que é praticada. Daí que um utilitarista nunca possa ser acusado de falta de realismo nem de uma adoção rígida de ideias que desafiam a experiência prática. Para o utilitarista, mentir será um mal em algumas circunstâncias e um bem noutras, dependendo das consequências. (Singer, 2002:19)

Obviamente que o posicionamento de Singer diverge do argumento kantiano, que defende que o valor moral das ações provém das intenções com que são praticadas.

Singer (2002:108) afirma que a pessoa enquanto “ser racional e autoconsciente” é capaz de decidir sobre a vida ou morte e/ou ainda planear seu futuro. Portanto, só é errado tirar a vida de uma pessoa, nos casos em que agimos contra a sua vontade.

Um ser autoconsciente tem consciência de si como entidade distinta, com um passado e um futuro. (Recorde-se que este era o critério de pessoa de Locke.) Um ser que seja consciente de si neste sentido será capaz de ter desejos que digam respeito ao seu próprio futuro. Por exemplo, um professor de Filosofia pode esperar vir a escrever um livro sobre a natureza objetiva da ética; um aluno pode desejar acabar o curso; uma criança pode querer dar um passeio de avião. Tirar a vida de uma destas pessoas sem o seu consentimento significa frustrar os seus desejos relativos ao futuro. Matar um caracol ou um recém-nascido com um dia não frustra nenhuma aspiração deste tipo, porque os caracóis e os bebés são incapazes de semelhantes desejos. (Singer, 2002:110)

Desse modo, de acordo com as perspetivas de Singer e Dworkin, o desejo do outro em viver ou morrer deve ser respeitado.

Singer ainda critica todos aqueles que defendem que apenas a vida do homem possui um carácter sagrado.

O mal de infligir sofrimento a um ser não pode depender da espécie a que esse ser pertence; nem o mal de o matar. Os factos biológicos que traçam a fronteira da nossa espécie não têm

significado moral. Dar preferência à vida de um ser apenas porque esse ser é membro da nossa espécie pôr-nos-ia na mesma posição que os racistas, que dão preferência aos membros da sua própria raça. (Singer, 2002:108)

Assim, nota-se que de acordo com Singer, não é ético o princípio de que a vida de um ser merece respeito, apenas porque este pertence à espécie humana. Portanto, a nossa condição de ser humano pertencente à espécie *Homo sapiens* não nos dá nenhum privilégio em relação às outras espécies, no sentido da nossa vida possuir maior valor. Não há vida mais ou menos valiosa do que outra.

3.2. A eutanásia face ao crivo do Imperativo Categórico

A teoria moral kantiana identifica-se com as éticas deontológicas, tendo em conta que dá prioridade à conformidade da ação ao dever, em detrimento daquilo que se possa vir a alcançar ao realizá-la (Warburton, 1998).

Quanto à posição de Kant em relação à eutanásia não há como afirmá-la com total convicção, pois o filósofo não analisa, diretamente, a eutanásia mas apenas o suicídio. Porém, com base na sua análise sobre o suicídio poderemos, analogicamente, compreender o que seria a sua concepção sobre a eutanásia.

Já sabemos que “o comportamento moral é, para Kant, um comportamento regrado. Isto quer dizer que o agir moral consiste em seguir uma lei moral de uma certa forma. Por isso é fundamental ter em conta o que é máxima e como e sob que condições ela pode ser considerada lei moral” (Dall’Agnol, 2004:90).

Para confrontarmos a eutanásia com o imperativo categórico, não podemos esquecer-nos da definição de máxima. Kant (1995:114) define uma máxima como “o princípio subjetivo do querer”.

Conforme Warburton (1998:74):

Kant descreveu a intenção que subjaz a qualquer ato humano como a máxima. A máxima é o princípio geral subjacente à ação. Por exemplo, o Bom Samaritano poderia ter agido segundo a máxima “Ajuda sempre os que precisam se esperas ser recompensado pelo teu incómodo”, ou então segundo a máxima “Ajuda sempre os que precisam quando tens um sentimento de compaixão”. Contudo, se o Bom Samaritano agisse moralmente, tê-lo-ia feito provavelmente segundo a máxima “Ajuda sempre os que precisam porque é esse o teu dever”.

Na sua obra *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant apresenta um exemplo de máxima extremamente importante para discutirmos a questão da eutanásia:

Uma pessoa, por uma série de desgraças, chegou ao desespero e sente tédio da vida, mas está ainda bastante em posse da razão para poder perguntar a si mesma se não será talvez contrário ao dever para consigo mesmo atentar contra a própria vida. E procura, agora, saber se a máxima da sua ação se poderia tornar em lei universal da natureza. A sua máxima, porém, é a seguinte: por amor de mim mesmo, admito como princípio que, se a vida, prolongando-se, me ameaça mais com desgraças do que me promete alegrias, devo encurtá-la. Mas pergunta-se agora se este princípio do amor de si mesmo se pode tornar em lei universal da natureza. Vê-se então em breve que uma natureza cuja lei fosse destruir a vida em virtude do mesmo sentimento cujo objetivo é suscitar a sua conservação se contradiria a si mesma e portanto não existiria como natureza. Por conseguinte, aquela máxima não poderia de forma alguma dar-se como lei universal da natureza, e portanto é absolutamente contrária ao princípio supremo de todo o dever. (Kant, 1995:59)

Deste modo, se um doente incurável assume como norma que deve, por amor-próprio, cometer suicídio e/ou pedir a eutanásia porque a vida lhe traz mais dores e sofrimentos do que prazeres e alegrias, “logo perceberá que essa regra não poderá tornar-se uma lei universal da natureza. Quer dizer, a própria natureza e as suas múltiplas formas de vida não existiriam se não houvesse luta diante das dificuldades” (Dall’Agnol, 2004:93).

É importante repetir e sublinhar que “uma ação praticada por dever tem seu valor não no propósito que com ela se pretende atingir, mas exatamente na máxima que a determina. Portanto, uma máxima é uma regra subjetiva do agir, a possível portadora do dever moral” (Dall’Agnol, 2004:90).

É neste contexto que Kant distingue máximas morais de leis morais. Encontramos essas distinções de forma clara numa nota deixada, nas primeiras páginas, pelos tradutores (Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger) da obra *Crítica da Razão Pura* de Kant:

A “Analítica” da Crítica da Razão Prática distingue, inicialmente, as máximas morais das leis morais. As primeiras seriam subjetivas, contendo uma condição considerada pelo sujeito como válida somente para sua vontade. As leis morais, ao contrário, seriam objetivas, contendo uma condição válida para a vontade de qualquer ser racional. Feitas essas distinções, Kant demonstra que todos os princípios práticos que pressupõem um objeto ou matéria do querer são empíricos e não podem proporcionar leis práticas. Esse objeto material do querer é a felicidade e ela depende da natureza empírica de cada sujeito particular. Por conseguinte, as leis práticas só podem ser formais. Uma vontade determinada apenas pela forma da lei e, por consequência, independente de todo estímulo empírico é livre; por isso a liberdade e a lei prática incondicionada mantêm entre si uma correspondência recíproca. (Kant, 1991:XV)

Já sabemos que a lei moral é uma obediência ao Imperativo Categórico. Mas, podemos perguntar: em que condições uma máxima, isto é, uma regra subjetiva de agir pode ser considerada uma lei moral?

Para responder à questão, “Kant testa as máximas a partir daquilo que ele considera o princípio supremo da moralidade, a saber, o Imperativo Categórico” (Dall’Agnol, 2004:91).

Como vimos, Kant considera que, a grosso modo, há dois tipos de imperativos: hipotético e categórico.

O primeiro tipo se distingue pela presença de um antecedente condicional, um “se...”, que faz referência a alguma condição de necessidade ou desejo. “Se você quiser uma bebida, então vá até a sala de estar”. A consequência de tal imperativo afirma (se o todo for válido) um meio adequado para a satisfação da necessidade ou desejo mencionado no antecedente. Esses imperativos podem ser justificados objetivamente, sem presumir nenhuma função especial ou razão prática. É suficiente demonstrar que, de fato, os meios referidos são adequados ao fim esperado. Mas, em um importante sentido hipotético, nem têm nem pretendem ter objetividade: pois eles só fornecem motivos para ação a pessoas que têm o desejo mencionado no antecedente. Seu peso, ou força motivadora, depende dos reais desejos do sujeito a quem são dirigidos, e deriva puramente da força motivadora desses desejos. (Scruton, 2008:194)

Um imperativo hipotético apresenta uma ação como necessária para atingir um determinado fim. Um exemplo, com relevância para o nosso tema, desse tipo de imperativo talvez seja o seguinte: se você tiver um câncer maligno e quiser livrar-se das dores, então o suicídio e a eutanásia serão as melhores soluções.

