

ÉTICA PRÁTICA

PETER SINGER

Tradução Álvaro Augusto Fernandes
Revisão Científica Cristina Beckert e Desidério Murcho
Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa
Sociedade Portuguesa de Filosofia
Gradiva
Filosofia Aberta
Título original inglês:
Practical Ethics
1993, by Cambridge University Press
Tradução: Álvaro Augusto Fernandes
Revisão do texto: Manuel Joaquim Vieira
Impressão e acabamento: Tipografia Lugo, Ltda.

A ética aplicada é uma das áreas onde a filosofia, praticada na sua melhor tradição argumentativa, demonstra a sua fecundidade como instrumento de abordagem a alguns dos grandes problemas da humanidade. A filosofia é uma atividade viva, caracterizada pelo estudo minucioso dos problemas e pela tentativa de produzir respostas convincentes alicerçadas em argumentos sólidos. Nesta obra, Peter Singer mostra-nos a filosofia no seu melhor, introduzindo de forma exemplar os seguintes temas:

- Natureza da ética;
- Noção de igualdade;
- Direitos dos animais;
- Eutanásia;
- Aborto;
- Fome no mundo;
- Problema dos refugiados;
- Ética do meio ambiente;
- Desobediência civil;
- Natureza da acção ética;
- Sentido da vida.

Esta obra -- clara, informada e muita bem argumentada -- enfrenta alguns dos grandes desafios éticos do nosso tempo. Trata-se dos desafios éticos impostos pela fome no mundo, pelo equilíbrio ecológico do planeta, pela exigência de igualdade e pela moderna ciência médica, entre outros. Que posições poderão defender com respeito à eutanásia e ao aborto? E relativamente aos refugiados e à ajuda internacional aos países do Terceiro Mundo? E quanto aos animais? Teremos o direito de os fazer sofrer só para satisfazer o nosso prazer? Que

desafios nos levantam uma sociedade verdadeiramente igualitária?

Leitura obrigatória para estudantes de filosofia, direito, sociologia, relações internacionais e comunicação social, esta obra é de um interesse público indesmentível, constituindo ponto de reflexão fundamental para todos os que se preocupam com os grandes problemas éticos do nosso tempo. Um livro que nos permite exercer uma cidadania livre e crítica, fundamental numa democracia viva e participada.

"_De mim não aprendereis filosofia, mas antes como filosofar, não aprendereis pensamentos para repetir, mas antes como pensar".

Immanuel Kant

Peter Singer é um dos maiores especialistas em ética aplicada, área para cuja revitalização contribuiu decisivamente. Ensinou nas Universidades de Oxford, Nova Iorque e Monash, sendo atualmente professor catedrático na Universidade de Princeton. Da sua obra destacam-se *Marx* (1980), *Hegel* (1983), *Animal Liberation* (1990), *Rethinking Life and Death* (1994) e *Ethics into Action* (1998). É um co-autor das obras *the Reproduction Revolution* (1984), *Should the Baby Live?* (1985), *Embryo Experimentation* (1990) e *The Great Ape Project* (1995). Regidiu o artigo sobre ética da actual edição da *Enciclopédia Britannica* e organizou os volumes *Applied Ethics* (1986), *A Companion to Ethics* (1991) e *Ethics* (1994). Deu ainda origem à obra *Singer and His Critics* (1999), organizada por Dale Jamieson. Em 1992 foi eleito presidente fundador da Associação Internacional de Bioética, foi o primeiro director do Centro de Bioética da Universidade de Monash e é co-director da revista internacional *Bioethics*. Encontrou ainda tempo para escrever a presente introdução à ética prática e uma obra de divulgação admirável: *How Are We to Live?* (1995).

Prefácio

A ética prática tem um âmbito vasto. Se tivermos atenção, encontraremos ramificações éticas na maior parte das nossas escolhas. Este livro não pretende abordar a área na sua totalidade. Os problemas de que trata foram escolhidos com base em dois critérios: a sua importância e a capacidade do raciocínio filosófico para contribuir para a sua discussão.

Considero que um tema ético importante é aquele que toda a pessoa que pensa um pouco tem de enfrentar. Somos confrontados diariamente com alguns dos temas tratados neste livro: quais são as nossas responsabilidades pessoais para com os pobres? Teremos alguma justificação para tratar os animais como se não passassem de máquinas que produzem carne para a nossa alimentação? Será legítimo usarmos papel não reciclado? E, em todo o caso, por que motivo havemos de nos preocupar em agir de acordo com princípios morais? Outros problemas, como o aborto ou a eutanásia, não representam felizmente decisões quotidianas que a maior parte de nós tenha de tomar; mas são problemas que podem surgir na nossa vida a qualquer momento. São também temas de preocupação actual sobre os quais todas as pessoas que participam no processo de tomada de decisões da nossa sociedade precisam de reflectir: Até que ponto um problema pode ser discutido filosoficamente com proveito depende da sua natureza. Alguns são controversos, sobretudo porque há factos em disputa. Por exemplo, a questão de saber se devemos permitir ou não a difusão de novos organismos transgénicos -- criados com recurso a A_D_N recombinante -- depende em grande medida de se saber se esses organismos implicam um risco grave para o ambiente. Embora os filósofos possam não possuir os conhecimentos necessários para se pronunciarem sobre essa questão, têm algo útil a dizer sobre se é aceitável correr um determinado risco de danificar o ambiente. Noutros casos, porém, os factos são claros e aceites por ambas as partes; são as perspectivas éticas em confronto que dão origem ao desacordo quanto ao que se deve fazer. Nesse caso, o tipo de raciocínio e análise que os filósofos praticam pode, de facto, contribuir para esclarecer a questão. Nos problemas abordados neste livro são os desacordos éticos, e não os factuais, que determinam as posições que as pessoas tomam. A contribuição potencial dos filósofos para a discussão dessas questões é, portanto considerável.

Este livro desempenhou um papel central em acontecimentos que devem constituir motivos de reflexão para todos aqueles que pensam que a liberdade de pensamento e de expressão se pode considerar garantida na actuais democracias progressistas. Desde a sua primeira publicação, em 1979, foi muito lido e usado em diversos cursos universitários. Foi traduzido para alemão, espanhol, italiano, japonês e sueco. A reacção foi em geral positiva. Há, é claro, muitas pessoas que não concordam com os argumentos que apresentei, mas o desacordo tem-se situado quase sempre ao nível do debate civilizado. A única excepção foi a reacção dos países de língua alemã. Na Alemanha, Áustria e Suíça a contestação às perspectivas apresentadas neste livro atingiu um ponto tal que as conferências para que fui convidado tiveram de ser canceladas e as aulas das

disciplinas em universidades alemãs em que o livro iria ser usado sofreram tantos distúrbios que não puderam prosseguir. Os leitores interessados em mais pormenores desta história lamentável encontrarão um relato mais completo no final do livro, em apêndice.

Naturalmente que a oposição, germânica a este livro me fez reflectir sobre se as perspectivas que apresento são, como pelo menos alguns alemães parecem crer, tão erradas ou perigosas que não devam ser expressas. Embora a maior parte da oposição germânica esteja mal informada sobre aquilo que defendo, existe uma verdade subjacente na afirmação de que este livro rompe com um tabu, ou talvez mesmo com mais de um tabu. Na Alemanha, desde a derrota de Hitler que não tem sido possível discutir abertamente a questão da eutanásia, nem a questão de saber se uma vida humana pode ser tão desgraçada que não valha a pena vivê-la. Mais fundamental ainda, e não estando limitado à Alemanha, é o tabu de comparar o valor de vidas humanas e não humanas. Na agitação que se seguiu ao cancelamento de uma conferência na Alemanha para a qual eu fora convidado para falar, a organização promotora alemã, para se demarcar das minhas idéias, aprovou uma série de moções, uma das quais dizia o seguinte: "A singularidade da vida humana não permite qualquer comparação, ou, mais especificamente, qualquer equiparação da existência humana com a de outros seres vivos, com as suas formas de vida ou interesses". Comparar e, em alguns casos, equiparar a vida humana à vida dos animais é justamente o que este livro faz; de facto, pode dizer-se que se há algum aspecto deste livro que o distingue de outras abordagens de temas como a igualdade humana, o aborto, a eutanásia e o ambiente, é o facto de esses temas serem analisados com uma rejeição consciente de qualquer pressuposto de que todos os membros da nossa espécie têm, apenas por serem membros da nossa espécie, qualquer valor distintivo ou inerente que os coloque acima dos membros de outras espécies. A crença na superioridade humana é uma crença fundamental subjacente ao nosso pensamento em muitas áreas melindrosas. Desafiá-la não é coisa de somenos e o facto de tal desafio provocar uma reacção intensa não é de admirar. Contudo, a partir do momento em que tivermos compreendido que a quebra deste tabu de comparar seres humanos e animais é em parte responsável pelos protestos, torna-se claro que não podemos recuar. Por motivos que são aprofundados em capítulos subseqüentes, proibir quaisquer comparações interespecies seria filosoficamente indefensável. ; Tornaria também impossível ultrapassar os males que estamos agora a infligir aos animais não humanos e reforçaria atitudes que causaram imensos danos irreparáveis ao ambiente deste planeta, que partilhamos com os membros de outras espécies.

Portanto, não me afastei das idéias que causaram tanta controvérsia em terras de língua alemã. Se estas perspectivas apresentam os seus perigos, são ainda maiores os perigos de tentar conservar os presentes tabus, que estão a esboroar-se. É escusado dizer que muita gente discordará daquilo que tenho para dizer. As objecções e os contra-argumentos são bem-vindos. Desde os tempos de Platão que a filosofia tem avançado dialecticamente sempre que os filósofos apresentam razões para discordar das idéias de outros filósofos. O desacordo é bom, porque nos leva a uma posição mais defensável; a opinião de que as idéias que apresentei não devem ser sequer discutidas é, porém, uma coisa completamente

diferente, que deixarei de bom grado ao juízo dos leitores, depois de terem lido os capítulos que se seguem e de neles terem reflectido. |

Embora não tenha mudado de idéias sobre as questões que suscitaram a oposição mais fanática, esta edição revista contém muitas outras alterações. Acrescentei dois novos capítulos sobre importantes questões éticas que não foram abordadas na edição anterior: o capítulo 9, sobre a questão dos refugiados, e o capítulo 10, sobre o ambiente. O capítulo 2 tem uma nova secção sobre a igualdade e os deficientes. As secções do capítulo 6 sobre experiências com embriões e utilização de tecido fetal também são novas. Todos os capítulos foram revistos, o material factual foi actualizado e, nos casos em que a minha posição foi mal interpretada pelos críticos, tento expô-la de forma mais clara.

No que diz respeito às minhas perspectivas éticas subjacentes, alguns amigos e colegas ficarão por certo desiludidos por verificarem que horas a fio a discutir comigo certos assuntos só serviram para reforçar a minha convicção de que a abordagem consequencialista da ética usada na 1.a edição é fundamentalmente sólida. Houve duas mudanças significativas na forma de consequencialismo adoptada. A primeira é que uso a distinção traçada por R. M. Hare, no seu livro *_Moral Thinking*, entre dois níveis distintos de raciocínio moral -- o nível intuitivo corrente:, e o nível reflexivo, mais crítico. A segunda é que abandonei a idéia --que ensaiei de forma bastante experimental no capítulo 5 da 1.a edição -- de que podíamos tentar combinar as versões "total" e da "existência prévia" do utilitarismo, aplicando a primeira a seres sencientes que não são autoconscientes e a segunda àqueles que o são. Penso actualmente que o utilitarismo das preferências traça uma distinção suficientemente clara entre estas duas categorias de seres, permitindo-nos aplicar uma única versão de utilitarismo a todos os seres sencientes. Apesar de tudo, ainda não estou satisfeito com o meu tratamento de toda esta questão sobre o modo como devemos lidar com escolhas que envolvem dar origem a um ou mais seres. Como os capítulos 4-7 deixam claro, a forma como respondermos a estas questões desconcertantes tem implicações em temas como o aborto, o tratamento de recém-nascidos com graves malformações incapacitantes e o abate de animais. No período que mediou entre a publicação das diferentes edições deste livro surgiu aquela que é, de longe, a análise mais completa e perspicaz deste problema até à data: a obra *_Reasons and Persons*, de Derek Parfit. Infelizmente, o próprio Parfit não resolve as questões que levantou e a sua conclusão é a de que tem de prosseguir a busca da "teoria X" -- uma forma satisfatória de responder à questão. Por isso, não se deve esperar que essa solução possa surgir deste volume, simultaneamente mais pequeno e abarcando uma matéria mais vasta.

Na redacção deste livro recorri profusamente aos meus artigos e livros já publicados. Assim, o capítulo 3 baseia-se no livro *_Libertação Animal* (Porto, 2000, 2.a edição inglesa, 1990), embora leve em consideração as objecções levantadas desde a sua primeira publicação inglesa, em 1975. As secções do capítulo 6 que versam temas como a fertilização *_in vitro*, o argumento da potencialidade, a experimentação com embriões e a utilização de tecido fetal baseiam-se no trabalho que escrevi em conjunto com Karen Dawson, publicado com o título "_I_V_F and the

Argument from Potential “na revista *_Philosophy and Public Affairs*, vol. 17 (1988), e em Peter Singer, Helga Kuhse e outros, *_Embryo Experimentation* (Cambridge University Press, 1990), Nesta edição revista, o capítulo 7 foi enriquecido com a inclusão de idéias elaboradas em conjunto com Helga Kuhse ao trabalharmos no livro *_Should the Baby Live*? (Oxford University Press, 1985), que trata de forma muito mais aprofundada a questão da eutanásia no caso de recém-nascidos com deficiências profundas. O capítulo 8 reformula os argumentos de” Famine, Affluence and Morality”, publicado em *_Philosophy and Public Affairs*, vol. 1 (1972), e de "Reconsidering the Famine Relief Argument", publicado em Peter Brown e Henry Shue (orgs.), *_Food Policy -- The Responsibilities of the United States in the Life and Death Choices* (Nova Iorque, The Free Press, 1977). O capítulo 9 também retoma um artigo escrito em colaboração, desta vez com a minha mulher, Renata Singer, publicado pela primeira vez com o título "Ethics of Refugee Policy", em M. Gibney (org.), *_Open Borders? Closed Societies*? (Greenwood Press, Nova Iorque, 1988). O capítulo 9 baseia-se em "Environmental Values", um capítulo com que contribuí para o livro *_Environmental Challenge* organizado por Ian Marsh (Longman Cheshire, Melbourne, 1991). Partes do capítulo 11 foram retiradas do meu primeiro livro, *_Democracy and Disobedience* (Oxford, Clarendon Press, 1973).