Já um imperativo categórico ordena uma ação como sendo válida em si mesma.

Mas existe uma outra espécie de imperativo – o categórico – que não se relaciona com desejos ou necessidades específicas, e que portanto não depende, para sua validade (caso fosse capaz de validade), de “condições empíricas”, como Kant colocou. Esses imperativos não contêm nenhum “se...”, nenhuma concessão a interesses antecedentes do sujeito. Eles assumem a forma “Faça isto! Ou “Você devia fazer isto!”. A presença do “devia” indica que, embora eles possam não alcançar validade, com certeza a pretendem. E a pretensão aqui é por uma objetividade genuína, que independente de razão teórica. É uma pretensão obrigar o sujeito, independentemente de seus reais desejos, a impor, como um ditame da razão, uma injunção que se deve fazer valer. (Scruton, 2008:194)

Um exemplo do imperativo categórico, com relevância para o nosso tema, seria: “não pratico a eutanásia porque não se deve matar”.

Dall’Agnol mostra-nos que, com base na teoria moral kantiana, o ato de praticar a eutanásia é errado e não tem qualquer valor moral: “já um imperativo categórico ordena uma ação como sendo válida em si mesma. Por exemplo, a lei moral ‘Não deves cometer suicídio’ (ou ‘Não deves praticar eutanásia’) parte do pressuposto de que tirar a própria vida é intrinsecamente mau” (Dall’Agnol, 2004:91).

Ora, não há dúvidas de que “Não deves praticar suicídio” é uma lei moral, então podemos dizer que “Não deves praticar a eutanásia” é também uma lei moral porque a eutanásia é uma forma de tirar a vida.

Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant apresenta uma formulação geral do Imperativo Categórico e uma série de formulações secundárias que procuram torná-la mais intuitiva, isto é, mais compreensível nos seus pressupostos básicos.

Já dissemos, no primeiro capítulo, que a fórmula geral do Imperativo Categórico, por conseguinte, o princípio moral supremo da ética de Kant, é: “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal” (Kant, 1995:59). “Este é, segundo Kant, o critério pelo qual devemos testar as nossas regras subjetivas do agir: a possibilidade de universalizá-las, isto é, que possam valer como leis para todos os seres racionais” (Dall’Agnol, 2004:92).

Para compreender as implicações desta fórmula, vamos enunciar as outras formulações do Imperativo Categórico e esclarecer as suas possíveis aplicações através da eutanásia.

Kant via a moralidade e a inclinação como esferas inteiramente diferentes. Para identificar a coisa moralmente certa a fazer, a pessoa terá de pôr de lado as suas inclinações. Fixando a nossa atenção em leis universais e impessoais, podemos ter a esperança de diminuir o grau em que o interesse próprio distorce o nosso juízo a respeito do que devemos fazer (Warburton, 2001).

Esta primeira fórmula do Imperativo Categórico pode ser também chamada “Fórmula da Natureza” e talvez possa servir também de base para testarmos a eutanásia. “O pressuposto desta fórmula é que somente as máximas que podem ser universalizadas e que podem valer como leis da natureza podem ser consideradas válidas moralmente” (Dall’Agnol, 2004:93).

Kant (1995) sugere que é impossível existir um mundo no qual todos os seres vivos decidem cometer suicídio quando as suas vidas prometem mais dor que prazer. Dado que não pode existir um mundo desses, é errado o indivíduo do exemplo de Kant cometer suicídio. O acto é errado porque não pode ser universalizado.

Normalmente, quando alguém pede a eutanásia é porque deseja ter uma morte serena e sem sofrimentos. Contudo, Kant (1995) mostra que é duvidoso se este princípio de amor-próprio possa tornar-se uma lei universal da natureza. Imediatamente vê-se uma contradição num sistema natural cuja lei fosse destruir a vida, dada a convicção de que a especial função de tal sistema é promover o aperfeiçoamento da vida. Neste caso, tal sistema natural não poderia existir. Logo, a prática da eutanásia não pode tornar-se lei universal da natureza porque contradiz o princípio supremo de todo o dever.

[Em Kant], cometer suicídio vai contra o sentimento geral de auto-preservação da vida. Portanto, o suicídio, seja assistido ou não, é moralmente proibido. O mesmo raciocínio vale para qualquer tipo de eutanásia. Percebemos, assim, como o Imperativo Categórico funciona como um procedimento de teste, um princípio que fundamenta as nossas regras de ação. Somente depois de julgarmos se nossa máxima pode ou não ser uma lei da natureza é que temos condições de formular uma lei moral. Essa lei moral, para manter o mesmo exemplo, teria a forma “Não deves cometer suicídio” ou “Não deves cometer eutanásia.”

Parece evidente que esse princípio da ética de Kant possui grande importância para a bioética. Ele estabelece um padrão normativo para julgar se nossas ações, atitudes, modos de ser etc. possuem valor moral. Podemos, então, nos perguntar não apenas se uma máxima que expressa a possibilidade de cometer suicídio pode passar pelo Imperativo Categórico ou não, mas também se outras máximas que contenham conteúdo bioético podem ser legitimadas pelo princípio de Kant. Por exemplo, podemos perguntar se o aborto seria permitido enquanto lei universal da natureza; se a eutanásia pode ser assumida como lei universal da natureza etc. Parece evidente que Kant responderia negativamente a todos esses casos. (Dall’Agnol, 2004:93-94)

A primeira fórmula estabelece um padrão normativo para julgar se nossas ações possuem valor moral. Neste sentido, nota-se que uma máxima que expressa a possibilidade de cometer eutanásia não passa pelo Imperativo categórico, ou seja, a eutanásia não pode ser assumida como lei universal da natureza. Portanto, parece evidente que Kant responderia negativamente a qualquer tipo de eutanásia.

Como é sabido, há outras formulações do Imperativo Categórico que auxiliam a entender a sua fórmula geral e que permitem entender melhor as possíveis regras bioéticas.

Nós cremos que a Segunda Fórmula do Imperativo Categórico é mais clara na decisão sobre a eutanásia. No primeiro capítulo vimos que Kant enuncia a Segunda Fórmula da seguinte maneira: “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como um fim e nunca como um mero meio” (Kant, 1995:66).

Kant (1995) acreditava que as fórmulas do imperativo categórico eram equivalentes. Então, podemos perguntar: por que razão pensava Kant que estas duas regras eram equivalentes? São, como Kant pensava, duas versões da mesma ideia básica, ou são simplesmente ideias diferentes?

Não vamos deter-nos nestas questões. Vamos concentrar-nos na crença de Kant de que a moralidade exige que tratemos as pessoas sempre como um fim e nunca apenas como um mero meio. O que significa exatamente?

Quando Kant (1995) se esforça para mostrar que o valor dos seres humanos está acima de qualquer preço, talvez esteja a indicar o lugar dos seres humanos na ordem das coisas.

Mais uma vez, como sublinha Warburton:

[segundo Kant] os seres racionais são pessoas, isto é, são fins em si mesmos, têm as suas próprias vidas para viver e, como tal, não podem ser simplesmente usados pelos outros indivíduos de acordo com o que lhes convém. Devem ser reconhecidos como indivíduos capazes de viver as suas próprias vidas. Tratar alguém meramente como um meio para atingir um fim equivale a negar a sua humanidade essencial. (2001:136)

Assim, ao contrário das coisas, as pessoas têm desejos e objetivos. As coisas têm valor apenas como meios para fins, sendo os fins humanos que lhes dão valor. “O Homem tem assim, em Kant, um carácter sensível e simultaneamente inteligível, o que significa reconhecê-lo como sendo um ser naturalmente determinado, mas enquanto escapa ao estrito círculo fenomenal, igualmente livre” (Carvalho, 2012:138).

Por isso, os seres humanos têm um valor intrínseco, isto é, dignidade, porque são seres racionais, livres para tomarem as suas próprias decisões, estabelecer os seus próprios objetivos e guiar a sua conduta pela razão.

Tugendhat (2003) assevera que, na teoria moral Kantiana, o ser humano tem valor absoluto, de tal modo que não é comparável com o valor de qualquer outra coisa.

Se o valor do ser racional está “acima de qualquer preço”, então ele deve ser tratado “sempre como um fim e nunca apenas como um meio” (Kant, 1995:67). Isto significa que temos o dever de lutar para promover o respeito pelos outros.

Da mesma maneira que testamos uma máxima usando a primeira formulação do Imperativo Categórico, podemos agora esclarecer como esta nova formulação funciona face à eutanásia. É claro que todas as máximas possíveis podem ser testadas pelas diferentes formulações do Imperativo Categórico, mas nós cremos que a segunda fórmula do Imperativo Categórico é mais clara e, por conseguinte, mais pertinente nas decisões acerca da eutanásia.

“Para Kant, quem comete o suicídio trata a si mesmo como um mero objeto, como um meio para aliviar o seu sofrimento” (Dall’Agnol, 2004:95). O mesmo raciocínio pode ser aplicado à prática de qualquer tipo de eutanásia.

Se alguém testar a prática da eutanásia usando a segunda fórmula do Imperativo Categórico, logo perceberá que a aplicação da eutanásia não respeita a pessoa enquanto fim em si mesma: “Quer dizer, alguém que usa a si mesmo simplesmente como meio para satisfazer os seus desejos, interesses etc. age imoralmente” (Dall’Agnol, 2004:95). Então, podemos dizer que alguém que pede a eutanásia usa a si mesmo simplesmente como meio para satisfazer os seus desejos, interesses (...), age imoralmente. O mesmo acontece quando alguém/médico aplica a eutanásia com o objectivo de acabar com o sofrimento do paciente.

A prática da eutanásia não está isenta de inclinações. Por isso, a segunda fórmula do Imperativo Categórico reprova essa prática. Temos, assim, novamente a lei moral: “Não deves cometer a eutanásia” legitimada pela nova formulação do Imperativo Categórico.

Como assinala Dall’Agnol (2004:96):

Nas relações entre o profissional da saúde e o paciente frequentemente surgem circunstâncias onde certas máximas não passariam pelo crivo do Imperativo Categórico. Quando, por exemplo, um médico, sem o consentimento informado do paciente, testa um novo tratamento, um remédio novo etc. está tratando aquela pessoa como um mero meio para seus próprios interesses. Outro caso seria o da eutanásia: se um hospital desligasse os aparelhos que mantêm viva uma pessoa simplesmente como forma de economizar energia, estaria tratando-a como um mero objecto e não como um fim em si. Isto está proibido pela fórmula da Humanidade na ética de Kant.

Kant não é claro quando fala da humanidade como fim em si. Em Kant, a pessoa humana, em última instância, é humanidade, e a aplicação desse conceito de pessoa humana como humanidade pode dificultar na resolução dos problemas do homem enquanto sujeito individual.

É claro que a terminologia de Kant [meio/fim] é um pouco obscura e não é muito evidente o que significa tratar alguém como meio ou como fim em si. Certamente, escravizar uma pessoa, manipulá-la etc., é tratá-la como mero meio. Todavia, há casos onde a situação é mais complexa. Por exemplo, suponhamos que uma mulher fique grávida a partir de um estupro e que não queria ser mãe. Nesse caso, parece que o aborto seria permitido para Kant e deveria ser praticado para que a gestante não servisse de mero meio. Por outro lado, o aborto trataria o feto como um mero meio da mãe livrar-se de uma situação incómoda. Temos, aqui, um genuíno dilema moral que Kant recusava-se a reconhecer. Seja como for, a linha demarcatória entre tratar alguém como meio, mas ao mesmo tempo como fim em si, e meramente como meio não é muito clara. (Dall’Agnol, 2004:96)

Kant sempre chama atenção que devemos tratar a pessoa como fim e, por conseguinte, respeitá-la. O respeito aqui não é apenas para com a autonomia da pessoa, mas, sobretudo, para com a pessoa em si, inclusive a própria vida.

Sève (1997:156-157), mostra-nos que em Kant há uma diferença entre as palavras “como meio” e “como mero meio”:

Ainda aqui, atenção a um ponto essencial: esquecer as palavras “sempre *ao mesmo tempo* como um fim e nunca *simplesmente* como meio”, como muitas vezes acontece, imputa a Kant um absurdo. A moral não me proíbe de recorrer a outrem como a um meio, desde que tenha o seu acordo livre para tal: toda a vida social seria, evidentemente, impossível sem uma constante prestação de serviços de uns a outros, começando pela divisão do trabalho. Aquilo que é inaceitável é utilizar o ser humano como um *puro* meio, desprezando a sua liberdade, ou, dito de outro modo, “exigir que outrem abdique de si próprio para se tornar escravo da minha finalidade” – e nem sequer de mim próprio posso fazer semelhante utilização. Pelo contrário, aquilo que este segundo enunciado exige de todo o sujeito moral não é apenas que não utilize os outros como um simples meio, “caso em que lhe seria ainda igualmente possível ser indiferente relativamente a eles, mas é o dever de o homem fazer do homem, em geral, um fim”.

Este problema pode, eventualmente, ser superado por outras formulações do Imperativo Categórico mas, no entanto, não deixa de ser um problema complexo.

Como se viu, para Kant, a Terceira Fórmula seria esta: “Todo o ser racional deve agir como se através das suas máximas ele é, a todo tempo, um legislador de um reino universal de fins.” (Kant, 1995:69).

Essa formulação do Imperativo Categórico pode ser chamada de Fórmula da Autonomia ou então fórmula de Reino dos Fins. “Um reino de fins é um Estado imaginário cujas leis protegem a autonomia individual, permitindo que todos sejam tratados como fins e não como meios para atingir fins” (Warburton, 2001:137).

Segundo Dall’Agnol (2004:96):

A ideia fundamental, aqui, é a de que uma vontade racional é autónoma, isto é, que ela é livre para seguir as suas próprias leis e que tal autonomia deve ser contemplada numa legislação moral. Em outros termos, uma vontade racional é autolegisladora. Essa nova formulação do Imperativo Categórico também pode ser usada para testar máximas de acção como a mencionada acima. Um indivíduo que quer cometer suicídio estaria eventualmente abdicando de sua capacidade de legislar. Nesse sentido, ele estaria negando a sua própria autonomia, a sua própria capacidade de ser um legislador universal. Por mais este motivo, a lei moral é “Não deves cometer suicídio.” De modo semelhante, a eutanásia estaria moralmente proibida.

É importante sublinhar, aqui, que a fórmula da autonomia tal como ela pode ser encontrada na filosofia moral de Kant não corresponde exactamente ao princípio do respeito à autonomia tal como é defendido na bioética de muitos pensadores. A autonomia em Kant não pode ser confundida com uma simples escolha livre do ser humano, mas, conforme o professor Dall’Agnol, como “auto-imposição de leis morais e é algo absoluto e incondicional” (2004:96).

Neste sentido, vê-se que a aplicação do conceito kantiano de autonomia proíbe toda e qualquer escolha individual que não se torne uma lei universal. “Com esta noção de autonomia, tocamos, segundo Kant, no coração da questão: ser moral é obedecer a um dever que nós próprios estabelecemos, como sujeitos racionais e livres” (Sève, 1997:157).

Como se pode ver, a eutanásia seria reprovada por todas as formulações do Imperativo Categórico.

Estamos em crer que, neste momento, temos todas as condições para respondermos a uma pergunta que muitos dos nossos colegas e amigos nos colocaram ao longo da nossa investigação sobre o tema em epígrafe: como é que Kant responderia a um caso de eutanásia em Cabo Verde?

De forma sucinta, Kant responderia que a eutanásia não passa por um teste do imperativo categórico e que devemos sempre cumprir o dever sem exceções. Os deveres devem ser cumpridos, independente de quaisquer sentimentos de compaixão.

Imagine uma pessoa que viva com intensa e permanente dor e que considera a possibilidade de aliviar seu sofrimento encurtando a vida. Segundo Kant, não é possível *querer* que esta máxima valha como lei universal da natureza. Além disso, esta máxima não está de acordo com a exigência positiva da humanidade como *fim em si mesma*. Finalmente, tal máxima não poderia fazer parte de uma legislação universal. É desse modo que Kant pensa ter mostrado que uma máxima pode ser testada pelo Imperativo Categórico para decidir se ela é uma lei moral ou não. (Dall’Agnol, 2004:98)

Kant não aceitaria que o doente, o médico ou os seus familiares pusessem o seu interesse de “não sofrer” acima do dever.

Na ética de Kant não existe o direito de tirar a própria vida, ou de pedir que outros a tirem, nem, tampouco, que a tiremos de alguém, mesmo que nos tenha pedido.

3.3. A tensão entre o Imperativo Categórico de Kant e o Princípio da Utilidade de Stuart Mill face à eutanásia

Se quiséssemos procurar a raiz da concepção utilitária poderíamos ir até Epicuro. Contudo, se fixarmos o olhar no séc. XVIII, Jeremy Bentham e Stuart Mill aparecem como dois principais defensores do utilitarismo.