Devo a H. J. Mc_Closkey, Derek Parfit e Robert Young comentários valiosos ao esboço da 1.a edição deste livro. As idéias de Robert Young também influenciaram o meu pensamento numa fase anterior, quando demos em conjunto um curso sobre este tema na Universidade La Trobe. Em particular, o capítulo sobre a eutanásia deve muito às suas idéias, muito embora Robert possa não concordar totalmente com ele. Recuando ainda mais no tempo, o meu interesse pela ética foi estimulado por H. J. Mc_Closkey, de quem tive o privilégio de ser aluno no tempo em que andava a tirar a minha licenciatura, enquanto a marca deixada por R. M. Hare, meu professor em Oxford, é visível nos fundamentos éticos subjacentes às posições defendidas neste livro. Jeremy Mynott, da Cambridge University Press, incentivou-me a escrevê-lo e ajudou-me a dar-lhe forma e a aperfeiçoá-lo à medida que progredia.

Pela ajuda dada à elaboração desta edição revista e aumentada, desejo agradecer àqueles com quem trabalhei em conjunto nas matérias agora introduzidas neste livro: Karen Dawson: Helga Kuhse e Renata Singer. É justo destacar que tenho trabalhado em estreita colaboração com Helga Kuhse nos últimos dez anos, período durante o qual aprendi muito com as discussões que mantivemos sobre a maioria dos temas abordados neste livro. Helga Kuhse também leu e comentou diversos capítulos desta edição revista. Paola Cavalieri fez comentários e críticas a todo o texto inicial e estou-lhe grato por me sugerir vários aperfeiçoamentos. Há, é claro, muitas outras pessoas que questionaram o que escrevi na 1.a edição e me forçaram a repensar essas questões; mas agradecer a todas é impossível e agradecer apenas a algumas é injusto. Nesta edição foi Terence Moore, da Cambridge University Press, que, com o seu entusiasmo pelo livro, me estimulou a efectuar as necessárias revisões.

Para poder apresentar um texto limpo, as notas, referências e sugestões de leituras complementares surgem no final do livro, divididas por capítulos.

Sobre a ética

Este livro trata de ética prática, ou seja, da aplicação da ética ou da moral -- usarei ambos os termos indiferentemente -- a questões práticas, como o tratamento das minorias étnicas, a igualdade das mulheres, a utilização de animais para a alimentação e a investigação, a conservação do meio ambiente, o aborto, a eutanásia ou a obrigação dos ricos de ajudarem os pobres. Por certo o leitor quererá passar à abordagem destas questões sem demora; mas há certos preliminares que têm de ser tratados de princípio. Para podermos ter uma discussão útil em ética torna-se necessário falar um pouco *sobre* ética, de modo a termos uma compreensão clara do que fazemos quando discutimos questões éticas. Assim, este primeiro capítulo prepara o cenário para o resto do livro. Para evitar que crescesse a ponto de se tornar um livro inteiro só por si, mantive-o breve. Se por vezes é dogmático isso se deve ao facto de eu não dispor de espaço suficiente para considerar todas as diferentes concepções da ética que se opõem às que defendo; mas este capítulo servirá, pelo menos, para revelar os pressupostos em que assenta todo o livro. .:

O que a ética não é

Algumas pessoas pensam que a moral está ultrapassada nos dias que correm. Encaram a moral como um sistema de proibições puritanas descabidas que se destinam, sobretudo a evitar que as pessoas se divirtam. Os moralistas tradicionais pretendem ser os defensores da moral em geral, mas o que defendem na realidade é um determinado código moral. Apropriaram-se desta área a tal ponto que, quando uma *manchette* de jornal insere o título :__bispo ataca a decadência dos padrões __morais, pensamos logo que se trata de mais um texto sobre promiscuidade, homossexualidade, pornografia, etc., e não sobre as verbas insignificantes que concedemos para a ajuda internacional às nações mais pobres nem sobre a nossa indiferença irresponsável para com o meio ambiente do nosso planeta.

Portanto, a primeira coisa a dizer da ética é que não se trata de um conjunto de proibições particularmente respeitantes ao sexo. Mesmo na época da __SIDA, o sexo não levanta nenhuma questão ética específica. As decisões sobre o sexo podem envolver considerações sobre a honestidade, o respeito pelos outros, a prudência, etc., mas não há nisso nada de especial em relação ao sexo, pois o mesmo se poderia dizer de decisões respeitantes à condução de um automóvel. (Na realidade, as questões morais que a condução de um automóvel levanta, tanto do ponto de vista ambiental como do da segurança, são muito mais sérias do que as suscitadas pelo sexo.) Assim sendo, este livro não aborda a moral sexual. Há questões éticas bem mais importantes.

Em segundo lugar, a ética não é um sistema ideal nobre na teoria, mas inútil na prática. O inverso está mais perto da verdade: um juízo ético que seja mau na prática sofre necessariamente de um defeito teórico, porque a finalidade do juízo ético é orientar a prática.

Algumas pessoas pensam que a ética é inaplicável ao mundo real por a encararem como um sistema de regras curtas e simples do tipo "Não mintas", "Não roubes" ou "Não mates". Não admira que quem adopta esta visão da ética pense que esta não se adapta às complexidades da vida. Em situações invulgares, as regras simples entram em conflito; e, mesmo quando isso não acontece, seguir uma regra pode levar ao desastre. Em circunstâncias normais pode ser um mal mentir, mas no caso de uma pessoa que vivesse na Alemanha nazi e a quem a Gestapo batesse à porta à procura de judeus, por certo seria correcto negar a existência de uma família judia escondida nas águas-furtadas.

Tal como o fracasso da moral sexual restritiva, o fracasso da ética baseada em regras simples não deve ser encarada como o fracasso da ética no seu todo. Não passa do fracasso de uma perspectiva da ética -- e nem sequer é irremediável. Os deontologistas -- aquelas pessoas que pensam que a ética é um sistema de regras -- podem salvar a sua posição elaborando regras mais complicadas e mais específicas que não se contradigam, ou organizando essas regras numa qualquer estrutura hierárquica que resolva os conflitos entre elas. Além disso, 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 objectivos. Avaliam as acções na medida em que favorecem esses objectivos. A teoria consequencialista mais conhecida, embora não sendo a única, é o utilitarismo. O utilitarismo clássico considera uma acção um bem quando esta produz um incremento igual ou maior da felicidade de todos os envolvidos relativamente a uma acção alternativa, e um mal se assim não acontecer.

As conseqüências de uma acção 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 adopção rígida de ideais que desafiam a experiência prática. Para o utilitarista, mentir será um mal em algumas circunstâncias e um bem noutras, dependendo das conseqüências.

Em terceiro lugar, a ética não é algo que apenas se torne inteligível no contexto da religião. Tratarei a ética como algo totalmente independente da religião.

Alguns teístas dizem que a ética não faz sentido sem a religião porque o próprio significado de "bem" é "aquilo que Deus aprova". Platão refutou uma tese semelhante há mais de 2000 anos, argumentando que se os deuses aprovam uma acção, é porque essa acção é um bem; não pode ser a aprovação dos: deuses que a torna um bem. A perspectiva alternativa toma a aprovação divina totalmente arbitrária: se os deuses por acaso aprovassem a tortura e reprovassem a ajuda aos nossos semelhantes, a tortura teria sido um bem e a ajuda ao próximo um mal. Alguns teístas modernos tentaram subtrair-se a este tipo de dilema sustentando que Deus é bom e, portanto não poderia sancionar a tortura; mas esses teístas caem numa armadilha provocada pela sua própria posição. Que poderão querer dizer com a afirmação de que Deus é bom? Que Deus é aprovado por Deus?

Tradicionalmente, a ligação mais importante entre religião e ética baseava-se na idêia de que a religião proporcionava uma razão para praticar o bem. A razão apresentada era a de que os virtuosos seriam recompensados com a bem-aventurança eterna enquanto os outros arderiam nas chamas do Inferno. Nem

todos os pensadores religiosos aceitaram este argumento: Immanuel Kant, que era um cristão devoto, rejeitava tudo o que parecesse uma obediência às leis morais motivada pelo interesse pessoal. Devemos obedecer-lhes, dizia, pelos seus méritos próprios. Mas não precisamos ser kantianos para rejeitar as motivações oferecidas pela religião tradicional. Há uma longa tradição de pensamento que encontra a origem da ética nas atitudes de benevolência e solidariedade para com os outros que a maioria das pessoas possui. Este tema, porém, é complexo e, como constitui o assunto do último capítulo deste livro, não o aprofundarei aqui. Basta referir que a observação quotidiana dos nossos semelhantes mostra claramente que o comportamento ético não exige a crença no Céu e no Inferno.

A quarta e última afirmação sobre a ética que refutarei neste capítulo de abertura é a de que a ética é relativa ou subjectiva. Pelo menos refutarei estas afirmações em alguns dos sentidos em que são freqüentemente tomadas. Este ponto exige uma abordagem mais alargada que os restantes três.

Principiemos pela idéia muito difundida de que a ética é relativa à sociedade em que se vive. Isto é verdadeiro num sentido e falso noutra. É verdade, como já vimos na abordagem do consequencialismo, que as acções que numa determinada situação são um bem devido às suas conseqüências benéficas podem: ser um mal noutra circunstância, devido às suas conseqüências negativas. Assim, as relações sexuais fortuitas podem ser um mal quando levam à existência de crianças que não podem receber os cuidados adequados e não ser um mal quando, devido à existência de contracepção eficaz, não conduzem à reprodução. Mas esta não passa de uma forma superficial de relativismo. Embora afirme que a aplicabilidade de um princípio específico como "O sexo fortuito é um mal" pode ser relativa no tempo e no espaço, nada diz quanto a um tal princípio ser objectivamente válido em circunstâncias específicas ou contra a aplicabilidade universal de um princípio mais genérico como "Faz o que aumente a felicidade e diminua o sofrimento".

A forma mais fundamental de relativismo tornou-se popular no século __XIX, quando começaram a surgir dados referentes às crenças morais de sociedades distantes. Para o puritanismo severo da época vitoriana, a notícia de que havia lugares onde as relações sexuais entre pessoas não casadas eram encaradas como perfeitamente normais trouxe a semente de uma revolução das atitudes sexuais. Não admira que para algumas pessoas essa informação sugerisse não apenas que o código moral da Europa do século __XIX não era objectivamente válido, mas também que nenhum juízo moral pode fazer mais do que reflectir os costumes da sociedade que o gera.

Os marxistas adaptaram esta forma de relativismo às suas teorias. As idéias dominantes de cada período, afirmavam, são as idéias da sua classe dominante e, portanto, a moral de uma sociedade é relativa à sua classe economicamente dominante e, por esse motivo, indirectamente relativa à sua base económica. Daí que refutassem triunfalmente as pretensões de objectividade e validade universal das morais feudal e burguesa. Mas isto levanta um problema: se a moral é relativa, o que há de especial no comunismo? Por que razão haveria alguém de tomar o partido do proletariado, e não o da burguesia?

Engels abordou este problema da única forma possível: abandonando o

relativismo em favor de uma tese mais restrita que defendia que a moral de uma sociedade dividida em classes será sempre relativa à classe dominante, embora a moral de uma sociedade sem antagonismos sociais pudesse ser "realmente :, humana". Aqui já não há relativismo, mas é ainda o marxismo que, de uma forma meio confusa, impulsiona muitas idéias relativistas vagas.

O problema que levou Engels a abandonar o relativismo também refuta o relativismo ético comum. Quem quer que tenha passado por uma decisão ética difícil sabe que, se lhe disserem o que a sociedade pensa que ele deve fazer, isso não resolve a dificuldade. Temos de tomar as nossas próprias decisões. As crenças e os costumes no seio dos quais fomos criados podem exercer grande influência sobre nós, mas, assim que começamos a reflectir sobre eles, tanto podemos optar por agir de acordo com essas crenças e esses costumes como contra eles.

A perspectiva oposta -- a de que a ética é sempre relativa a uma determinada sociedade -- tem conseqüências muito improváveis. Se a nossa sociedade condena a escravatura enquanto uma outra a aceita, não temos bases para escolher entre ambas as perspectivas antagónicas. Na realidade, numa análise relativista não existe conflito entre elas. Quando digo que a escravatura é um mal, estou apenas a dizer que a minha sociedade a rejeita; e quando os esclavagistas da outra sociedade dizem que a escravatura é um bem, estão apenas a afirmar que a sua sociedade a aprova. Para quê discutir? É óbvio que ambos estaríamos a dizer a verdade.

Pior ainda, o relativista não consegue explicar satisfatoriamente o inconformista. Se "A escravatura é um mal" significa "A minha sociedade rejeita a escravatura", nesse caso qualquer pessoa que viva numa sociedade que a aceita está a cometer um erro factual quando diz que a escravatura é um mal. Uma sondagem poderia então demonstrar o erro de um juízo ético. Os candidatos a reformadores ficam numa posição terrível: quando pretendem modificar as perspectivas éticas dos seus concidadãos, estão *necessariamente* errados; só quando conseguem conquistar a maioria da sociedade passam as suas opiniões a estar certas.

Estas dificuldades são suficientes para afundar o relativismo ético; o subjectivismo ético evita pelo menos que se tornem absurdos os esforços valorosos dos pretendentes a reformadores, pois faz os juízos éticos dependerem da aprovação ou :, desaprovação da pessoa que faz esse juízo, e não da sociedade em que essa pessoa se insere. Há outras dificuldades, porém, que pelo menos algumas formas de subjectivismo ético não conseguem superar.

Se quem defende que a ética é subjectiva quer com isso dizer que, quando afirmo que a crueldade infligida a animais é um mal, estou na realidade apenas a dizer que condeno a crueldade para com os animais, então enfrenta uma forma agravada de uma das dificuldades do relativismo: a incapacidade de explicar a divergência ética. O que era verdadeiro para o relativista a propósito do desacordo entre pessoas de diferentes sociedades é verdadeiro para o subjectivista a propósito do desacordo entre quaisquer duas pessoas. Eu digo que a crueldade para com os animais é condenável; outra pessoa qualquer diz que não; ambas as proposições podem ser verdadeiras, nada havendo, portanto, para discutir.