Foram os ingleses Jeremy Bentham (1748-1832) e Stuart Mill (1806-1873) que desenvolveram esta ética baseada no princípio da utilidade. Bentham, filósofo e jurista londrino, menino-prodígio, terá enorme influência nas legislações dos Estados após o seu livro *Introdução aos princípios da Moral e da Legislação* (1789). “A humanidade, ele diz, é governada por dois soberanos: a dor e o prazer”. A Lei e a Política, portanto, devem alcançar o prazer e o útil, pois o Bom é o prazer e a virtude é aquilo que leva ao prazer feliz. O conterrâneo Stuart Mill, exuberante e meio anárquico, falido na tentativa de formar um partido anticonservador em Londres, aprimora em sentido até espiritualista a doutrina de Bentham sobre os prazeres, afirmando, em *Princípios de Economia Política* (1848), que a ação útil e o prazer devem ser também uma colaboração com Deus no aperfeiçoamento do mundo. Deus não é todo-poderoso e não criou totalmente o mundo, necessitando da ajuda do homem para tanto. (Marchionni, 2008:215)

Ao contrário da moral kantiana, a moral utilitarista identifica-se com a perspectiva teleológica, tendo em conta que apresenta a felicidade como fim da ação, faz depender a validade das ações da sua finalidade, isto é, das consequências ou vantagens que as

mesmas podem trazer para o homem. Por isso, habitualmente também recebe a designação de moral consequencialista.

O princípio básico do utilitarismo, conhecido como o princípio da utilidade ou da maior felicidade, traduz-se no seguinte, “é bom aquilo que é útil para o maior número possível de pessoas” (Marchionni, 2008:215). Deste modo, o aspeto mais importante da ética é saber se uma ação maximiza a felicidade.

Segundo Mill, o princípio de utilidade “estabelece que a felicidade é desejável e que é a única coisa desejável como fim; todas as outras coisas somente são desejáveis como meios para esse fim.” (1961:59)

“A filosofia moral de Kant não estabelece qualquer método para escolher entre duas ações morais ou entre duas ações imorais” (Warburton, 2001:138). O Imperativo Categórico de Kant não põe a tónica nas consequências das ações. Por isso, é radicalmente oposto a esse Princípio da Utilidade de Mill.

Portanto, ao contrário dos paradigmas aristotélico e utilitarista, o paradigma kantiano assenta no cumprimento do dever. Warburton, ao interpretar estas três grandes correntes éticas (a aristotélica, a kantiana e a utilitária), diz o seguinte:

A abordagem apresentada por Kant no que diz respeito à ação moral contrasta vivamente, a um tempo, com a que é defendida por Aristóteles e com a que é preconizada por Mill. Kant trata as emoções como sendo irracionais ou irrelevantes para a ação moral, afirmando que apenas as emoções pragmáticas, que não são emoções no sentido usual da palavra, têm uma função direta a desempenhar no contexto da moralidade. Aristóteles, pelo contrário, argumenta que o desenvolvimento de respostas emocionais apropriadas é um dos objetivos centrais da educação moral. A filosofia aristotélica é flexível e baseada na sensibilidade às circunstâncias, enquanto a de Kant se revela rígida na sua aderência a princípios gerais que não admitem quaisquer exceções.

A abordagem à questão da moral levada a cabo por Kant contrasta, ainda, com a abordagem utilitarista de Mill. Kant rejeita as consequências das ações por as considerar irrelevantes para a avaliação moral dessas ações, enquanto para Mill as consequências de uma ação determinam o seu valor moral. A abordagem de Mill fornece linhas de orientação para distinguir entre asserções morais opostas, preconizando que se deve avaliar as suas consequências e escolher a opção que permite maximizar a felicidade coletiva. (Warburton, 2001:137-138)

O Princípio da Utilidade proposto por Mill consiste na procura do prazer e na ausência de dor. O prazer pode ser mais ou menos duradouro, mas a grande novidade de Mill está em escalar os prazeres em superiores e inferiores, o que significa que há prazeres melhores do que outros:

É perfeitamente compatível com o princípio de utilidade reconhecer o facto de que algumas classes de prazer são mais desejáveis e mais valiosas do que outras. Seria absurdo supor que a avaliação dos prazeres depende exclusivamente da quantidade, quando é certo que na avaliação de todas as outras coisas se considera tanto a quantidade como a qualidade. Se se me pergunta o que entendo por diferença de qualidade entre os prazeres, ou o que é que torna um prazer, apenas enquanto prazer, mais valioso do que outro, independentemente da sua superioridade quantitativa, só encontro uma resposta possível.

Se, de dois prazeres, há um ao qual, independentemente de qualquer sentimento de obrigação moral para o preferir, dão uma decidida preferência todos ou quase todos os que têm experiência de ambos, é esse o prazer mais desejável. Se os que têm um conhecimento adequado de ambos colocam um tão acima do outro que o preferem, mesmo sabendo que o alcançarão com uma maior dose de descontentamento, e não o trocam por nenhuma quantidade do outro prazer de que a sua natureza é capaz, estamos autorizados a atribuir ao prazer preferido uma superioridade qualitativa tal que, em comparação, a quantitativa resulta de somenos importância. (Mill, 1961:22-23)

Os prazeres do pensamento, sentimento e imaginação têm mais valor, pois tais prazeres resultam da experiência de apreciar a beleza, a verdade, o amor, a liberdade, o conhecimento e a criação artística. Pelo contrário, os prazeres ligados às necessidades físicas, como beber, comer e sexo são inferiores. Mill (1961:23) escreve:

Ora, é um facto incontestável que aqueles que têm um conhecimento igual e uma capacidade igual de apreciar e de gozar, dão uma decidida preferência ao estilo de vida que emprega as suas mais altas faculdades. Poucas criaturas humanas consentiriam em que as convertessem nalgum dos animais inferiores, a troco da promessa de um gozo pleno de todos os prazeres bestiais; nenhum ser humano inteligente consentiria em ser um louco, nenhuma pessoa culta em ser ignorante, nenhuma pessoa com sentimentos e consciência em ser egoísta e vil, mesmo que pudessem ser persuadidos de que o louco, o ignorante ou o velhaco estão mais satisfeitos com a sua sorte do que eles com a deles. Não queriam abdicar do que possuem de superior, em troca da mais completa satisfação de todos os desejos que têm em comum eles.

Apesar de reconhecer a importância da ética kantiana, Mill argumenta que a justificação apresentada por Kant sobre as razões que nos devem levar a agir a partir de máximas legitimadas pelo imperativo categórico, constituem uma falha. Neste sentido, considera que:

Poderia ir mais longe e dizer que, para todos esses moralistas *a priori* que consideram absolutamente necessário argumentar, os argumentos utilitaristas são indispensáveis. Não é agora meu intuito criticar esses pensadores; mas não posso evitar referir-me, como exemplo, a um tratado sistemático escrito por um dos mais ilustres dentre eles, a *Metafísica da Ética*, de Kant. Este homem notável, cujo sistema de pensamento ficará durante muito tempo como um dos marcos da história da especulação filosófica, estabelece, no tratado em questão, um primeiro princípio universal como origem e fundamento da obrigação moral; que é este: – “Age de maneira que a tua norma de acção possa ser adoptada como lei por todos os seres racionais”. Mas quando começa a deduzir desse preceito quaisquer dos actuais deveres de moralidade, fracassa, quase grotescamente, na demonstração de que haveria alguma contradição, alguma impossibilidade lógica (para não dizer física) na adopção, por todos os seres racionais, das regras de conduta mais afrontosamente imorais. Tudo quanto mostra é que as consequências da sua adopção universal seriam tais que ninguém desejaria incorrer nelas. (Mill, 1961:15)

O que Mill quer dizer é que Kant deseja ser anticonsequencialista, mas que não consegue justificar as suas máximas de acção sem levar em conta os seus resultados.

Isto parece ser verdade no caso da máxima do suicida (que, se fosse universalizada, estaria em contradição *com a existência da própria natureza*) e do agir por motivos beneficentes (devemos ajudar alguém em necessidade *porque podemos precisar de ajuda no futuro*) tal como são expressos na *Fundamentação*. Por conseguinte, o princípio consequencialista seria, segundo Mill, mais amplo e conteria o próprio Imperativo Categórico. (Dall’Agnol, 2004:149)

Mill propõe como ponto central da sua reflexão, o fim (telos) para o qual tendem as ações. Com efeito, o desenvolvimento e a auto-realização do ser humano aparecem como esse fim último que procuramos alcançar e que se identifica com a felicidade. Mas, a questão central que deve ser respondida aqui é a seguinte: o que diria Mill se fosse confrontado com um caso de eutanásia?

Mill (2006:39-40) responde:

O único fim para o qual as pessoas têm justificação, individual ou colectivamente, para inferir na liberdade de ação de outro, é a autoproteção. É o princípio de que o único fim em função do qual o poder pode ser corretamente exercido sobre qualquer membro de uma comunidade civilizada, contra a sua vontade, é o de prevenir dano a outros. O seu próprio bem, quer físico, quer moral, não é justificação suficiente. Uma pessoa não pode corretamente ser forçada a fazer ou a deixar de fazer algo porque será melhor para ela que o faça, porque a fará feliz, ou porque, na opinião de outros, fazê-lo seria sensato, ou até correto. [...] A única parte da conduta de qualquer pessoa pela qual ela responde perante a sociedade, é a que diz respeito aos outros. Na parte da sua conduta que apenas diz respeito a si, a sua independência é, por direito, absoluta. Sobre si, sobre o seu próprio corpo e a sua própria mente, o indivíduo é soberano.

Quebrar promessas ou matar ocasionalmente pode parecer geralmente repulsivo, mas há alguns casos em que Mill parece intuitivamente considerar correto quebrar promessas ou matar. Temos que pesar as boas e as más consequências, umas em relação às outras e essa avaliação pode depender de muitos pormenores. “Mill realçou que tudo aquilo que contribui para a maior felicidade do maior número de pessoas deve ser avaliado segundo o critério do maior benefício para todos” (Thompson et al., 2004:365). Assim, a ação correta é aquela que faz pender a balança do prazer e da dor para o lado do prazer. Desse modo, a aceitação da eutanásia depende das circunstâncias e motivações que a sustentam.

De acordo com Mill (1961), o ser humano pode fazer qualquer escolha, desde que não cause prejuízos a terceiros.

Mas em que consiste o princípio do Prejuízo de Mill?

Warburton (2001:150) responde à questão, ao afirmar que:

Este [Princípio do Prejuízo] consiste na ideia acima delineada de que o prejuízo potencial para outras pessoas constitui o único fundamento aceitável para impedir alguém de fazer o que quer, o que difere substancialmente da apologia de uma liberdade ilimitada. Mill acreditava que a vida em sociedade seria impossível sem a imposição de *algumas* restrições à liberdade. A questão que ele abordou é saber onde se deve estabelecer a fronteira entre o que deve e o que não deve ser tolerado.

Mill insiste muito nesta ideia de que qualquer ser humano, na maturidade das suas faculdades, sobre si mesmo, é soberano. Apenas nos casos em que um membro duma sociedade civilizada prejudique os outros é que legitimamente pode aplicar-se a força contra ele.

[...] causar ofensas aos outros não equivale a prejudicá-los. Se alguém se sentir ofendido por saber que um indivíduo escolheu viver de determinado modo, com diversos parceiros homossexuais ou, talvez, como nudista ou, ainda, como travesti, tal não constitui fundamento suficiente para o coagir por lei ou pela pressão social a comportar-se de forma diferente. O princípio de Mill teria sido completamente implausível se tivesse considerado que ofender alguém equivale a prejudicá-lo, uma vez que quase todos os modos de vida são ofensivos para uma ou outra pessoa. O que Mill pretende, de *facto*, significar com “prejuízo” nem sempre é claro e tem constituído o cerne de muito debate. Mas o filósofo rejeita explicitamente a ideia de que ofender os outros equivalha a prejudicá-los. O tipo de tolerância advogado por Mill não implica que tenha de se concordar com as opções de vida excêntricas por parte das outras pessoas, tendo os indivíduos o direito de se sentir repugnados pelo estilo de vida dos outros. Pode tentar-se educá-los para fazerem escolhas mais adequadas e o Estado tem razões para impor às crianças um sistema educativo que torne menos provável que elas venham a escolher, quando adultos, modos de vida auto-destrutivos. Mas a aversão sentida por alguém relativamente ao modo como outros decidiram viver nunca constitui, por si só, fundamento suficiente para justificar qualquer intervenção para os forçar a comportar-se de forma diferente. O que distingue uma sociedade civilizada é o facto de tolerar a diversidade. (Warburton, 2001:151-152)

Ao contrário de Kant, Mill argumenta que à partida não há direitos invioláveis e absolutos. Não há ações que sejam sempre obrigatórias ou sempre erradas. A validade das ações depende das suas consequências. Por isso, pode haver circunstâncias em que, a partir da análise custo-benefício, o ato de praticar a eutanásia torna-se correto. “Desta forma, para os utilitaristas clássicos, as leis proibindo a eutanásia não são apenas contrárias ao bem-estar geral, são igualmente restrições injustificáveis sobre o direito das pessoas de controlar as suas próprias vidas” (Rachels, 2012:142).

Entretanto, há muitas críticas sérias e contundentes apontadas ao utilitarismo de Mill. Uma das mais importantes talvez seja a de que o princípio da utilidade é incompatível com a ideia de justiça. Vejamos como é que Warburton descreve os pontos fracos do utilitarismo de Mill:

Mill argumentou que seria certamente preferível ser um Sócrates triste, mas sábio, a um ignorante feliz, mas tolo, uma vez que os prazeres de Sócrates seriam de um género mais elevado do que os do tolo.

Mas isto soa a elitismo. É uma justificação intelectual para as suas próprias preferências particulares e os interesses e valores da sua classe social. O facto é que continua a ser extremamente difícil calcular quantidades relativas de felicidade. E, na verdade, este problema não estaria completamente resolvido mesmo que aceitássemos a divisão de Mill entre os prazeres elevados e os baixos.

Uma dificuldade de cálculo mais básica ocorre quanto à decisão do que irá contar como os efeitos de uma ação particular. Se alguém bate numa criança porque ela se portou mal, a questão de saber se esta foi uma ação moral ou não depende inteiramente das consequências da ação. Mas devemos nós contar unicamente os efeitos imediatos de bater na criança, ou ter em conta os efeitos a longo prazo? Se optarmos por esta última alternativa, podemos acabar por tentar contrabalançar coisas como o desenvolvimento emocional da criança (e até mesmo, talvez, os efeitos sobre os seus futuros filhos) com a felicidade resultante para a criança de se evitarem situações potencialmente perigosas em resultado do castigo. Os efeitos de qualquer ação podem prolongar-se no futuro e só raramente há uma fronteira óbvia. (Warburton, 1998:82-83)

De facto é muito difícil prever todos os efeitos das nossas ações. Além disso, deveríamos, supostamente, esperar as consequências finais de um ato para saber se ele é bom ou mau.

Para além dessas críticas, Warburton menciona ainda outros casos problemáticos:

Outra objeção ao utilitarismo defende que este pode justificar muitas ações que habitualmente são consideradas imorais. Por exemplo, se pudesse mostrar-se que enforcar publicamente um inocente teria o efeito benéfico direto de reduzir os crimes violentos, por actuar como um factor de dissuasão, causando assim, no cômputo geral, mais prazer do que dor, um utilitarista seria obrigado a dizer que enforcar o inocente era a coisa moralmente correta a fazer. Mas tal conclusão repugna ao nosso sentido de justiça. (1998:83)

O próprio Kant teceu críticas ao utilitarismo clássico, classificando-o de ética material¹⁴. Ora, subordinar a moralidade ao critério da utilidade, pode pôr em causa os direitos individuais e legitimar a instrumentalização dos indivíduos. Todavia, a moral kantiana também tem sido criticada por vários autores.

Segundo Warburton (2001), uma das críticas mais citadas à teoria moral de Kant tem a ver com o seu rigor formal e o seu carácter absoluto. Lembremos que, em Kant, por mais sinceros que sejam os sentimentos de piedade, de amor, ou de amizade que um indivíduo nutre por outro, as suas ações não serão válidas se a sua vontade encontra neles o motivo da sua ação.

De facto, qualquer leitor atento perceberá que, por vezes, é um pouco difícil saber como aplicar a forma do dever em determinadas circunstâncias. Portanto, fazer depender a validade das ações exclusivamente de princípios universais e regras formais que se impõem incondicionalmente afasta-nos do contexto real em que as ações se desenrolam. Nas palavras de Dall’Agnol (2004:101):

Por uma série de razões, a ética de Kant foi duramente criticada. Há realmente alguns elementos que são problemáticos: o extremo rigorismo (a ideia que somente tem valor moral aquelas acções que são cumpridas pelo estrito senso do dever independentemente das consequências das acções); as bases metafísicas de sua ética (a liberdade como propriedade das coisas em si e a revalidação moral dos dogmas da metafísica clássica como, por exemplo, a postulação da imortalidade da alma como condição de aperfeiçoamento moral

¹⁴ De acordo com Vásquez (1997) e Tugendhat (2003), de um modo geral, podemos dizer que são materiais aquelas éticas segundo as quais a bondade ou maldade da conduta humana depende de algo que se considera bem supremo para o Homem. Os actos serão, por conseguinte, bons quando nos aproximem da consecução de tal bem supremo e maus quando deles nos afastam.