Outras teorias, muitas vezes classificadas de "subjectivistas", não estão sujeitas a esta objecção. Suponhamos que alguém defende que os juízos éticos não são

verdadeiros nem falsos porque nada descrevem -- nem factos morais objectivos, nem estados de espírito subjectivos de ninguém. Esta teoria podia sustentar, como defendeu C. L. Stevenson, que os juízos éticos exprimem atitudes em vez de as descreverem e que temos divergências éticas porque tentamos, quando exprimimos a nossa própria atitude, levar os nossos ouvintes a adoptar uma atitude semelhante. Ou poderia acontecer, como afirma R. M. Hare, que os juízos éticos fossem prescrições e, portanto, mais parecidos com ordens do que com afirmações de factos. Deste ponto de vista, discordamos uns dos outros porque nos preocupamos com o que as pessoas fazem. Podemos afastar as características da discussão ética que implicam a existência de padrões morais objectivos, sustentando que se trata de um tipo particular de erro -- talvez o legado da crença de que a ética é um sistema de leis dadas por Deus, ou talvez apenas mais um exemplo da tendência que temos para objectivar a nossa vontade e preferências pessoais. J. L. Mackie defendeu esta posição.

Desde que se distingam cuidadosamente da forma crua de subjectivismo, que encara os juízos éticos como descrições das atitudes de quem fala, estas são representações plausíveis éticas. Não há dúvida de que têm razão quando negam um domínio de factos éticos que faça parte do mundo real e que exista independentemente de nós; mas quererá isso dizer que os juízos éticos são imunes à crítica, que a razão ou os argumentos não desempenham qualquer papel na ética e que, do ponto de vista da razão, qualquer juízo ético é tão bom como qualquer outro? Não creio que seja assim; e nenhum dos três filósofos referidos no parágrafo anterior nega que a razão e a argumentação tenham um papel a desempenhar na ética, embora discordem quanto à sua importância.

A questão do papel que a razão pode desempenhar na ética constitui o ponto crucial levantado pela afirmação de que a ética é subjectiva. A não existência de um misterioso domínio de factos éticos objectivos não implica a inexistência de raciocínio ético. Pode até ser uma ajuda, dado que, se só pudéssemos chegar a juízos éticos intuindo esses estranhos factos éticos, a discussão ética seria ainda mais difícil. Assim, o que tem de se demonstrar para dar à ética prática fundamentos sólidos é que o raciocínio ético é possível. Neste ponto, a tentação é dizer pura e simplesmente que a prova do pudim está em comê-lo e que a de que o raciocínio é possível em ética se encontra nos restantes capítulos deste livro; mas isso não é inteiramente satisfatório. De um ponto de vista teórico é insatisfatório porque podemos observar-nos a raciocinar sobre ética sem chegar a compreender como tal pode acontecer; e é insatisfatório de um ponto de vista prático porque o mais provável é o nosso raciocínio perder-se se não compreendermos os seus fundamentos. Tentarei por isso abordar a questão de saber como podemos raciocinar em ética.

O que a ética é: uma perspectiva

O que se segue é um esboço de uma perspectiva da ética que concede à razão um papel importante nas decisões éticas. Não se trata da única perspectiva possível da ética, mas é uma perspectiva plausível. Mais uma vez, porém, terei de ignorar reservas e objecções merecedoras de um capítulo próprio. A quem: pensar

que estas objecções não discutidas invalidam a posição que defendo apenas posso dizer, de novo, que todo este capítulo pode ser tratado como nada mais do que um enunciado dos pressupostos em que este livro se baseia. Desse modo, contribuirá pelo menos para dar uma imagem mais clara da forma como encaro a ética.

O que significa emitir um juízo moral, discutir uma questão ética ou viver de acordo com padrões éticos? Como diferem os juízos morais de outros juízos práticos? Por que razão achamos que a decisão de uma mulher de fazer um aborto levanta uma questão ética, o mesmo não acontecendo com a sua decisão de mudar de emprego? Qual é a diferença entre uma pessoa que vive de acordo com padrões éticos e outra que não procede assim?

Todas estas questões estão relacionadas, pelo que basta considerar uma delas; mas, para isso, precisamos de dizer algo acerca da natureza da ética. Suponhamos que estudámos a vida de diversas pessoas e que sabemos muita coisa no que respeita ao que fazem, àquilo em que acreditam, etc. Será que podemos, nesse caso, determinar quais as que vivem de acordo com padrões éticos e quais as que não o fazem?

Poderíamos pensar que a forma de proceder, neste caso, é identificar, por um lado, quem pensa que mentir, enganar, roubar, etc., é um mal e não faz tais coisas e, por outro lado, quem assim não pensa, não se coibindo de fazer tais coisas. Então, as pessoas pertencentes ao primeiro grupo viveriam de acordo com padrões éticos e as do segundo não. Mas este modo de proceder identifica erradamente duas distinções: a primeira é a distinção entre viver de acordo com aquilo (que nós pensamos) que são os padrões éticos correctos e viver de acordo com aquilo (que nós pensamos) que são os padrões éticos errados; a segunda é a distinção entre viver de acordo com alguns padrões éticos e de acordo com nenhuns padrões éticos. Quem mente e engana, mas não pensa que o que faz é um mal, pode estar a viver de acordo com padrões éticos. Pode pensar, por um motivo qualquer, que mentir, enganar, roubar, etc., é um bem. Não vive de acordo com padrões éticos comuns, mas pode viver segundo outros padrões éticos. ;,

A primeira tentativa para distinguir o ético do não ético redundou num erro, mas podemos aprender com os nossos erros. Chegámos à conclusão de que temos de conceder que quem segue convicções éticas não convencionais vive, mesmo assim, de acordo com padrões éticos, *se pensar, por qualquer motivo, que o que faz é um bem*. A condição em itálico dá-nos uma pista para a resposta que procuramos. A noção de viver de acordo com padrões éticos está ligada à noção da defesa da forma como se vive, de dar uma razão para tal, de a justificar. Assim, uma pessoa pode fazer todo o tipo de coisas que consideramos um mal e, mesmo assim, continuar a viver de acordo com padrões éticos, se for capaz de defender e justificar o que faz. Podemos achar a justificação pouco adequada e continuar a pensar que as acções são um mal, mas a tentativa de justificação, bem sucedida ou não, é suficiente para trazer o comportamento dessa pessoa para o domínio do ético, em oposição ao não ético. Quando, por outro lado, uma pessoa não consegue encontrar uma justificação para aquilo que faz, podemos rejeitar a sua pretensão de que vive de acordo com padrões éticos, mesmo que aquilo que faz respeite princípios morais convencionais.

Podemos ir mais longe. Se aceitarmos que uma determinada pessoa vive de

acordo com padrões éticos, a justificação deve ser de determinado tipo. Uma justificação exclusivamente em termos de interesse pessoal, por exemplo, não serve. Quando Macbeth, contemplando o assassinio de Duncan, admite que apenas a "ambição desmedida" o leva a cometê-lo, está a admitir que a acção não pode justificar-se eticamente. "Para eu poder ser rei em seu lugar" não é uma tentativa frágil de justificação ética para o assassinio; não é o tipo de razão que conta como justificação ética. É necessário mostrar que as acções motivadas pelo interesse pessoal são compatíveis com princípios éticos de base mais ampla para serem defensáveis, porque a noção de ética traz consigo a ideia de algo mais vasto do que o individual. Se eu quiser defender o meu comportamento com fundamentos éticos, não posso assinalar apenas os benefícios que tal comportamento me traz a mim. Tenho de me preocupar com um grupo mais vasto. Desde a antiguidade que os filósofos e os moralistas têm expressado a ideia de que o comportamento ético é aceitável de ;, um ponto de vista que é, de alguma forma, universal. A "regra de ouro" atribuída a Moisés, que se encontra no livro do Levítico e foi subsequentemente repetida por Jesus, diz que devemos ir para além do nosso interesse pessoal e "amar o nosso semelhante como a nós mesmos" ou, por outras palavras, atribuir aos interesses alheios a mesma importância que damos aos nossos. A ideia de nos pormos no lugar dos outros está associada à outra formulação cristã do mandamento, segundo a qual devemos fazer aos outros aquilo que gostaríamos que eles nos fizessem. Os Estóicos defendiam que a ética decorre de uma lei natural universal. Kant desenvolveu esta ideia na sua famosa fórmula: "Age apenas segundo as máximas que possas ao mesmo tempo querer que se tornem leis universais." A teoria de Kant, por sua vez, foi modificada e desenvolvida por R. M. Hare, que vê a universalizabilidade como uma característica lógica dos juízos morais. Hutcheson, Hume e Adam Smith, filósofos ingleses do século XVIII, apelaram para um "espectador imparcial" imaginário como pedra-de-toque do juízo moral; a sua versão moderna é a teoria do observador ideal. Os utilitaristas, de Jeremy Bentham a J. J. Smart, consideram axiomático que, ao decidir sobre questões morais, "cada qual vale por um e ninguém por mais de um", enquanto John Rawls, um importante crítico contemporâneo do utilitarismo, incorpora essencialmente o mesmo axioma na sua própria teoria, deduzindo princípios éticos fundamentais de uma escolha imaginária, na qual aqueles que escolhem não sabem se serão beneficiados ou prejudicados pelos princípios que escolhem. Até mesmo filósofos do continente europeu, como o existencialista Jean-Paul Sartre e o especialista em teoria crítica Jürgen Habermas, que diferem em muitos aspectos dos seus colegas de expressão inglesa -- e também entre si --, concordam que, em certo sentido, a ética é universal.

Poderíamos argumentar interminavelmente sobre os méritos de cada uma destas caracterizações da ética; mas o que têm em comum é mais importante do que as suas diferenças. Todas concordam que não se pode justificar um princípio ético relativamente a qualquer grupo parcial ou local. A ética adopta um ponto de vista universal. Não quer isto dizer que um determinado juízo ético tenha de possuir aplicação universal. Como vimos, as circunstâncias alteram as causas. Significa, isso sim, que, quando fazemos juízos éticos, vamos para além de preferências e aversões. De um ponto de vista ético, é irrelevante facto de ser eu o beneficiário

de, digamos, uma distribuição mais equilibrada do rendimento e outra pessoa a prejudicada. A ética exige que nos abstraiamos do "eu" e do "tu" e que cheguemos à lei universal, ao juízo universalizável, ao ponto de vista do espectador imparcial ou do observador ideal, ou o que lhe quisermos chamar.

Será que podemos usar este aspecto universal da ética para dele deduzir uma teoria ética que nos oriente sobre o bem e o mal? Os filósofos, dos estóicos a Hare e a Rawls, tentaram-no; mas nenhuma tentativa obteve aceitação geral. O problema que, se descrevermos o aspecto universal da ética em termos simples e formais, um grande leque de teorias éticas, incluindo algumas totalmente irreconciliáveis, tornam-se compatíveis com esta noção de universalidade; se, por outro lado, elaborarmos a nossa descrição do aspecto universal da ética de tal modo que nos leve inevitavelmente a uma determinada teoria ética, seremos acusados de introduzir as nossas próprias convicções éticas na nossa definição de ética -- e essa definição pretendia ser suficientemente vasta e neutra para englobar todos os candidatos sérios ao estatuto de "teoria ética". Como tantos outros falharam na ultrapassagem deste obstáculo à dedução de uma teoria ética a partir do aspecto universal da ética, seria imprudente tentar fazê-lo numa breve introdução a uma obra com um objectivo bastante diferente. Apesar disso, proporei algo, mas um pouco menos ambicioso. Proponho que o aspecto universal da ética proporciona de facto uma razão convincente, embora não conclusiva, para adoptarmos, em termos gerais, uma posição utilitarista.

A minha razão para o propor é a que segue. Ao aceitar que os juízos éticos devem ser formulados de um ponto de vista universal, estou a aceitar que os meus próprios interesses, só porque são os meus interesses pessoais, não podem contar mais do que os interesses de qualquer outra pessoa. Assim, a minha preocupação natural em defender os meus interesses tem de se alargar, quando penso eticamente, aos interesses alheios. Ora imagine-se que estou a tentar decidir entre duas linhas de acção possíveis -- se como todos os frutos que eu próprio colhi ou se os reparto com outros, por exemplo. Imagine também que estou a decidir num vazio ético total, que nada sei de quaisquer considerações éticas -- estou como que num estádio de pensamento pré-ético. Como me decidiria? Uma coisa que continuaria a ser relevante seria a forma como os cursos de acção possíveis afectariam os meus interesses. Na realidade, se definirmos "interesses" de uma forma suficientemente lata, de modo a considerarmos que qualquer coisa que uma pessoa deseja constitui o seu interesse (desde que não seja incompatível com outro desejo ou desejos), parece que, neste estádio pré-ético, *só* os seus próprios interesses são relevantes para a decisão.

Suponhamos agora que começo a pensar eticamente, a ponto de reconhecer que os meus interesses, pelo simples facto de serem os meus interesses, já não podem contar mais do que os interesses alheios. Em lugar dos meus interesses, tenho agora de tomar em consideração os interesses de todas as pessoas que serão afectadas pela minha decisão. Isso exige que eu pondere todos esses interesses e adopte a acção que tenha maior probabilidade de maximizar os interesses dos afectados. Assim, pelo menos num determinado nível do meu raciocínio ético, tenho de escolher as acções que têm as melhores consequências para todos os afectados, depois de ponderar as alternativas. (Digo "num determinado nível do meu raciocínio ético" porque, como veremos mais tarde, há

razões utilitaristas para pensar que não devemos tentar calcular essas consequências no caso de todas as decisões éticas que tomamos na vida quotidiana, mas apenas em circunstâncias muito invulgares, ou talvez quando reflectimos na escolha de princípios gerais para nos guiarem no futuro. Por outras palavras, no exemplo específico que dei, à primeira vista poderíamos pensar que era óbvio que partilhar os frutos que apanhei tem melhores consequências para todos os afectados do que não os repartir. Este pode ser, no final, o melhor princípio geral que todos podemos adoptar; mas, antes de podermos ter bases para pensar que isto é verdade, temos de considerar também se o esforço de uma prática geral de :, partilhar os frutos colhidos beneficiará todos os afectados ao produzir uma distribuição mais equitativa ou se reduzirá a quantidade de alimentos recolhidos, porque alguns deixarão de recolher o que quer que seja se souberem que recebem o suficiente daquilo que os outros recolhem.)

A forma de pensar que esbocei é uma forma de utilitarismo. Difere do utilitarismo clássico no facto de "melhores consequências" ser entendido como aquilo que, ponderadas as alternativas, aprofunda os interesses dos afectados, e não meramente o que aumenta o prazer e reduz o sofrimento. (Porém, houve quem afirmasse que os utilitaristas clássicos como Bentham e John Stuart Mill usaram os termos "prazer" e "sofrimento" num sentido lato que incluía a obtenção daquilo que uma pessoa deseja na categoria de "prazer" e o contrário na de "sofrimento". Se esta interpretação estiver correcta, a diferença entre o utilitarismo clássico e o utilitarismo baseado em interesses desaparece.)