Assim toda a ética material estabelece bens, coisas boas para o homem, fim último a ser atingido a partir das acções realizadas. Ex: prazer, felicidade, etc. Uma vez estabelecido tal bem supremo a ética estabelece normas ou preceitos para alcançá-los.

Kant (1995) rejeita as éticas materiais porque em seu entender os seus preceitos (normas, leis) são empíricos, são a posteriori, ou seja, o seu conteúdo é extraído da experiência. Portanto, os preceitos das éticas materiais são subjectivos, hipotéticos, heterónomos, particulares e contingentes. Isto significa que não valem em si de modo absoluto mas apenas de modo condicional, como meios para atingir um certo fim.

contínuo); o carácter a-histórico e descontextualizado do Imperativo Categórico (ele valeria *a priori*, isto é, independentemente de qualquer experiência moral e de forma necessária e universal); o absolutismo moral proveniente de uma ética extremamente anticonsequencialista etc.

Na sequência desses problemas, muitos eticistas actuais, entre os quais Tugendhat, Rawls e sobretudo Habermas, procuraram a inspiração na ética de Kant, mas acabaram por reformá-la em muitos aspectos básicos.

Uma reformulação importante da ética de Kant é conhecida hoje, como “ética discursiva” e foi empreendida, principalmente, pelo filósofo alemão Jürgen Habermas (1929...). A ideia básica dessa abordagem da ética é que o *telos* fundamental da linguagem humana é o entendimento entre possíveis falantes. Assim o discurso argumentativo passa a ser o *médium* através do qual podemos alcançar um entendimento acerca das questões morais, bioéticas. De certa forma, abandona-se a pressuposição de Kant de que um indivíduo isolado seja capaz de decidir por si só quais são as regras morais que qualquer um poderia seguir. Essas são, agora, estabelecidas no interior de uma *comunidade* de comunicação, isto é, intersubjectivamente. Mas, como veremos, a ética discursiva não abandona um traço essencial da ética de Kant, a saber, a tese de que regras morais devem ser universalmente válidas. Nesse sentido, ela também é uma ética cognitivista, universalista e deontológica. (Dall’Agnol, 2004:101-102)

Ora, tendo em conta o nosso tema, podemos fazer a seguinte questão: como seriam discutidas e resolvidas as questões da eutanásia numa comunidade argumentativa que seguisse as regras da ética discursiva? Será que as pretensões de validade do discurso argumentativo podem garantir algum tipo de resolução de conflitos morais sobre, por exemplo, a permissibilidade, ou não, da eutanásia?

De acordo com a ética discursiva de Habermas, “na decisão sobre a eutanásia deve existir consenso entre o profissional da saúde, o paciente, os familiares etc. sobre qual o melhor curso de acção a ser seguido, qual a regra a ser aplicada” (Dall’Agnol, 2004:104).

Todavia, parece-nos que essa ideia de Habermas sobre a situação democrática da discussão não evita que as pessoas tenham visões diferentes sobre o valor da vida e, portanto, sobre o proibir ou não a prática da eutanásia. Mesmo que houvesse consenso no sentido de permitir a eutanásia, não haveria consenso sobre quando e sob que circunstâncias ela poderia ser praticada. “Por conseguinte, a ética discursiva parece valer-se de um procedimento pouco eficaz para a tomada de decisões morais tão cruciais quanto as bioéticas” (Dall’Agnol, 2004:105).

Portanto, a ética discursiva não elimina a complexidade das questões acerca da eutanásia, mas comparada com a ética de Kant, parece resolver mais facilmente a questão da eutanásia pelo facto de ter um pano de fundo democrático, enformado pelos princípios do diálogo e do consenso entre sujeitos racionais.

A ética discursiva de Habermas também tem sido objeto de muitas críticas:

Uma avaliação crítica da ética discursiva mostra realmente uma série de problemas. Primeiro, se as regras do discurso que são introduzidas como condição da argumentação comunicativa forem normas morais, então a sua posterior validação via comunidade ideal é circular. Por exemplo, se a veracidade é uma condição de possibilidade (uma pretensão de validade), então ou nem toda regra moral é resultante da discussão, argumentação e de um eventual consenso ou sua posterior inferência é viciosa. Assim como o consenso não é o critério da verdade, mas aquilo que é o verdadeiro possibilita o consenso, assim também o consentimento de todos não produz o justo, mas o que é justo permite que todos possam entrar num acordo sobre que normas seguir. Segundo, mesmo que o procedimento discursivo não fosse logicamente comprometido, como parece ser em termos de fundamentação, ainda assim a exigência de consenso sobre temas bioéticos é problemática. Por isso, mesmo que todos sigam as pretensões de validade num discurso argumentativo nas situações idealizadas pela comunidade de comunicação parece que é difícil atingir consenso sobre, por exemplo, a permissão ou não do aborto [e/ou eutanásia]. Quer dizer, o procedimento é insuficiente, pois permite que os participantes do discurso comunicativo tenham crenças diferentes senão antagônicas sobre questões que influenciam o tratamento de problemas bioéticos. Por isso, parece utópico esperar consenso sobre as questões elementares da bioética. (Dall’Agnol, 2004:108)

Podemos então concluir, partindo das abordagens críticas aqui elaboradas, que apesar de a ética discursiva acarretar alguns problemas análogos à ética kantiana, a mesma parece, entretanto resolver muitas das objeções à ética kantiana sobretudo no que diz respeito a problemas de aplicação.

Kant não aceitaria a eutanásia porque essa prática é incompatível com as formulações do Imperativo Categórico e não combina com os conceitos kantianos de autonomia, pessoa e dignidade humana. Para Kant, manter-se vivo trata-se de um dever, sendo imoral qualquer atentado contra a vida do ser humano.

Indubitavelmente, a religião cristã também nega a eutanásia, alegando que essa prática é inconciliável com os desígnios de Deus.

Um utilitarista veria a questão de forma muito diferente. O utilitarista consideraria as consequências para o paciente, de forma a poder decidir se o ato de eutanásia em causa seria moralmente justificado.

Considerações Finais

O nosso tema é complexo e desafiante pelo próprio objeto de pesquisa. A justificação moral da eutanásia tem suscitado diversos debates, visto ser um tema polémico e problemático, com contornos atuais e precisos, cujas opiniões estão longe de serem consensuais.

A condição humana inclui a morte como ato final da vida, independentemente do sucesso que o indivíduo tenha alcançado ou das frustrações que tenha vivido. Notamos que a morte é um velho tema da filosofia, desde os textos de Sócrates e Platão. Mas é somente com o desenvolvimento tecnológico alcançado no século XX que a eutanásia passou a ocupar o centro da reflexão de alguns filósofos.

Apesar das inquietações que a bioética tem vindo a suscitar no seio das sociedades, sobretudo as mais desenvolvidas, a questão sobre a moralidade da eutanásia continua ainda com a necessidade de uma maior robustez teórica.

Ninguém consegue entender a filosofia moral kantiana sem ter uma noção clara do conceito de boa vontade: “É a boa vontade que distingue um ato reto de um ato mau. A inteligência, a coragem e o autodomínio não são, em si, qualidades morais, porque podem ser usadas para o bem ou para o mal” (Marques, 2000:129).

Atendendo a filosofia moral kantiana, a ação é moralmente válida se existir uma determinada vontade e se esta for puramente racional ou desinteressada. Assim, só podemos falar, em termos corretos, de uma ação moral, se a vontade que decidiu realizá-la não for influenciada, nessa decisão, por nenhuma inclinação sensível, ou seja, sem nenhum interesse, paixão e afeto.

Kant deixa claro que a felicidade é empiricamente impossível e irrealizável porque não é possível que sejam satisfeitas todas as tendências e inclinações do homem. Esta posição de Kant influenciou, com muita intensidade, os filósofos posteriores e, sobretudo o pessimismo de Schopenhauer.

A moralidade baseia-se na autonomia do indivíduo, onde ele mesmo cria a sua própria máxima, de acordo com a lei moral. A autonomia da vontade consiste em escolher de modo a que as máximas da escolha possam tornar-se leis universais. Dessa forma, uma ação autónoma é aquela que é concebida independentemente de impulsos ou inclinações naturais.

Por sua vez, Mill tem uma concepção de autonomia diferente da de Kant. Contudo, é importante ressaltar que tanto Kant quanto Mill estabelecem limites para a ação humana autônoma, apesar de Kant mais do que Mill; defendendo, ambos, que a liberdade não retira do indivíduo a responsabilidade de sua ação.

Portando, de acordo com a teoria kantiana, sem a pureza ou racionalidade da vontade, não poderá haver qualquer tipo de ação moral digna desse nome. Não basta cumprir o dever para agirmos moralmente. Para que isso aconteça é preciso cumprir o dever pelo dever.