O que mostra tudo isto? Não mostra que o utilitarismo possa deduzir do aspecto universal da ética. Há outros ideais éticos -- como os direitos individuais, a santidade da vida, a justiça, a pureza, etc. -- que, sendo universais no sentido exigido, são incompatíveis com o utilitarismo, pelo menos em algumas versões. Mostra, isso sim, que chegamos rapidamente a uma posição inicialmente utilitarista a partir do momento em que aplicamos o aspecto universal da ética à tomada de decisões simples, pré-éticas. Este facto, segundo creio, coloca o ónus da prova naqueles que pretendem ir além do utilitarismo. A posição utilitarista é minimalista, uma primeira base à qual chegamos quando universalizamos a tomada de decisões baseada no interesse pessoal. Não nos podemos recusar a dar este passo se quisermos pensar eticamente. Se nos persuadirmos de que devemos ir além do utilitarismo, aceitando regras ou ideais morais não utilitaristas, precisamos de ter boas razões para dar esse passo. Enquanto não surgirem essas boas razões, temos alguns fundamentos para permanecer utilitaristas.

Este argumento provisório em favor do utilitarismo corresponde ao modo como irei abordar as questões práticas neste livro. Estou inclinado a adoptar uma posição utilitarista e, até :, certo ponto, este livro pode ser encarado como uma tentativa para mostrar como um utilitarista consistente abordaria diversos problemas controversos. Mas não partirei do princípio de que o utilitarismo é a única posição ética digna de consideração. Tentarei mostrar os méritos de outros pontos de vista (como as teorias dos direitos, da justiça, da santidade da vida, etc.) no que respeita aos problemas abordados. Deste modo, o leitor poderá chegar às suas próprias conclusões acerca dos méritos relativos das abordagens utilitarista e não utilitarista e sobre toda a questão de saber que papel a razão e a argumentação desempenham na ética.

A igualdade e as suas implicações

As bases da igualdade

Este século assistiu a transformações profundas nas atitudes morais. Uma grande parte dessas mudanças ainda é controversa. O aborto, proibido praticamente em todo o mundo há 30 anos, é hoje legal em muitos países (embora ainda conte com a oposição de sectores substanciais e respeitadas da sociedade). O mesmo acontece no que respeita à mudança de atitude para com o sexo extramatrimonial, a homossexualidade, a pornografia, a eutanásia ou o suicídio. Embora as alterações tenham sido grandes, não se chegou a um novo consenso. As questões continuam a ser controversas e podemos defender qualquer das partes sem pôr em risco o nosso estatuto intelectual ou social.

No caso da igualdade parece que as coisas são diferentes. A alteração de atitude em relação à desigualdade -- em especial a desigualdade racial -- foi não menos súbita e profunda que as mudanças de atitude em relação ao sexo, mas foi mais completa. Os pressupostos racistas partilhados pela maioria dos Europeus na viragem do século são hoje totalmente inaceitáveis, pelo menos na vida pública. Um poeta não podia hoje escrever sobre :, "raças inferiores à margem da lei" e manter -- na realidade, aumentar -- a sua reputação, como fez Rudyard Kipling em 1897. Não quer isto dizer que os racistas tenham desaparecido, mas apenas que têm de disfarçar o seu racismo se quiserem que a sua política e as suas ideias tenham alguma hipótese de aceitação geral. A própria África do Sul abandonou o *apartheid*. O princípio de que todos os seres humanos são iguais faz parte da ortodoxia política e ética dominante. Mas o que significa ao certo tal princípio e por que motivo o aceitamos?

Quando passamos do acordo actual quanto à condenação de formas ostensivas de discriminação racial ou quando questionamos os fundamentos do princípio de que todos os seres humanos são iguais e procuramos aplicar esse princípio a casos particulares, o consenso começa a desaparecer. Um sinal deste fenómeno foi o furor que se registou nos anos 70, na

sequência das afirmações de Arthur Jensen, professor de Psicologia da Educação na Universidade da Califórnia, Berkeley, e H. J. Eysenck, professor de Psicologia na Universidade de Londres, acerca das variações de inteligência entre diferentes raças baseadas na genética. Muitos dos adversários mais inflexíveis de Jensen e de Eysenck partem do princípio de que essas afirmações, a revelarem-se verdadeiras, justificariam a discriminação racial. Terão razão? Podem colocar-se questões semelhantes a propósito da investigação das diferenças entre homens e mulheres.

Uma outra questão que nos leva a pensar no princípio da igualdade é a "acção afirmativa". Alguns filósofos e advogados defendem que o princípio da igualdade exige que os membros das minorias desfavorecidas sejam privilegiados na atribuição de empregos ou lugares nas universidades. Outros defendem que o mesmo princípio da igualdade rejeita qualquer discriminação racial, seja ela a

favor ou contra os membros mais desfavorecidos da sociedade.

Só podemos encontrar respostas para estas questões se soubermos com clareza o que pretendemos dizer e pudermos justificar a nossa afirmação de que todos os seres humanos são iguais -- e daqui a necessidade de indagar os fundamentos éticos do princípio da igualdade. :,

Quando dizemos que todos os seres humanos são iguais, independentemente de raça ou sexo, o que estamos exactamente a proclamar? Os racistas, os sexistas e outros adversários da igualdade não têm deixado de assinalar que, qualquer que seja o critério que escolhamos, não é pura e simplesmente verdade que todos os seres humanos sejam iguais. Uns são altos, outros baixos; uns são bons em matemática, outros maus; uns conseguem correr 100 metros em 10 segundos, outros gastam 15 ou 20; alguns são incapazes de fazer mal a outro ser intencionalmente, outros matariam um estranho por 20 contos caso se conseguissem safar impunemente; alguns têm vidas emotivas que raiam os limites do êxtase ou as profundezas do desespero, enquanto outros vivem em sossego, indiferentes ao que se passa ao seu redor. E poderíamos continuar nesta toada. É um facto incontroverso que os seres humanos diferem entre si e que as diferenças se verificam em tantas características que a procura de uma base factual sobre a qual possa assentar o princípio da igualdade parece condenada ao fracasso.

John Rawls defendeu, na sua influente obra *_Uma Teoria da Justiça*, que a igualdade se pode fundamentar nas características naturais dos seres humanos, desde que escolhamos aquilo a que chama uma "propriedade de base geral". Suponhamos que desenhamos um círculo numa folha de papel. Todos os pontos contidos nesse círculo -- é essa a "base geral" -- têm a propriedade de estar contidos nesse círculo e têm essa propriedade por igual. Alguns pontos podem estar mais perto do centro e outros mais próximos da periferia, mas todos eles são igualmente pontos no interior do círculo. Analogamente, Rawls defende que a "personalidade moral" é uma propriedade que todos os seres humanos possuem - e possuem-na por igual. Por "personalidade moral" Rawls não quer dizer "personalidade moralmente boa"; ele usa o termo "moral" em oposição a "amoral". Uma pessoa moral, segundo Rawls, tem sentido de justiça. Em termos gerais, poder-se-ia dizer que uma pessoa moral é aquela a quem se podem fazer apelos morais com alguma perspectiva de esse apelo ser atendido.

Rawls sustenta que a personalidade moral é a base da igualdade humana, uma perspectiva que decorre da sua abordagem :, contratualista" da justiça. A tradição contratualista encara ética como uma espécie de acordo mutuamente benéfico --, por assim dizer, uma espécie de "se não me agredires, não te agrido". Daí que apenas estejam na esfera da ética aqueles que são capazes de perceber que não estão a ser agredidos e de refrear a sua agressividade em consequência disso.

A utilização da personalidade moral como base da igualdade não está isenta de problemas. Uma das objecções é a de que ter uma personalidade moral é uma questão de grau. Algumas pessoas são altamente sensíveis a questões de justiça e de ética em geral; outras, por diversas razões, têm apenas uma consciência limitada desses princípios. A idéia de que ser urna pessoa moral representa o mínimo necessário para alguém se situar no âmbito do princípio de igualdade deixa ainda em aberto a questão de saber onde se deve traçar precisamente essa linha mínima. Se a personalidade moral é assim tão importante, tão-pouco é

intuitivamente óbvio o motivo por que não deveríamos ter graus de estatuto moral, com direitos e deveres correspondentes ao grau de refinamento do nosso sentido de justiça.

Ainda mais séria é a objecção de que não é verdade que todos os seres humanos sejam pessoas morais, mesmo no sentido mais ;, ínfimo. Os bebés e as crianças de tenra idade, a par de certos indivíduos com deficiências mentais, carecem do necessário sentido de justiça. Deveremos então dizer que todos os seres humanos são iguais, excepto os muito jovens ou os intelectualmente incapacitados? Não é certamente isso o que se entende, em geral, por "princípio da igualdade". Se este princípio revisto implica que podemos ignorar os interesses dos mais novos ou dos intelectualmente deficientes de uma forma que seria um mal se fossem mais velhos ou mais inteligentes, precisaremos de argumentos muito mais fortes para aceitá-lo. (Rawls resolve o caso dos bebés e das crianças por meio da inclusão de pessoas morais *potenciais*, a par das pessoas morais reais, no âmbito do princípio da igualdade. Mas isto não passa de um artifício, confessadamente destinado a ajustar a sua teoria às nossas instituições morais comuns, e não algo que se possa defender com argumentos independentes. Além disso, embora Rawls admita que aqueles ;, que têm deficiências intelectuais irrecuperáveis "possam apresentar uma dificuldade", não propõe soluções para resolver essa dificuldade.)

Logo, a posse de "personalidade moral" não proporciona um fundamento satisfatório para o princípio de que todos os seres humanos são iguais. Duvido que alguma característica natural, quer se trate de uma "propriedade de âmbito" quer não, possa cumprir esta função, porque não creio que haja uma propriedade moralmente significativa que todos os seres humanos possuam por igual.

Há uma outra linha possível de defesa da crença de que há uma base factual para o princípio da igualdade que proíba o racismo e o sexismo. Podemos admitir que os seres humanos diferem como indivíduos, mas que, apesar disso, não existem diferenças moralmente significativas entre as raças ou os sexos. Saber que alguém é de origem africana ou europeia, do sexo masculino ou feminino, não nos permite tirar conclusões sobre a sua inteligência, sentido de justiça, profundidade de sentimentos ou qualquer outra coisa que nos pudesse dar azo a tratá-la como menos do que igual. A pretensão racista de que os povos de ascendência europeia são superiores aos das restantes raças nestas capacidades é, neste sentido, falsa. As diferenças entre indivíduos não são delimitadas pelas fronteiras raciais. O mesmo acontece no caso do estereótipo sexista que encara as mulheres como emocionalmente mais profundas e solícitas, mas também menos racionais, menos agressivas e menos empreendedoras que os homens. É evidente que isso não se pode dizer das mulheres no seu todo. Algumas mulheres são emocionalmente mais superficiais, menos solícitas e mais racionais, mais agressivas e mais empreendedoras que alguns homens.

O facto de os seres humanos diferirem como indivíduos, e não como raças ou sexos, é importante e retomaremos a questão quando abordarmos as afirmações de Jensen, Eysenck e outros; no entanto, não proporciona nem um princípio satisfatório nem uma defesa adequada contra um adversário da igualdade que seja mais sofisticado do que o racista ou o sexista primários. Suponhamos que alguém defendia que as pessoas deveriam ser submetidas a testes de inteligência

e classificadas em categorias ;, com estatuto superior ou inferior com base nesses resultados. Os que ficassem acima dos 125 pontos seriam talvez a classe detentora de escravos; os que ficassem entre 100 e 125 seriam cidadãos livres, mas não teriam o direito de possuir escravos; enquanto os que se classificassem abaixo dos 100 pontos seriam escravos daqueles que ultrapassassem os 125 pontos. Uma sociedade hierarquizada deste tipo é tão abominável como qualquer outra baseada na raça ou no sexo. Mas, se fundamentarmos a nossa defesa da igualdade na alegação factual de que as diferenças entre os indivíduos atravessam as fronteiras raciais e sexuais, não temos razões para nos opormos a este tipo de desigualdade, pois esta sociedade hierarquizada basear-se-ia em diferenças reais entre as pessoas.

Só podemos rejeitar esta "hierarquia da inteligência" e esquemas fantasistas semelhantes se tivermos presente que a reivindicação de igualdade não assenta na posse de inteligência, personalidade moral, racionalidade ou atributos semelhantes. Não há qualquer razão logicamente imperiosa para pressupor que uma diferença de capacidade entre duas pessoas justifica quaisquer diferenças na consideração que damos aos seus interesses. A igualdade é um princípio ético fundamental, e não um enunciado de factos. Compreendê-lo-emos melhor se retomarmos a nossa abordagem anterior do aspecto universal do juízo ético.

Vimos no capítulo anterior que, quando fazemos um juízo ético, temos de ir além de um ponto de vista pessoal ou sectorial e ter em consideração os interesses de todos os afectados. Isto significa que ponderamos interesses, considerados simplesmente como interesses e não os nossos interesses, os interesses dos Australianos ou dos Europeus. Isto proporciona-nos um princípio fundamental de igualdade: o princípio da igualdade na consideração de interesses.

A essência do princípio da igualdade na consideração de interesses exige que se atribua o mesmo peso, nas nossas deliberações morais, aos interesses semelhantes de todos os afectados pelas nossas acções. Significa isto que, se só X e Y forem afectados por uma possível acção e se X se arriscar a perder mais do que Y se habilita a ganhar, o melhor será não praticar essa acção. Não podemos dizer, se aceitarmos o princípio da ;, igualdade na consideração de interesses, que é melhor realizar essa acção, apesar dos factos descritos, porque estamos mais preocupados com Y do que com X. O que o princípio implica de facto é o seguinte: um interesse é um interesse, independentemente de quem é esse interesse.

Podemos tornar esta questão mais concreta tomando um interesse mais específico -- digamos, o interesse que temos no alívio da dor. Nesse caso, o princípio diz que a razão moral fundamental para o alívio da dor é simplesmente o carácter indesejável da dor enquanto tal, e não o carácter indesejável da dor de X que pode ser diferente do carácter indesejável da dor de Y. É claro que a dor de X pode ser mais indesejável que a dor de Y, por ser mais intensa, e, nesse caso, o princípio da igualdade na consideração atribuiria maior peso ao alívio da dor de X. Mais uma vez, mesmo quando as dores são iguais, outros factores podem ser relevantes, sobretudo se forem afectadas outras pessoas. Se tiver havido um terramoto, podemos dar prioridade ao alívio da dor de um médico, de modo que ele possa tratar outras vítimas. Mas a dor do médico em si conta apenas uma vez e não tem um peso suplementar. O princípio da igualdade na consideração de interesses actua como uma balança, pesando os interesses imparcialmente.

Balanças fidedignas favorecem o lado cujo interesse é maior ou cujos diversos interesses se combinam para exceder em peso um pequeno número de interesses semelhantes; mas ignoram totalmente a quem pertencem os interesses que ponderam.