Assim, o suicídio e a eutanásia sempre são atos graves e nunca lícitos dentro da filosofia moral kantiana. A eutanásia não combina com a conceituação kantiana de pessoa humana. Se eu digo que é lícito matar alguém ou ajudar a matar porque está sofrendo, ou a sua vida carece de sentido, então estarei dizendo que o ser humano tem um valor extrínseco e condicionado à posse de certas qualidades ou vantagens. Ou seja, estarei dizendo que a pessoa humana carece de uma dignidade, de um valor intrínseco e absoluto. Em Kant, a dignidade humana e a autonomia encontram-se interligadas, complementam-se.

Na teoria moral de Kant não existe o direito de tirar a própria vida, ou de pedir que outros a tirem, nem tampouco que a tiremos de alguém, mesmo que nos tenha pedido. O ser humano deve ser tratado como um fim e nunca como um simples meio.

A concepção kantiana de autonomia e dignidade humana não permite ao profissional da saúde, em especial o médico, praticar a eutanásia. O profissional da saúde deve agir por dever, independentemente das consequências e, deste modo, fica impedido de se submeter a essa prática.

Ao longo da investigação, encontramos também pensadores tão diferentes como Levinas, Mounier, Pascal, Cícero para quem a dignidade humana, tal como em Kant, é algo absoluto e inalienável que torna o homem um ser racional e autônomo.

Recuperando as reflexões de Henri Ataln, constatamos também que o princípio kantiano de não utilizar o homem unicamente como meio, pode, por vezes, entrar em choque com o nosso dever de solidariedade:

Este princípio pode entrar, por vezes, em conflito com uma exigência de solidariedade, como por exemplo em caso de necessidade de enxerto de órgãos, apesar das tentativas para racionalizar posteriormente um compromisso elaborado de forma circunstancial. Porque as situações particulares são, a maior parte das vezes, demasiado complicadas para serem tratadas simplesmente a partir de princípios gerais, dos quais seria deduzida a solução apropriada. (in Changeux, 1999:94)

Porém, Kant (1995) deixa claro que todas as ações altruístas apenas serão seladas

com valor moral quando advindas de uma boa vontade.

À semelhança da ética de Kant, a ética cristã responde a questões acerca da eutanásia de forma diferente da de alguém que aceita a teoria consequencialista de John Stuart Mill – o utilitarismo. Um cristão não teria, provavelmente, dúvidas quanto à justificação moral da eutanásia, porque é inconciliável com o mandamento “NÃO MATARÁS”.

O princípio da sacralidade da vida, da forma como é descrita pelos cristãos, não deixa o ser humano ser tratado como mero objeto, mas sim como um ser valioso em si mesmo, tal como preceitua Kant.

Constatamos, deste modo, que a descrição que o cristianismo faz de Deus influencia a visão que o homem tem de si, do outro, do mundo e, particularmente, do sofrimento. Aceitar o sofrimento em sua inevitabilidade é, também, uma forma para reconciliar-se com Deus, sem comprometer a imagem do Deus Bom. “Aquele que faz a vontade de Deus permanece para sempre” (1 João 2, 17).

Immanuel Kant (1995), por outro lado, embora acreditasse que as regras morais se fundam na razão e não na religião, pensava que o homem não pode ter poder para dispor da sua vida. Esta posição é parecida com a da tradição ética cristã. Talvez seja por causa disso que Sève (1997:160) afirmou: “A moral de Kant é, pura e simplesmente, a do *Evangelho*, tal como a compreende um protestante pietista, que é também um homem das luzes, e aquilo que ele pretende salientar, nela, é o conceito universalmente recebido da moralidade, pensado nos limites da simples razão.”

As teorias éticas de Singer, Mill e Dworkin revogam o cristianismo e a filosofia moral kantiana e, por conseguinte, exigem uma mudança de perspectiva, sobretudo no que respeita às questões relacionadas com a vida.

Ao contrário de Kant, Mill argumenta que à partida não há direitos invioláveis e absolutos. Não há ações que sejam sempre obrigatórias ou sempre erradas. A validade das ações depende das suas consequências. Por isso, pode haver circunstância em que, a partir da análise custo/benefício, o ato de praticar a eutanásia torna-se correto.

Apuramos também que os ideais kantianos de autonomia e de dignidade humana são inovadores e revolucionários para a sua época. Contudo, estranhámos alguns textos de Kant onde o próprio defende a inferioridade dos povos ditos “selvagens” e, por conseguinte, uma suposta superioridade dos europeus face aos outros povos: “os negros da África não possuem, por natureza, nenhum sentimento que se eleve acima do ridículo [...]” (Kant, 1993:75-76).

Este posicionamento talvez tenha influenciado a forma como o eurocentrismo se propagou pelo mundo.

Morin (2005:47) vai mais longe ao afirmar que “não existe um imperativo categórico único em todas as circunstâncias: há imperativos categóricos muitas vezes de forma simultânea, resultando em conflitos de deveres”. Todavia, Habermas afirma que “na filosofia kantiana se refletem, tal como num espelho, os traços essenciais da sua época sem que Kant tivesse apreendido a modernidade como tal” (1998:30). Por isso, embora vendo adiante de seus contemporâneos, não podemos deixar de ver Kant e suas contradições, dentro de um determinado período histórico. Aliás, ele é, acima de tudo, filho do seu tempo, que, por conseguinte, não conseguiu se livrar completamente das amarras do período ao qual pertenceu.

Para terminar, gostaríamos de sublinhar que o nosso tema não nos permite chegar a uma conclusão, pelo contrário, conduz a um ponto de partida para a discussão de questões relacionadas com a eutanásia. O valor exacerbado que hoje se dá ao relativismo, torna ainda mais desafiador para a reflexão filosófica o tema da bioética.

Deste trabalho, decorre a chance do que pode auxiliar e permitir novas posturas e atitudes, ampliando o diálogo entre os académicos.

Referências Bibliográficas

- ABBAGNANO, Nicola (2007). *Dicionário de Filosofia*. 1ª edição. São Paulo: Martins Fontes.
- ARISTÓTELES (1998). *A Política*. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes.
- ARISTÓTELES (2004). *Ética a Nicómaco*. Lisboa: Bertrand Editora.
- AGOSTINHO, Santo (2000). *Diálogo Sobre a Felicidade*. Lisboa: Edições 70.
- AGOSTINHO, Santo (2004). *Confissões*. 2ª edição. Lisboa: Edição Bilingue.
- ARENDT, Hannah (1997). *O Conceito de Amor em Santo Agostinho*. Lisboa: Instituto Piaget.
- ALVES, Herculano (Coord.) (2013). *Bíblia Sagrada*. 5ª edição. Lisboa/Fátima: Difusora Bíblica.
- ARCHER, L.; BISCAIA, J. & OSSWALD, W. (2001). *Novos Desafios à Bioética*. Porto: Porto Editora.
- BADENAS, R. (2016). *Enfrentar a Dor*. 1ª edição. Sabugo: Servir Editora.
- BAIRD, R. M. & ROSENBAUM, S. E. (Orgs) (1997). *Eutanásia: as questões morais*. Lisboa: Editora Bertrand.
- BARCIFICONTAINE, C. P., PESSINI, Leo (Orgs.) (2001). *Bioética - Alguns Desafios*. São Paulo: Edições Loyola.
- CHANGEUX, J-P. (Org.) (1997). *Uma Mesma Ética Para Todos?* Lisboa: Instituto Piaget.
- CARVALHO, A. S. (2008). *Bioética e Vulnerabilidade*. Coimbra: Almeida Editora.
- CARVALHO, A. D. (2012). *Antropologia da Exclusão ou o Exílio da Condição Humana*. Porto: Porto Editora.
- CONSELHO NACIONAL DE ÉTICA PARA AS CIÊNCIAS DA VIDA (1999). *Reflexão Ética sobre a Dignidade Humana*. Lisboa: CNECV.
- CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA DE CABO VERDE (2013). 4ª edição. Praia: Assembleia Nacional.