Deste ponto de vista, a raça é irrelevante para a consideração dos interesses, porque o que conta são os interesses em si. Conceder menor importância a uma quantidade específica de dor por essa dor ser sentida por um membro de uma determinada raça seria fazer uma distinção arbitrária. Por que motivo escolher a raça? Por que não escolher o facto de uma pessoa ter nascido em ano bissexto ou não? Ou o de ter mais de uma vogal no seu nome? Todas estas características são igualmente irrelevantes para o carácter indesejável da dor de um ponto de vista universal. Daí que o princípio da igualdade na consideração de interesses mostre claramente por que motivo as formas mais exacerbadas de racismo, como o nazismo, estão erradas -- porque :, os nazis se preocupavam apenas com o bem-estar da "raça ariana" e ignoravam o sofrimento dos Judeus, dos Ciganos ou dos Eslavos.

Considera-se por vezes ser a igualdade na consideração de interesses um princípio puramente formal, desprovido de substância e demasiado débil para excluir toda a prática não igualitária. No entanto, já vimos que reprovava o racismo e o sexismo, pelo menos nas suas formas mais extremas. Se observarmos o impacto do princípio na sociedade hierárquica imaginária baseada nos testes de inteligência, podemos verificar que é suficientemente forte para proporcionar também uma base para a rejeição desta forma mais sofisticada de desigualdade.

O princípio da igualdade na consideração de interesses proíbe que a nossa prontidão para considerar os interesses dos outros dependa das suas capacidades ou de outras características, com excepção da característica de possuírem interesses. É certo que só podemos saber até onde a igualdade na consideração de interesses nos leva quando soubermos quais são os interesses das outras pessoas, e esses podem variar consoante as suas capacidades ou outras características. A consideração dos interesses das crianças sobredotadas para a matemática poderia levar-nos a ensinar-lhes matemática avançada desde muito cedo, o que para crianças diferentes poderia ser totalmente descabido ou positivamente nocivo. Mas o elemento fundamental -- a consideração dos interesses das pessoas, quaisquer que sejam -- tem de aplicar-se a todas as pessoas, independentemente da raça, sexo ou desempenho num teste de inteligência. Escravizar aqueles que registassem um quociente de inteligência abaixo de determinado valor não seria compatível com a consideração igualitária, a não ser que tivéssemos crenças extraordinárias e implausíveis sobre a natureza humana. A inteligência nada tem a ver com muitos interesses importantes que os seres humanos possuem, como o interesse de evitar a dor, de desenvolver as suas próprias capacidades, de satisfazer necessidades básicas de alimentação e abrigo, de desfrutar relações de amizade e de amor com outras pessoas e de ter a liberdade de procurar realizar os seus próprios projectos sem a desnecessária interferência alheia. A escravatura impede os escravos de satisfazerem : esses interesses como gostariam; e os benefícios que confere aos donos de escravos não são de importância compatível ao prejuízo que causam aos mesmos.

Logo, o princípio da igualdade na consideração de interesses é suficientemente

forte para excluir uma sociedade escravagistas baseada na inteligência, assim como formas mais simplistas de racismo e de sexismo. Também exclui a discriminação baseada na deficiência, quer física quer intelectual, desde que a deficiência não seja relevante para os interesses em causa (como, por exemplo, uma deficiência intelectual profunda o poderia ser se considerarmos os interesses da pessoa no caso da votação numa eleição). O princípio da igualdade na consideração de interesses pode, portanto, constituir uma forma defensável do princípio de que todos os seres humanos são iguais, uma forma a que podemos recorrer para discutir casos mais controversos respeitantes à igualdade. Antes, porém, de abordarmos esses temas será útil aprofundar um pouco a natureza do princípio.

A igualdade na consideração de interesses é um princípio mínimo de igualdade no sentido em que não dita um tratamento igual. Tomemos um exemplo relativamente simples de interesse: o interesse no alívio da dor. Imaginemos que, após um terramoto, se me deparam duas vítimas, uma com uma perna esmagada, em agonia, e outra com um ferimento numa anca, com dores ligeiras. Só me restam duas doses de morfina. Um tratamento igual ditaria que eu desse a cada pessoa ferida uma dose, mas uma dose pouco faria para aliviar a dor da pessoa com a perna esmagada. Ficaria ainda com muito mais dores que a outra vítima; e, mesmo depois de lhe ter administrado a primeira dose, dar-lhe a segunda proporcionaria maior alívio que aplicar essa dose à pessoa com dores ligeiras. Daí que a igualdade na consideração de interesses nesta situação levasse àquilo que algumas pessoas podem considerar um resultado desigual: duas doses de morfina para uma pessoa e nenhuma para a outra.

Há uma implicação de desigualdade ainda mais controversa no princípio da igualdade na consideração de interesses. No caso mencionado, embora a igualdade na consideração de interesses leve a um tratamento desigual, esse tratamento desigual ;, representa uma tentativa de obter um resultado mais igualitário. Administrando a dose dupla à pessoa mais ferida, produzimos uma situação na qual há menor diferença no grau de sofrimento das duas vítimas do que haveria se dêssemos uma dose a cada uma delas. Em vez de ficarmos com uma pessoa com dores consideráveis e outra sem dores, ficamos com duas pessoas com dores ligeiras. Este comportamento segue o princípio da diminuição da utilidade marginal, um princípio bem conhecido dos economistas, que diz que uma determinada quantidade de algo é mais útil a uma pessoa que tenha pouco que a uma que possua muito. Se eu estiver numa situação em que me esforço para sobreviver com 200 gramas de arroz por dia e me fornecerem 50 gramas adicionais por dia, a minha posição melhora substancialmente; porém, se eu já dispuser de 1 quilo de arroz por dia, mais 50 gramas pouca diferença fazem. Quando se leva em linha de conta a utilidade marginal, o princípio da igualdade na consideração de interesses inclina-nos para uma distribuição igual do rendimento e, nessa medida, o igualitarista apoiará as suas conclusões. O que é provável perturbar o igualitarista no tocante ao princípio da igualdade na consideração de interesses é o facto de haver circunstâncias nas quais o princípio da diminuição da utilidade marginal não prevalece ou é anulado por factores que se lhe contrapõem. Para ilustrar este ponto podemos recorrer a uma variação do exemplo das vítimas do terramoto. Digamos que, de novo, há duas vítimas, uma mais ferida que outra,

mas desta vez, suponhamos que a vítima com os ferimentos mais graves, *_A*, perdeu uma perna e está em risco de perder um dedo do outro pé, ao passo que a vítima em estado menos grave, *_B*, tem uma perna ferida que ainda pode ser salva. Dispomos apenas de medicamentos para uma única pessoa. Se os usarmos na pessoa com ferimentos mais graves, apenas lhe podemos salvar um dedo, ao passo que se os usarmos na pessoa com ferimentos menos graves lhe podemos salvar uma perna. Por outras palavras, avaliamos a situação do seguinte modo: sem tratamento médico, *_A* perde uma perna e um dedo e *_B* apenas uma perna; se tratarmos *_A*, *_A* perde uma perna e *_B* também; se tratarmos *_B*, *_A* perde uma perna e um dedo e *_B* não perde nada.

Admitindo que é pior perder uma perna que um dedo (mesmo que esse dedo pertença à única perna restante), o princípio da diminuição da utilidade marginal não é suficiente para nos dar a resposta certa à pergunta. Os interesses, imparcialmente considerados, daqueles que são afectados pelos nossos actos serão melhor acautelados se usarmos os nossos recursos limitados na vítima com ferimentos menos graves, e não naquela com ferimentos mais graves. Portanto, é isso que o princípio da igualdade na consideração de interesses nos leva a fazer. Assim, a igualdade na consideração de interesses pode, em casos especiais, aumentar a diferença, em vez de a diminuir, entre duas pessoas com graus diferentes de bem-estar. É por esta razão que se trata de um princípio mínimo de igualdade, e não de um princípio perfeito e consumado. No entanto, seria difícil justificar uma forma mais consumada de igualitarismo, tanto em termos genéricos como na sua aplicação a casos especiais do tipo que acabámos de apresentar.

Sendo mínimo, o princípio da igualdade na consideração de interesses pode parecer demasiado exigente em alguns casos. Poderá alguém ter realmente a mesma consideração pelo bem-estar da sua família e pelo bem-estar de estranhos? Esta questão será tratada no capítulo 9, onde consideraremos a nossa obrigação de prestar assistência aos necessitados que vivem nas regiões mais pobres do mundo. Tentarei demonstrar então que não nos obriga a abandonar o princípio, embora o princípio nos possa forçar a abandonar algumas posições que sustentamos. Entretanto veremos como o princípio nos ajuda a esclarecer algumas das questões controversas levantadas pelas exigências de igualdade.

Igualdade e diversidade genética

Em 1969 Arthur Jensen publicou, na revista *_Harvard Educational Review*, um extenso artigo intitulado "How Much Can We Boost IQ and Scholastic Achievement?" Uma pequena secção do artigo aborda as causas prováveis do facto indiscutível de, em média, os afro-americanos não conseguirem resultados tão elevados como os restantes americanos nos testes canónicos de quociente de inteligência. Jensen resumiu as conclusões dessa secção do seguinte modo:

Não temos mais do que diversas linhas de indícios, nenhuma das quais é isoladamente conclusiva, mas que, no seu conjunto, fazem não ser de rejeitar a hipótese de os factores genéticos terem grande importância na diferença média de inteligência entre Brancos e Negros. A predominância dos indícios é, na minha opinião, menos consistente com uma hipótese estritamente ambiental do que com

uma hipótese genética, que, é claro, não exclui a influência do ambiente ou da sua interação com factores genéticos.

Esta passagem, cheia de reservas, surge no meio de um e tudo minucioso de uma questão científica complexa publicado numa revista académica. Não surpreenderia se tivesse passado despercebida a toda a gente, excepto aos cientistas que trabalham na área da psicologia ou da genética. No entanto, foi largamente citada na imprensa popular, numa tentativa de defender o racismo em bases científicas. Jensen foi acusado de difundir propaganda racista e comparado a Hitler. As suas conferências foram boicotadas e os alunos exigiram a sua expulsão da universidade. H. J. Eysenck, um professor britânico de Psicologia que apoiou as teorias de Jensen, recebeu um tratamento semelhante na Grã-Bretanha, na Austrália e nos Estados Unidos. É interessante notar que o argumento de Eysenck não afirma que são as pessoas de origem europeia que registam a inteligência média mais elevada entre os Americanos; em seu lugar, assinalou alguns indícios de que são os americanos de ascendência japonesa e chinesa que registam melhores resultados nos testes de raciocínio abstracto (apesar de serem oriundos de estratos com um nível socioeconómico mais baixo) do que os americanos de ascendência europeia.

A contestação às explicações genéticas da alegada diferença de inteligência entre raças é apenas uma manifestação de uma oposição mais geral às explicações genéticas em outras áreas sociais sensíveis. Tem um paralelo próximo, por exemplo, com a hostilidade feminista inicial à ideia de que existem factores biológicos por detrás do domínio masculino. (A segunda vaga do movimento feminista parece mais propensa a aceitar a ideia de que as diferenças biológicas entre os sexos têm influência, por exemplo, no comportamento masculino mais agressivo e no comportamento feminino mais afectuoso.) A oposição às explicações genéticas tem também ligações óbvias com a intensidade dos sentimentos suscitados pelas abordagens sociobiológicas ao estudo do comportamento humano. Neste caso, a preocupação em questão é a de que, se o comportamento social humano for encarado como decorrente do de outros mamíferos sociais, seremos levados a pensar que fenómenos como a hierarquia, o domínio masculino e a desigualdade fazem parte da evolução da natureza e são imutáveis. Mais recentemente, o início de um projecto científico internacional destinado a traçar o mapa do genoma humano -- ou seja, a fornecer uma descrição científica minuciosa do código genético típico do ser humano -- provocou protestos devido à apreensão sobre aquilo que um tal mapa possa revelar quanto às diferenças genéticas entre seres humanos e o uso que se possa dar a essa informação.

Não me compete tentar avaliar os méritos científicos das explicações biológicas do comportamento humano em geral ou das diferenças raciais ou sexuais em particular. A minha preocupação centra-se nas implicações dessas teorias no que respeita ao ideal da igualdade. Para tanto não precisamos de estabelecer se essas teorias estão certas ou erradas. Basta-nos pôr a seguinte questão: suponhamos que se revela ter um determinado grupo étnico um Q_I médio superior ao de outro grupo e dever-se parte dessa diferença a factores genéticos. Significaria isso ser o racismo defensável e termos de rejeitar o princípio da

igualdade? Podemos fazer uma pergunta semelhante a propósito do impacto das diferenças biológicas entre os sexos. Em nenhum dos casos a pergunta pressupõe que as teorias são sólidas. Seria lamentável que o nosso cepticismo acerca destas questões nos levasse a negligenciá-las e mais tarde surgissem provas inesperadas a confirmar essas teorias, tendo como resultado um público confuso e pouco preparado poder pensar terem essas teorias implicações para o ideal da igualdade, quando as não têm.

Começarei por considerar as implicações da perspectiva de haver uma diferença no quociente de inteligência médio entre dois grupos étnicos diferentes e de os factores genéticos serem responsáveis, pelo menos em parte, por essa diferença. Considerarei em seguida o impacto de alegadas diferenças de temperamento e de capacidades entre os sexos.

Diferenças raciais e igualdade racial

Suponhamos, apenas com o fim de explorarmos as suas conseqüências, que se acumulam provas em apoio da hipótese de que existem diferenças de inteligência entre os diferentes grupos étnicos humanos. (Não devemos pressupor que isso significa que os Europeus surjam à cabeça. Como já vimos, há alguns indícios em contrário.) Que significado teria isso para nossas perspectivas acerca da igualdade racial?

Em primeiro lugar, uma palavra de precaução. Quando as pessoas falam de diferenças de inteligência entre grupos étnicos referem-se usualmente a diferenças nos resultados de testes de Q_I. Ora "Q_I" é a sigla de "quociente de inteligência"; mas isso não quer dizer que um teste de Q_I meça realmente aquilo a que chamamos "inteligência" nos contextos comuns. É óbvio que existe alguma correlação entre os dois: se uma criança em idade escolar, considerada muito inteligente pelos seus professores não registasse geralmente resultados melhores nos testes de Q_I que as crianças consideradas abaixo da inteligência normal, os testes teriam de ser alterados --como aconteceu de facto no passado. Mas isso não mostra o grau de correlação entre eles e, como o nosso conceito vulgar de inteligência é vago, não há forma de o fazer. Alguns psicólogos tentaram ultrapassar esta dificuldade definindo simplesmente inteligência como "aquilo que os testes de inteligência medem", mas com isto não fizeram mais do que introduzir um novo conceito de "inteligência", que é mais fácil de medir que a nossa noção vulgar, mas que pode ter um significado muito diferente. Como "inteligência" é um palavra de uso corrente no quotidiano, usar a mesma palavra num sentido diferente é um caminho seguro para a confusão. Por esse motivo, falaremos apenas de diferenças de Q_I em vez de, de diferenças de inteligência, pois os dados de que dispomos não podem sustentar mais do que isso.

A distinção entre inteligência e resultados dos testes de Q_I levou algumas pessoas a concluir que o Q_I não tem qualquer importância; trata-se do extremo oposto, mas igualmente errado, da perspectiva que defende que o Q_I é idêntico à inteligência. O Q_I é importante na nossa sociedade. O Q_I de uma pessoa é um factor que mede as perspectivas de cada um de melhorar o seu estatuto profissional, o seu rendimento ou a sua classe social. Se existem factores genéticos nas diferenças raciais de Q_I, haverá factores genéticos nas

diferenças de estatuto profissional, rendimento e classe social. Logo, se estamos interessados na igualdade não podemos ignorar o Q_I .

Quando pessoas de diferentes origens raciais fazem testes de Q_I , tendem a registrar-se diferenças nos resultados médios que obtêm. A existência dessas diferenças não é posta seriamente em causa, mesmo por quem se opõe da forma mais vigorosa às perspectivas defendidas por Jensen e Eysenck. O que é motivo de acesa discussão é se as diferenças devem ser explicadas principalmente pela hereditariedade ou pelo ambiente. Por outras palavras, se reflectem diferenças inatas entre os diferentes grupos de seres humanos ou se se devem a diferentes situações sociais e educacionais nas quais esses grupos se encontram. Quase toda a gente aceita que os factores ambientais têm um papel a desempenhar na diferença de Q_I entre grupos; o debate é sobre a questão de saber se podem explicar todas ou quase todas as diferenças.

Suponhamos que a hipótese genética se revela correcta (pondo esta suposição, como já referi, não porque acredite que seja correcta, mas para explorar as suas implicações); quais seriam, então, as implicações das diferenças de Q_I devidas a factores genéticos entre as diferentes etnias? Penso que as implicações desta suposição são menos drásticas do que muitas vezes se pensa e não são reconfortantes para os racistas genuínos. Tenho três razões para defender esta perspectiva.

Em primeiro lugar, a hipótese genética não implica que devemos reduzir os nossos esforços para vencer outras causas de desigualdade entre as pessoas, como, por exemplo, na habitação e na escolaridade ao alcance dos mais desfavorecidos. Admito que, se a hipótese genética for correcta, esses esforços não produzirão uma situação na qual diferentes grupos raciais tenham Q_I iguais. Mas isso não é razão para aceitar uma situação em que as pessoas sejam impedidas pelo seu ambiente de fazer o melhor possível. Talvez devêssemos envidar esforços especiais no auxílio àqueles que partem de uma posição desvantajosa, de modo a atingirmos um resultado mais igualitário.

Em segundo lugar, o facto de o Q_I médio de um grupo racial ser alguns pontos mais elevado que outro não permite a ninguém dizer que todos os membros do grupo com Q_I mais elevado têm um Q_I superior ao de todos os membros do grupo Q_I menor -- isto é claramente uma falsidade relativamente a qualquer grupo racial --, nem que qualquer indivíduo determinado do grupo de Q_I mais elevado tem um Q_I superior ao de um determinado indivíduo do grupo de Q_I inferior -- isto seria, em muitos casos, uma falsidade. Acontece que estes quocientes são médias e nada dizem acerca de indivíduos. Haverá sempre uma sobreposição substancial do Q_I entre dois grupos. Portanto, qualquer que seja a causa da diferença entre o Q_I médio, não proporciona qualquer justificação para a segregação racial no ensino ou em qualquer outro campo. Continua a ser verdade que os membros de grupos raciais diferentes devem ser tratados como indivíduos independentemente da sua raça.

A terceira razão pela qual a hipótese genética não dá qualquer apoio ao racismo é a mais fundamental das três. Acontece pura e simplesmente, como já vimos, que o princípio da igualdade não se baseia em qualquer igualdade real partilhada por todas as pessoas. Defendi que a única base defensável para o princípio da igualdade é a igualdade na consideração de interesses e também avancei que os

interesses humanos mais importantes não são afectados por diferenças de inteligência (como, por exemplo, o interesse de evitar a dor, de desenvolver as suas próprias capacidades, de satisfazer as necessidades básicas de alimentação e abrigo, de desfrutar relações pessoais calorosas, de ser livre de levar por diante os seus próprios projectos sem interferências e muitos outros). Podemos ter ainda mais : , confiança de que tais interesses não serão afectados por diferenças de _Q_I. Thomas Jefferson, que esboçou a vibrante afirmação de igualdade com que abre a Declaração de Independência dos Estados Unidos, sabia-o. Em resposta a um autor que se esforçara por refutar a perspectiva então comum de que os Africanos eram desprovidos de inteligência escreveu:

Pode ter a certeza de que não há pessoa que deseje mais sinceramente que eu ver uma refutação total das dúvidas que eu próprio acalentei e exprimi quanto ao grau de compreensão que lhes foi atribuído pela natureza, nem ninguém deseja mais sinceramente descobrir que eles estão em pé de igualdade connosco [...] mas, qualquer que seja o seu grau de talento, não constitui medida dos seus direitos. Lá por Sir Isaac Newton ser superior aos outros em compreensão, não foi por isso senhor da propriedade ou pessoa de outros.

Jefferson tinha razão. O estatuto igual não depende da inteligência. Os racistas que defendem o contrário arriscam-se a ter de se ajoelhar perante o primeiro génio que encontrem.

Estas três razões bastam para demonstrar que as teses que defendem que um grupo racial não é tão bom como outro nos testes de _Q_I por motivos genéticos não proporcionam bases para negar o princípio moral de que todos os seres humanos são iguais. A terceira razão, porém, tem ramificações suplementares, que retomaremos após abordarmos as diferenças entre os sexos.

Diferenças sexuais e igualdade sexual

Os debates sobre as diferenças psicológicas entre homens e mulheres não se referem ao _Q_I em geral. Os testes genéricos de _Q_I não apresentam diferenças consistentes na média dos resultados obtidos por homens e mulheres. Mas os testes de _Q_I medem uma gama de diferentes capacidades; e, quando decompos os resultados de acordo com o tipo de capacidade medida, encontramos diferenças significativas entre os sexos. Há alguns indícios que sugerem que as mulheres possuem maior capacidade verbal que os homens. Isto implica terem mais : , capacidade para compreender peças complexas de escrita e serem mais criativas com as palavras. Os homens, por outro lado, parecem dispor de maior capacidade matemática e também obter melhores resultados nos testes que envolvem aquilo a que se chama capacidade "visual espacial". Um exemplo de uma tarefa que exige capacidade visual espacial é aquele em que se pede à pessoa que descubra uma forma (um quadrado, por exemplo) incorporada ou dissimulada num padrão mais complexo.

Faremos uma breve abordagem da importância destas diferenças relativamente menores das capacidades intelectuais. Os sexos também diferem marcadamente numa importante característica não intelectual: a agressividade. Os estudos

efectuados em crianças de diversas culturas diferentes puseram a nu aquilo de que os pais há muito suspeitavam: os rapazes têm maior tendência para brincadeiras violentas, para se atacarem e para ripostar quando atacados do que as raparigas. Os homens agridem mais do que as mulheres, uma tendência que se reflecte n facto de quase todos os crimes violentos serem cometidos por homens. Afirmou-se que a agressão está associada à competitividade e à pulsão para dominar os outros e subir ao topo de qualquer pirâmide hierárquica de que uma pessoa faça parte. Em contrapartida, as mulheres têm maior tendência para adoptar um papel que implique tomar conta dos outros.

Há importantes diferenças psicológicas que foram repetidamente observadas em muitos estudos relativos a homens e mulheres. Qual é a origem destas diferenças? Mais uma vez, as explicações rivais são o ambiente *versus* a biologia, a cultura *versus* a natureza. Embora esta questão da origem tenha importância em alguns contextos especiais, a primeira vaga de feministas concedeu-lhes um peso exagerado por pensarem que a libertação da mulher assentava na aceitação do lado ambiental da controvérsia. O que é verdade no caso da discriminação racial também se aplica aqui: pode demonstrar-se que a discriminação é um mal independentemente da origem das diferenças psicológicas conhecidas. Mas deitemos por instantes um olhar às explicações rivais.

Quem quer que tenha convivido com crianças sabe que elas aprendem das mais diversas maneiras que os sexos desempenham :, diferentes papéis. Os rapazes recebem camiões e metralhadoras como presentes de aniversário; as raparigas recebem bonecas ou estojos de escovas e pentes. Oferecem-se vestidos às raparigas e elogiam-se dizendo que estão muito bonitas; os rapazes são vestidos com calças de ganga e elogiados pela sua força e valentia. Os livros das crianças costumavam quase invariavelmente retratar os pais a ir para o trabalho, enquanto as mães limpavam a casa e faziam o jantar; alguns ainda o fazem, embora em muitos países as críticas feministas a este tipo de literatura tenham tido algum efeito.

O condicionamento social certamente que existe; mas explicará as diferenças entre os sexos? Quando muito, não passa de uma explicação incompleta. Precisamos de saber *que motivos* terá a nossa sociedade -- e não apenas a nossa, mas praticamente toda e qualquer sociedade humana -- para moldar as crianças desta maneira. Uma resposta popular é a de que nas primeiras sociedades, mais simples, cabiam aos sexos papéis diferentes porque as mulheres tinham de amamentar as crianças durante o longo período anterior ao desmame. Por esse motivo, as mulheres ficavam mais perto de casa, enquanto os homens saíam para caçar. Como a força física e a agressividade eram as formas supremas de poder nessas sociedades simples, os homens tornaram-se dominantes. Os papéis sexuais que hoje existem, de acordo com esta perspectiva, constituem uma herança dessas circunstâncias mais simples, um legado que se tornou obsoleto a partir do momento em que a tecnologia tornou possível a uma pessoa fraca utilizar uma grua para içar 50 toneladas ou disparar um míssil que mata milhões de pessoas. Tão-pouco as mulheres têm de ficar presas ao lar e às crianças da forma como acontecia antigamente, visto uma mulher poder hoje conciliar a maternidade com uma carreira profissional.

A perspectiva alternativa é a de que, embora o condicionamento social desempenhe um certo papel na determinação das diferenças psicológicas entre os sexos, os factores biológicos também actuam. Os dados em favor desta perspectiva são particularmente fortes no caso da agressividade. No livro *_The Psychology of Sex Differences*, Eleanor Emmons Maccoby e Carol Nagy Jacklin apresentam quatro razões para a sua convicção de que a maior agressividade dos homens se baseia numa componente biológica:

1. Os homens são mais agressivos que as mulheres em todas sociedades humanas onde essa diferença foi estudada.
2. Encontram-se diferenças análogas tanto em seres humanos como em símios e noutros mamíferos intimamente aparentados conosco.
3. Diferenças semelhantes encontram-se em crianças muito pequenas, numa idade em que não há provas da existência de qualquer condicionamento social nesse sentido (pelo contrário, Maccoby e Jacklin encontraram provas de que os rapazes são mais severamente punidos do que as raparigas por apresentarem comportamentos agressivos).
4. Provou-se que a agressividade varia de acordo com o teor de hormonas sexuais e que as mulheres se tornam mais agressivas quando lhes são administradas hormonas masculinas.

A prova da existência de uma base biológica para as diferenças de capacidade visual espacial é um pouco mais complicada, mas consiste largamente em estudos genéticos que sugerem ser esta capacidade influenciada por um gene recessivo ligado ao sexo. Em consequência disso, calcula-se que aproximadamente 50 % dos homens tenham uma vantagem genética em situações que exigem capacidade visual espacial, mas apenas 25 % das mulheres possuam esta vantagem.

Os dados a favor e contra um factor biológico na superior capacidade verbal das mulheres e na superior capacidade matemática dos homens são, de momento, demasiado fracos para poderem apontar para uma conclusão num sentido ou no outro.

Adoptando a estratégia que usámos antes, na abordagem da raça e do _Q_I, não prosseguirei na apresentação de dados a favor e contra estas explicações biológicas das diferenças entre homens e mulheres. Em vez disso, questionar-me-ei sobre as implicações que a hipótese biológica teria.

As diferenças entre os pontos fortes e fracos dos sexos não podem explicar mais do que uma proporção diminuta da diferença de posição de homens e mulheres na nossa sociedade. ., Poderia explicar, por exemplo, por que motivo existem mais homens que mulheres em determinadas profissões, como a arquitectura e a engenharia, profissões que exigem capacidade visual espacial; mas, mesmo nestas profissões, a dimensão da diferença de número não pode ser explicada pela teoria genética da capacidade visual espacial. Esta teoria sugere que metade das mulheres são geneticamente tão favorecidas nesta área como os homens, o que poderia explicar os resultados médios mais baixos das mulheres nos testes de capacidade visual espacial, mas não pode explicar o facto de, na maioria dos países, não haver apenas o dobro de homens que mulheres na arquitectura e

engenharia, mas, pelo menos, dez vezes mais. Além disso, se a capacidade visual espacial superior explica a predominância de homens na arquitectura, por que motivo não se regista uma vantagem feminina correspondente em profissões que exigem elevada capacidade verbal? É verdade que há mais mulheres no jornalismo que na arquitectura e provavelmente mais mulheres atingiram a celebridade como escritoras que em qualquer outro ramo de actividade; porém, as jornalistas e comentadoras de televisão continuam a ser em menor número que os homens fora de temas especificamente "femininos", como a culinária e a puericultura. Portanto, mesmo que aceitemos explicações biológicas para a determinação destas aptidões, podemos ainda argumentar que as mulheres não têm as mesmas oportunidades que os homens de aproveitar a fundo as suas capacidades.

E que dizer das diferenças de agressividade? A primeira reacção poderia ser a de que as feministas deveriam ficar encantadas com as provas a esse respeito -- que melhor forma poderia haver de demonstrar a superioridade das mulheres que provar a sua maior relutância em ferir os outros? Mas o facto de os crimes mais violentos serem cometidos por homens pode não passar de um dos aspectos da maior agressividade masculina. O outro lado da questão poderia ser a maior competitividade, ambição e pulsão para chegar ao poder por parte do sexo masculino. Isto teria implicações diferentes e menos agradáveis para as feministas. Há alguns anos, um sociólogo americano, Steve Goldberg, publicou um livro com um título :, provocador, *_The Inevitability of the Patriarch*, em torno da tese de que as bases biológicas responsáveis pela maior agressividade masculina tornará sempre impossível a consecução de uma sociedade na qual as mulheres tenham tanto poder político como os homens. Desta afirmação é fácil passar para a perspectiva de que as mulheres deveriam aceitar a sua posição inferior na sociedade e não lutar por competir com os homens nem educar as suas filhas para competir com os homens nestas áreas; em vez disso, as mulheres deveriam regressar à sua esfera tradicional, tomando conta do lar e das crianças. Este é precisamente o tipo de argumento que provocou a hostilidade de algumas feministas às explicações biológicas do predomínio masculino.