- DALL'AGNOL, D. (2004). *Bioética: princípios morais e aplicações*. Rio de Janeiro: DP&A editora.
- DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS HUMANOS (2010). 3ª edição. Praia: Comissão Nacional para os Direitos Humanos e a Cidadania.
- DELEUZE, G. (2009). *A Filosofia Crítica de Kant*. Lisboa: Edições 70.
- DWORKIN, R. (2003). *Domínio da Vida: aborto, eutanásia e liberdades individuais*. 1ª edição. São Paulo: Martins Fontes.
- ENCICLOPÉDIA LUSO-BRASILEIRA DE FILOSOFIA (Vol.4). (2000). Lisboa: Editorial Verbo.
- ENGELHARDT, H. T. (1998). *Fundamentos da Bioética*. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola.
- FRANCISCO, Papa (2013a). *Só o Amor nos Salvará*. 1ª ed. Parede: Lucerna Editora.
- FRANCISCO, Papa (2013b). *Rezemos Uns pelos Outros: O Início do Pontificado do Papa Francisco*. 1ª ed. Parede: Lucerna Editora.
- FRANÇA, A. P. (2012). *A Consciência Bioética e o Cuidar – Contributos para uma Ética de Enfermagem*. 1ª edição. Coimbra: Formasau Editora.
- FRIAS, C.F.C. (2003). *A Aprendizagem do Cuidar e a Morte – um desígnio do Enfermeiro em Formação*. Loures: Lusociência Editora.
- FRYDMAN, René (1999). *Deus, a Medicina e o Embrião*. Lisboa: Instituto Piaget.
- GLASER, Abel (2008). *Fundamentos da Reforma Íntima*. 10ª edição. São Paulo: Casa Editora O Clarim.
- HABERMAS, Jurgen (1998). *O Discurso Filosófico da Modernidade*. 2ª edição. Lisboa: Publicações Dom Quixote.
- HABERMAS, Jurgen (2012). *Um Ensaio Sobre a Constituição da Europa*. Lisboa: Edições 70.
- HABERMAS, Jurgen (2014). *Ética do Discurso*. Vol.III. 1ª edição. Lisboa: Edições 70.
- HOTTOIS, G. & PATRIZEAU, M-H. (1993). *Dicionário da Bioética*. Lisboa: Instituto Piaget.

- HOTTOIS, G. & MISSA, Jean-Noel (2003). *Nova Enciclopédia da Bioética*. Lisboa: Instituto Piaget.
- ISRAEL, Lucien (1994). *A Vida até ao Fim – eutanásia e outras derivas*. Lisboa: Instituto Piaget.
- JONAS, Hans (2001). *A Ética da Responsabilidade*. 2ª edição. São Paulo: Edições Loyola.
- JONSEN, R. A.; SIEGLER, M, & WINSLADE W. J. (2012). *Ética Clínica*. 7ª ed. Porto Alegre: AMGH.
- KANT, I. (1986). *Ideia de Uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- KANT, I. (1995). *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Porto: Porto Editora.
- KANT, I. (1991), *Crítica da Razão Pura*. in: Os Pensadores, 4ª edição, São Paulo: Nova Cultural.
- KANT, I. (1993). *Observações sobre o Sentimento do Belo e do Sublime: ensaio sobre as doenças mentais*. São Paulo: Papirus.
- KANT, I. (1997). *Sobre um suposto Direito de Mentir por amor à Humanidade*. Trad. Artur Mourão. <http://www.lusosofia.net>.
- KANT, I. (2001). *Crítica da Razão Pura*. 5ª edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- KANT, I. (2004). *Sobre a Pedagogia*. Lisboa: Editora Alexandria.
- KANT, I. (2008). *A Religião nos Limites da Simples Razão*. Lisboa: Edições 70.
- KANT, I. (2013). *Crítica da Razão Prática*. 9ª edição. Lisboa: Edições 70.
- KIENZLE, Bertram (1999). *Filosofia, Liberdade e Conhecimento – esboços para um existencialismo analítico*. 1ª edição. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- KOOP, C. E. (1997). O caso de Karen Quinlan. In: BAIRD, R. M. & ROSENBAUM, S. E. (Orgs). *Eutanásia: as questões morais*. Lisboa: Editora Bertrand.
- LEVINAS, E. (2008). *Totalidade e Infinito – Ensaio sobre a Exterioridade*. 3ª edição. Lisboa: Edições 70.

- LEPARGNEUR, Hubert (2009). A dignidade humana, fundamento da bioética e seu impacto para a eutanásia. In: PESSINI, L. & BARCHIFONTAINE, C. P. (Orgs) (2009). *Fundamentos da Bioética*. 4ª edição. São Paulo: Editora Paulus.
- MARCHIONNI, A. (2008). *Ética – a arte do bom*. Rio de Janeiro: Editora Vozes.
- MARQUES, R. (2000). *Uma Breve História da Ética Ocidental*. Lisboa: Plátano Editora.
- MENDES, A. (2012). *Viver a morte em Santiago: uma abordagem etnográfica*. Praia: IIPC.
- MILL, J. S. (1991). *Utilitarismo*. Porto: Porto Editora.
- MILL, J. S. (2006), *Sobre a Liberdade*, Lisboa: Edições 70.
- MORIN, E. (2005). *O Método VI – Ética*. Porto Alegre: Sulina.
- MOURA, L.D. (2002). *A Dignidade da Pessoa e os Direitos Humanos*. São Paulo: Edições Loyola.
- NUNES, L. (2008). Ética em cuidados paliativos: limites ao investimento curativo. *Revista Bioética*. 16 (1). pp. 41-50.
- NUNES, L. (2016). *Ética no Fim de Vida – E Quando Eu Não Puder Decidir?*. Lisboa: Fundação Francisco Manuel dos Santos.
- ODERBERG, D. S. (2009). *Teoria Moral – uma abordagem não consequencialista*. 1ª edição. Parede: Princípia Editora.
- PAULO II, J. (2005). *Memória e Identidade – colóquios na transição do milénio*. 2ª edição. Lisboa: Betrand Editora.
- PEIXOTO, A. (2006). *Da Morte à Eutanásia – Representações Sociais*. Ponta Delgada: Edições Macaronésia.
- PEMÁN, M. J. U. (2000). *Ética Social Contemporánea*. 2ª Ed. Pamplona: Ediciones Eunete.
- PESSINI, L. & BARCHIFONTAINE, C. P. (2010). *Problemas Atuais de Bioética*. 9ª edição. São Paulo: Edições Loyola.
- PESSINI, L. & BARCHIFONTAINE, C. P. (Orgs) (2009). *Fundamentos da Bioética*. 4ª edição. São Paulo: Editora Paulus.

- RACHELS, J. (1997). Eutanásia Activa e Passiva. In: BAIRD, R. M. & ROSENBAUM, S. E. (Orgs). *Eutanásia: as questões morais*. Lisboa: Editora Bertrand.
- RACHELS, J. (2012). *Elementos de Filosofia*. Lisboa: Gradiva.
- REDE EUROPEIA DE COOPERAÇÃO CIENTÍFICA “MEDICINA E DIREITOS DO HOMEM” (2001). *A Saúde Face aos Direitos do Homem à Ética e às Morais*. Lisboa: Instituto Piaget.
- ROVIGHI, S.V. (2006). *História da Filosofia Ocidental – da revolução científica a Hegel*. 4ª edição. São Paulo: Edições Loyola.
- SARTIF, F. M. (Org) (2010). *Ética, Pesquisa e Políticas Públicas*. Rio de Janeiro: Editora Rubio.
- SCRUTON, Roger (2008). *Uma Breve História da Filosofia Moderna de Descartes a Wittgenstein*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora.
- SÉVE, Lucien (1997). *Para uma Crítica da Razão Bioética*. Lisboa: Instituto Piaget.
- SINGER, P. (2002). *Ética Prática*. 2ª Ed. Lisboa: Gradiva.
- SULLIVAN, Roger (1994). *An Introduction to Kant's Ethics*. Oxford : Oxford University Press.
- SULLIVAN, T.D. (1997). Eutanásia Activa e Passiva: Uma Distinção Irrelevantes? In: BAIRD, R. M. & ROSENBAUM, S. E. (Orgs). *Eutanásia: as questões morais*. Lisboa: Editora Bertrand.
- THOMPSON, I. et. al. (2004). *Ética em Enfermagem*. 4ª edição. Loures: Lusociência Editora.
- TUGENDHAT, E. (2003). *Lições Sobre Ética*. 5ª Ed. Petrópolis: Editora Vozes.
- URBEL, P. (1955). *Vida de Cristo*. Coimbra: Casa do Castelo Editora.
- VALADIER, Paul (2002). *A Moral em Desordem*. Lisboa: Instituto Piaget.
- VANCOURT, R. (2003). *Kant*. Lisboa : Edições 70.
- VÁSQUEZ, A. S. (1997). *Ética*. 17ª Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- WARBURTON, N. (1998). *Elementos Básicos de Filosofia*. Lisboa: Gradiva.
- WARBURTON, N. (2001). *Grandes Livros de Filosofia*. Lisboa: Edições 70.

- WATSON, F. (1999). *A Ingerência Religiosa Nas Questões Demográficas – os verdadeiros interesses por trás da política natalista defendida pela igreja católica*. Rio de Janeiro: Razão Cultural Editora.
- WILSON, B. (2000). *Cristianismo*. Lisboa: Edições 70.
- WOLFF, J. (2004). *Introdução à Filosofia Política*. Lisboa: Gradiva.