Como aconteceu no caso da raça e do _Q_I, as conclusões morais que alegadamente decorrem das teorias biológicas, não decorrem, de facto, dessas teorias. Aplicam-se argumentos semelhantes.

Em primeiro lugar, qualquer que seja a origem das diferenças psicológicas entre os sexos, o condicionamento social pode acentuar ou minorar essas diferenças. Como Maccoby e Jacklin salientam, a tendência biológica, por exemplo, para a superioridade masculina na visão espacial não passa de uma maior prontidão natural para aprender essas capacidades. Quando as mulheres são educadas para uma vida independente, a sua capacidade visual espacial é muito maior do que seria se ficassem em casa, dependentes dos homens. E isto é por certo verdade também no caso de outras diferenças. Daí que as feministas possam muito bem ter razões para atacar a forma como encorajamos os rapazes e as raparigas a desenvolver-se em sentidos distintos, mesmo quando esse estímulo não é em si responsável pela criação de diferenças psicológicas entre os sexos, reforçando apenas predisposições inatas.

Em segundo lugar, qualquer que seja a origem das diferenças psicológicas entre

os sexos, só existem quando se avaliam as médias e algumas mulheres são mais agressivas e têm melhor capacidade visual espacial que alguns homens. Já vimos que a própria hipótese genética oferecida na explicação da superioridade visual espacial sugere que um quarto de todas as mulheres possuirão maior capacidade visual espacial que metade de :, todos os homens. Portanto, com explicações biológicas ou sem elas, nunca estamos em posição de dizer: "És mulher e por isso nunca podes ser engenheira" ou "Como és mulher, não terás a força de vontade e a ambição necessárias para ter êxito em política". Nem podemos partir do princípio de que nenhum homem terá suficiente gentileza e calor humano para ficar em casa a tomar conta de crianças enquanto a mãe sai de casa para ir trabalhar. Temos de avaliar as pessoas como indivíduos e não podemos agrupá-las em "mulheres" e "homens" se quisermos conhecê-las de facto; e temos de manter a flexibilidade dos papéis desempenhados por homens e mulheres para que as pessoas possam fazer aquilo para que estão mais bem preparadas.

A terceira razão, como as restantes duas, é análoga às razões que dei para pensar que uma explicação das diferenças raciais de _Q_I não justifica o racismo. Os interesses humanos mais importantes não são afectados por diferenças de agressividade, tal como não o são por diferenças de inteligência. As pessoas menos agressivas têm os mesmos interesses que as pessoas agressivas em evitar a dor, desenvolver as suas capacidades, dispor de alimentação e habitação adequadas, desfrutar de boas relações pessoais, e assim sucessivamente. Não existe qualquer razão para recompensar as pessoas mais agressivas com salários mais elevados e com a possibilidade de satisfazerem melhor esses interesses.

Como a agressão, ao contrário da inteligência, não é normalmente encarada como uma característica desejável, é altamente improvável que o machista deseje negar que uma maior agressividade, em si, não proporciona qualquer justificação ética para a supremacia masculina. No entanto, pode propô-la como uma explicação, e não como justificação para o facto de os homens ocuparem a maioria dos lugares importantes em política, nas empresas, nas universidades e em outras áreas nas quais as pessoas de ambos os sexos competem pelo poder e pelo estatuto. Pode então prosseguir e sugerir que isso prova que a presente situação é meramente o resultado da competição entre homens e mulheres em condições de igualdade de oportunidades. Daí que não seja injusto, poderá acrescentar. Esta asserção levanta ramificações suplementares quanto às diferenças biológicas :, entre pessoas -- ramificações que, como disse na conclusão da abordagem do tema da raça e do _Q_I, necessitam de ser estudadas com maior profundidade.

Da igualdade de oportunidades à igualdade de consideração

Na maioria das sociedades ocidentais, grandes diferenças de rendimento e de estatuto social são comumente aceites como normais, desde que nasçam de situações de igualdade de oportunidades. A ideia é a de que não existe qualquer injustiça no facto de Jill ganhar 600 contos e Jack não passar dos 70, desde que Jack tenha tido a sua oportunidade de estar no lugar que Jill ocupa hoje. Suponhamos que a diferença de rendimento se deve ao facto de Jill ser médica enquanto Jack é trabalhador rural. Isto seria aceitável se Jack tivesse tido a

mesma oportunidade que Jill de se tornar médico e isso implica que Jack não tenha sido afastado da Faculdade de Medicina devido à sua raça, religião ou qualquer deficiência irrelevante para a sua capacidade de se tornar médico ou algo semelhante -- com efeito, se os resultados escolares de Jack tivessem sido tão bons como os de Jill, ele teria também podido estudar Medicina, tornar-se médico e ganhar 600 contos por mês. A vida, nesta perspectiva, é uma espécie de corrida na qual é justo que os vencedores recebam os prémios, desde que todos tenham tido condições iguais à partida. As condições iguais à partida representam igualdade de oportunidades e isto, segundo algumas pessoas, representa o limite até onde a igualdade pode ir.

Dizer que Jack e Jill tiveram as mesmas oportunidades de se tornar médicos, porque Jack teria entrado para a Faculdade de Medicina se as suas notas tivessem sido tão boas como as de Jill, é adoptar uma visão superficial da igualdade de oportunidades que não resiste a um escrutínio mais cuidadoso. Precisamos de perguntar por que motivo as notas de Jack não foram tão boas como as de Jill. Talvez a sua formação até essa altura tenha sido inferior, etc. Se assim foi, não estava afinal a competir em igualdade :, de circunstâncias com Jill. A igualdade de oportunidades genuína exige que se garanta que a escola confere as mesmas vantagens a toda a gente.

Equiparar o nível das escolas seria bastante difícil, mas é a mais fácil das tarefas que aguardam quem proponha a perfeita igualdade de oportunidades. Mesmo que as escolas fossem as mesmas, algumas crianças seriam favorecidas pelo lar de onde provêm. Uma salinha de estudo sossegada, muitos livros e pais que estimulam os seus filhos a serem bons alunos poderia explicar por que motivo Jill teve êxito e Jack não, forçado a partilhar o seu quarto com dois irmãos mais novos e sujeito às queixas constantes do seu pai, a acusá-lo de perder tempo com os livros em vez de ir trabalhar para ganhar a vida. Como se confere igualdade a um lar? Ou aos pais? Isso é impossível, a menos que estejamos dispostos a abandonar o esquema familiar tradicional e a educar os nossos filhos em creches comunitárias.

Tudo isto poderia ser suficiente para provar que as oportunidades iguais não servem como ideal de igualdade, mas a objecção mais importante -- que faz a ponte com a nossa abordagem prévia da questão da igualdade -- ainda está para vir. Mesmo que educássemos os nossos filhos em comunidade, como num *kibbutz* israelita, estes herdariam diferentes aptidões e traços de carácter, incluindo diferentes níveis de agressividade e de _Q_I. Eliminar as diferenças no ambiente das crianças

não teria efeitos nos diferentes legados genéticos de cada uma. É certo que poderia reduzir a disparidade entre, digamos, resultados obtidos nos testes de _Q_I, uma vez que é provável que actualmente as diferenças sociais acentuem as diferenças genéticas; mas estas não seriam anuladas e na maioria das estimativas constituem uma componente importante das diferenças existentes de _Q_I. (Convém ter presente que falamos agora de *indivíduos*.

Não sabemos se a raça afecta o _Q_I, mas há poucas dúvidas de que as diferenças de _Q_I entre indivíduos da mesma raça sejam, em parte, geneticamente determinadas.)

Logo, a igualdade de oportunidades não é um ideal atraente. Recompensa os

indivíduos com sorte, que herdam as capacidades que lhes permitem seguir carreiras interessantes e, portanto, lucrativas. Penaliza os menos afortunados, cujos genes lhes dificultam a conquista de um êxito semelhante.

Podemos agora inserir a nossa abordagem anterior das diferenças de raça e de sexo num contexto mais vasto. Quaisquer que sejam os factos acerca da base social ou genética das diferenças raciais de IQ , a eliminação das desvantagens sociais não seria suficiente para se obter uma distribuição de rendimento equitativa nem justa. Não seria equitativa porque aqueles que herdam as capacidades associadas a um IQ elevado continuarão a ganhar mais do que aqueles que não as herdam. E não seria justa porque a distribuição de acordo com as capacidades que uma pessoa herda se baseia numa forma arbitrária de selecção que nada tem a ver com aquilo que as pessoas merecem ou de que necessitam. O mesmo se aplica à capacidade visual espacial e à agressividade, se estas características conduziram a um estatuto ou a rendimentos mais elevados. Se, como defendi, a base da igualdade é a igualdade na consideração de interesses e se os interesses humanos mais importantes pouco ou nada têm a ver com esses factores, há algo de questionável numa sociedade onde o rendimento e o estatuto social dependem num grau significativo precisamente desses factores.

Quando se pagam elevados salários às pessoas que programam computadores e baixos salários às que fazem a limpeza de escritórios, está-se de facto a pagar às pessoas por terem um IQ elevado e isto significa que se paga às pessoas por algo que é determinado em parte antes do seu nascimento e quase totalmente determinado antes de chegarem à idade em que se tornam responsáveis pelos seus actos. Do ponto de vista da justiça e da utilidade há algo de errado nisto. Ambos seriam mais bem servidos por uma sociedade que adoptasse o famoso lema marxista: "De cada um consoante as suas possibilidades, a cada um consoante as suas necessidades." Se fosse possível atingir este objectivo, as diferenças entre as raças e os sexos perderiam o seu significado social. Só então teríamos uma sociedade baseada verdadeiramente no princípio da igualdade na consideração de interesses.

Será realista aspirar a uma sociedade que recompense as pessoas de acordo com as suas necessidades em vez de o fazer, portanto, com base no seu IQ , na sua agressividade ou noutras capacidades inatas? Não teremos de pagar mais aos médicos, advogados ou professores universitários para fazerem o trabalho intelectualmente exigente essencial para o nosso bem-estar?

Pagar às pessoas de acordo com as suas necessidades, e não consoante as suas capacidades inatas, levanta dificuldades. Se um país tentasse introduzir um tal esquema e os outros não, o mais provável seria daí resultar uma "sangria de cérebros". Já assistimos a esse fenómeno, em pequena escala, no número de cientistas e médicos que deixaram a Grã-Bretanha para irem trabalhar para os Estados Unidos -- não porque a Grã-Bretanha pague consoante as necessidades e não de acordo com as capacidades inatas, mas porque estes sectores da sociedade, apesar de relativamente bem pagos pelos padrões britânicos, são muito mais bem pagos nos Estados Unidos. Se algum país fizesse um esforço sério para equiparar os salários dos médicos e dos trabalhadores manuais, não há dúvida de que a emigração dos médicos aumentaria. É um dos problemas do

"socialismo num só país". Marx estava convencido de que a revolução socialista seria mundial. Quando os marxistas russos compreenderam que a sua revolução não detonara a antecipada revolução mundial, tiveram de adaptar as ideias marxistas a esta nova situação. Fizeram-no restringindo severamente a liberdade, incluindo a liberdade de emigrar. Sem essas restrições, durante o período comunista na União Soviética e em outros estados comunistas (e apesar das grandes disparidades de salários que continuaram a existir nesses países sob o regime comunista e que continuam a existir nos restantes países comunistas) teria havido uma fuga, com efeitos nefastos, de pessoas qualificadas para as nações capitalistas, que recompensam muito melhor as qualificações (1).

(1) De acordo com um observador, as diferenças de salários na China são enormes; em algumas áreas, superiores às dos países ocidentais. Por exemplo, um professor catedrático ganha quase sete vezes mais do que um assistente, ao passo que na Grã-Bretanha, na Austrália ou nos Estados Unidos a relação é de três para um. Veja-se Simon Leys, *Chinese Shadows* (Nova Iorque, 1977).

Mas se o "socialismo num só país" exige que esse país se transforme num campo armado, com guardas fronteiriços a vigiar, tanto os cidadãos do interior como o inimigo exterior, o socialismo pode não valer o preço a pagar por ele.

No entanto, seria demasiado pessimista permitir que estas dificuldades nos levassem à conclusão de que nada podem fazer para melhorar a actual distribuição do rendimento nos países capitalistas. Há, nas nações ocidentais mais prósperas, bastante margem de manobra para a redução de diferenças de salários antes de se atingir o ponto em que um número significativo de pessoas comece a pensar em emigrar. Claro está que isto é especialmente verdade em países, como os Estados Unidos, onde as diferenças de salários são presentemente muito elevadas. É aí que a pressão para uma distribuição mais equitativa se deve prioritariamente exercer.

E que dizer dos problemas de redistribuição no seio de um mesmo país? Há a crença popular de que, se não se pagar muito bem aos médicos ou aos professores universitários, as pessoas não empreenderão os estudos necessários para chegar a essas posições. Desconheço que provas existem em apoio deste pressuposto, mas parece-me altamente duvidoso. O meu salário é consideravelmente mais elevado do que o das pessoas contratadas pela universidade para aparar a relva e manter os recintos limpos, mas, se os nossos salários fossem idênticos, eu continuaria a não querer trocar de posição com eles - embora o seu trabalho seja bastante mais agradável que alguns dos trabalhos mais mal pagos. Tão-pouco acredito que o meu médico aproveitasse a oportunidade para trocar de posto com a sua recepcionista se os salários de ambos fossem iguais. É verdade que tanto o meu médico como eu tivemos de estudar durante vários anos para chegarmos aonde estamos, mas, no que me diz respeito, olho para os meus anos de estudante como um dos períodos mais agradáveis da minha vida.

Embora eu pense que não é por causa do dinheiro que as pessoas optam por ser médicos, e não recepcionistas, há uma reserva a fazer à ideia de que o salário se deveria basear na necessidade, e não nas capacidades. Temos de admitir que a

perspectiva de ganhar mais dinheiro leva por vezes as pessoas a fazerem um esforço maior para usar as aptidões que possuem e esse maior esforço pode beneficiar doentes, clientes estudantes :, e público em geral. Talvez valesse então a pena recompensar o *esforço*, o que implicaria pagar mais às pessoas que trabalhassem próximo do limite das suas capacidades, quaisquer que fossem. No entanto, isto é completamente diferente de pagar às pessoas pelo nível de capacidades que por acaso possuem, que é algo que elas próprias não podem controlar. Como Jeffrey Gray, professor britânico de Psicologia, escreveu, os dados a favor da determinação genética do _Q_I sugerem que pagar salários diferenciados por trabalhos de "classe superior" e "classe inferior" é um "uso perdulário de recursos a título de /"incentivos/" que ou fazem as pessoas cair na tentação de fazer o que está para além das suas capacidades ou as compensam mais por aquilo que elas, de qualquer modo, fariam."

Temo-nos referido até agora a pessoas como professores universitários, que (pelo menos em alguns países) são pagos pelo estado, e médicos, cujos rendimentos são determinados quer por organismos governamentais, nos casos em que existe um serviço nacional de saúde, quer pela protecção governamental concedida a associações profissionais, como as associações médicas, que permite à classe médica excluir aqueles que poderiam procurar oferecer os seus serviços a um custo mais baixo. Estes rendimentos estão portanto já sujeitos a controlo governamental e podiam ser alterados sem modificar drasticamente as competências dos governos. O sector privado da economia é diferente. Os homens de negócios que forem velozes no aproveitamento de uma oportunidade ganharão, em qualquer sistema de empresas privadas, mais dinheiro que os seus rivais ou, se trabalharem para um grande grupo económico, podem ser promovidos mais depressa. A fiscalidade pode ajudar a redistribuir uma parte desse rendimento, mas há limites à eficácia de um sistema fiscal com taxas muito progressistas -- parece quase haver uma lei que dita que quanto maiores são os impostos ou contribuições, maior é o valor da fuga ao fisco.

Teremos então de abolir as empresas privadas para eliminar a riqueza imerecida? Esta pergunta levanta questões demasiado vastas para serem tratadas aqui; mas pode dizer-se que a empresa privada tem o hábito de se reafirmar nas condições mais inóspitas. Como os Russos e os europeus de leste não tardaram :, a descobrir, as sociedades comunistas continuaram a possuir os seus mercados negros e, se alguém queria a canalização arranjada a tempo e horas, convinha pagar dinheiro extra por fora. Somente uma mudança radical da natureza humana -- uma diminuição do egoísmo e do desejo de posse -- poderia superar a tendência das pessoas para contornar qualquer sistema que suprima a empresa privada. Como não se vislumbra nenhuma mudança desse tipo na natureza humana, continuaremos provavelmente a pagar mais àqueles que possuem capacidades inatas, e não àqueles que têm mais necessidades. Almejar algo inteiramente diferente é pouco realista. Trabalhar para um mais vasto reconhecimento do princípio do pagamento consoante as necessidades e o esforço em vez das capacidades inatas é, segundo penso, tanto realista como justo.

Acção afirmativa

Na secção anterior vimos que caminhar no sentido de uma sociedade mais igualitária na qual as diferenças de rendimento se reduzam é eticamente desejável, mas provavelmente difícil de conseguir. Na impossibilidade de se conseguir uma igualdade geral, poderíamos pelo menos tentar garantir que onde houver importantes diferenças de rendimento, estatuto e poder, as mulheres e as minorias raciais não devem estar do pior lado em número desproporcional aos seus efectivos totais na comunidade. As desigualdades entre membros do mesmo grupo étnico podem não ser mais justificáveis do que as desigualdades entre grupos étnicos ou entre homens e mulheres, mas, quando essas desigualdades coincidem com uma diferença óbvia entre pessoas, como a diferença entre afro-americanos e americanos de origem europeia ou entre homens e mulheres, contribuem mais para produzir uma sociedade dividida, com sentimentos de superioridade de um lado e de inferioridade do outro. A desigualdade racial e entre sexos pode portanto ter um efeito de divisão maior que outras formas de desigualdade. Também pode contribuir para criar um sentimento de desespero nos membros do grupo inferior, uma vez que o seu sexo ou raça não é o resultado dos seus actos e não há nada que possam fazer para alterar essa situação.

Como se pode obter a igualdade racial e sexual numa sociedade desigual? Vimos que a igualdade de oportunidades é praticamente irrealizável e, se pudesse concretizar-se, talvez permitisse que as diferenças inatas de agressividade ou de inteligência determinassem injustamente quem iria pertencer aos estratos sociais favorecidos. Uma forma de superar estes obstáculos seria ir além da igualdade de oportunidades e dar tratamento preferencial aos membros de grupos desfavorecidos. Trata-se da acção afirmativa (por vezes também chamada "discriminação positiva"). Embora possa representar a esperança mais forte de redução de antigas e persistentes desigualdades, viola o próprio princípio da igualdade. Trata-se, portanto, de uma questão polémica.

A acção afirmativa é usada com muita frequência no ensino e no emprego. O ensino é uma área particularmente importante, dado que exerce uma importante influência nas perspectivas de cada um de obter um rendimento elevado, ter um emprego satisfatório ou conquistar poder e estatuto na sociedade. Acresce que, nos Estados Unidos, o ensino tem estado no centro da controvérsia sobre a acção afirmativa devido a sentenças do Supremo Tribunal a respeito dos processos de admissão em benefício de grupos desfavorecidos. Estes casos surgiram porque alguns alunos de ascendência europeia não foram admitidos em certos cursos apesar de as suas habilitações académicas e os resultados dos exames de admissão terem sido melhores que os de alguns alunos de ascendência africana que foram admitidos. As universidades não o negaram; procuraram justificar este procedimento explicando que tinham em funcionamento esquemas de admissão destinados a beneficiar os alunos mais desfavorecidos.

O caso mais importante nos Estados Unidos foi o que opôs a Universidade da Califórnia a Alan Bakke. Bakke candidatou-se à Faculdade de Medicina da Universidade da Califórnia, em Davis. Num esforço para aumentar o número de alunos provenientes de grupos minoritários na Faculdade de Medicina, a

Universidade reservou 16 lugares em cada 100 para alunos pertencentes a uma minoria desfavorecida. Como esses alunos não teriam conquistado tantos lugares num concurso aberto, foi admitido um número de alunos de origem europeia menor do que teria sido se não houvesse esse condicionamento. Alguns desses alunos que não foram admitidos tê-lo-iam certamente sido, com os resultados que tiveram nas provas de admissão, se pertencessem a uma minoria desfavorecida. Bakke encontra-se entre esses alunos de origem europeia e, quando a sua admissão foi rejeitada, processou a Universidade. Analisemos este caso como um exemplo típico de acção afirmativa. Será defensável?

Começarei por pôr de lado um argumento por vezes utilizado para justificar a discriminação em favor de membros de grupos desfavorecidos. Diz-se por vezes que, se 20 % da população (suponhamos) pertence a uma minoria racial e, apesar disso, apenas 2 % dos médicos pertencem a essa minoria, esse facto constitui uma prova suficiente de como, algures no percurso, a nossa comunidade discrimina com base na raça. (Argumentos semelhantes têm sido apresentados em apoio de alegações de discriminação sexual.) A nossa abordagem do debate da genética **versus** ambiente mostra por que razão este argumento é inconclusivo. **_Pode** acontecer que os membros do grupo sub-representado sejam, **em média**, menos dotados para o tipo de estudos que é preciso fazer para se ser médico. Não estou a dizer que isto seja verdade nem sequer provável, mas por enquanto não pode ser rejeitado. Portanto, um número desproporcionadamente pequeno de médicos pertencentes a uma determinada minoria, étnica não constitui, só por si, prova de discriminação desfavorável dos membros dessa minoria. (Tal como o número desproporcionalmente grande de atletas americanos de ascendência africana nas equipas olímpicas dos Estados Unidos não representa por si só uma prova de discriminação desfavorável dos americanos de ascendência europeia.) Poderia, é claro, haver outro tipo de provas que apontassem no sentido de o pequeno número de médicos de um grupo minoritário ser de facto resultante de discriminação, mas isso precisaria de ser provado. Na ausência de provas concretas de discriminação não é possível justificar a acção afirmativa com base na ideia de que esta política se limita a repor um certo equilíbrio na discriminação existente na sociedade.

Outra forma de defender a decisão de aceitar um aluno pertencente a uma minoria em prejuízo de um outro pertencente a um grupo maioritário que teve melhores notas no exame de admissão seria afirmar que os testes típicos não dão uma indicação precisa das capacidades quando um aluno foi sujeito a graves desvantagens. Este argumento é análogo àquele que desenvolvemos na última secção a propósito da impossibilidade de se conseguirem oportunidades iguais. O ensino e os antecedentes familiares influenciam presumivelmente os resultados dos exames. Um aluno com um historial de privações que obtenha 55 % num exame de admissão pode ter melhores perspectivas de se licenciar em menos tempo que um aluno mais privilegiado que obtenha 70 %. Ajustar as notas dos testes nesta base não significaria admitir alunos de minorias desfavorecidas em prejuízo de alunos mais qualificados. Reflectiria uma decisão no sentido de os alunos desfavorecidos estarem realmente mais qualificados que os outros. Não se trataria de discriminação racial.

A Universidade da Califórnia não pôde esboçar esta defesa porque a sua

Faculdade de Medicina, da cidade de Davis, se tinha limitado a reservar 16 % dos lugares para alunos pertencentes a minorias. Esse *numerus clausus* não variou em função das capacidades demonstradas pelos candidatos pertencentes às minorias. Este processo pode ser levado a cabo em nome da máxima igualdade, mas trata-se, sem sombra de dúvidas, de discriminação racial.

Neste capítulo vimos que a única base defensável para a afirmação de que todos os seres humanos são iguais é o princípio da igualdade na consideração de interesses. Esse princípio exclui formas de discriminação racial e sexual que atribuam menos peso aos interesses das vítimas de discriminação. Poderia Bakke sustentar que, ao rejeitar a sua candidatura, a Faculdade de Medicina atribuiu menos peso aos seus interesses que aos dos alunos de ascendência africana?

Basta pôr esta pergunta para perceber que a admissão a uma universidade não é normalmente o resultado da consideração dos interesses de cada candidato. Depende antes da triagem dos candidatos de acordo com padrões que a universidade estabelece ;, com certas orientações em mente. Tomemos o caso mais imediato: a admissão rigidamente determinada pelas notas num teste de inteligência. Suponhamos que os alunos rejeitados por este modo de proceder reclamavam dizendo terem sido os seus interesses considerados menos importantes que os dos candidatos de maior inteligência. A universidade responderia que o seu modo de proceder ignorou totalmente os interesses dos candidatos e que, por isso, não poderia ter menos consideração pelos interesses de um candidato do que pelos dos outros. Poderíamos então perguntar por que motivo a universidade utilizou a inteligência como critério de admissão. Poderia começar por dizer que passar os exames necessários à licenciatura exige um certo grau de inteligência. Não faz sentido admitir alunos incapazes de passar, porque não conseguirão tirar o curso. Em segundo lugar, poderia a universidade dizer, quanto maior for a inteligência dos nossos licenciados, tanto mais provável é que sejam mais úteis à sociedade. Quanto mais inteligentes forem os nossos médicos, tanto melhores serão na prevenção e na cura de doenças. Daí que quanto mais inteligentes forem os alunos que a Faculdade de Medicina admitir, maior será o valor que a comunidade obterá pelo seu investimento na formação médica.

Este modo particular de proceder quanto à admissão de alunos é obviamente unilateral; um bom médico deve possuir outras qualidades além de um elevado grau de inteligência. No entanto, trata-se apenas de um exemplo e essa objecção não é relevante para o ponto onde quero chegar com este exemplo, que é o seguinte: ninguém se opõe à inteligência como critério para a selecção da mesma forma que se opõe à raça como critério; contudo, os estudantes mais inteligentes admitidos ao abrigo de um esquema baseado na inteligência não têm um maior direito intrínseco à admissão do que os admitidos por discriminação positiva. A maior inteligência, como já antes defendi, não acarreta nenhum direito ou pretensão justificável a maiores benefícios ou coisas boas que a sociedade oferece. Se uma universidade admite alunos de maior inteligência, fá-lo não em consideração do seu maior interesse em serem admitidos nem em reconhecimento do seu direito de admissão, mas porque favorece ;, os objectivos que a universidade pensa que serão promovidos por este processo de admissão. Logo, se esta mesma universidade adoptasse novos objectivos e usasse a acção

afirmativa para os promover, os candidatos rejeitados que teriam sido admitidos pelo antigo processo não poderiam afirmar que o novo violava o seu direito de admissão ou que os tratava com menos respeito do que a outros. Em primeiro lugar, não têm qualquer direito especial de admissão; foram os felizes beneficiários da anterior política da universidade. Agora que essa política mudou, beneficiam outros, e não eles. Se isto parece injusto, é apenas porque nos acostumámos à antiga política.

Logo, a acção afirmativa não pode justificadamente ser condenada com base na ideia de que viola os direitos dos candidatos à universidade ou que tem menos consideração pelos seus interesses. Não existe qualquer direito inerente de admissão e a igualdade na consideração dos interesses dos candidatos não intervém nos exames de admissão normais. Se a acção afirmativa está sujeita a objecções, terá de ser porque os objectivos que procura promover são maus ou porque na realidade não promove esses objectivos.

O princípio da igualdade pode constituir uma base para a condenação dos objectivos de um processo de admissão racialmente discriminatório. Quando as universidades discriminam em desfavor de minorias já desfavorecidas, suspeitamos que essa discriminação resulta de facto de menor preocupação pelos interesses da minoria. Que outro motivo poderia ter levado as universidades do Sul dos Estados Unidos a excluir os americanos de ascendência africana até ao momento em que a segregação foi declarada inconstitucional? Neste caso, ao contrário da situação relativa à acção afirmativa, os que foram rejeitados podiam reclamar justificadamente, afirmando que os seus interesses não foram ponderados em pé de igualdade com os interesses dos americanos de ascendência europeia que foram admitidos. Podem ter-se avançado outras explicações, mas foram por certo capciosas.

Os adversários da acção afirmativa não puseram em causa os objectivos da igualdade social e da maior representação das minorias nas diversas profissões. Ficariam numa posição difícil :, se o fizessem. A igualdade na consideração de interesses apoia os passos dados no sentido da igualdade devido ao princípio da diminuição da utilidade marginal, porque alivia o sentimento de inferioridade irremediável que pode existir quando os membros de uma raça ou sexo são sempre piores que os de outra raça ou de outro sexo e porque uma grave desigualdade entre raças significa uma comunidade dividida, com a consequente tensão racial.

No contexto do objectivo geral da igualdade social, uma maior representação das minorias em profissões como a advocacia e a medicina é desejável por várias razões. Os membros de grupos minoritários têm maior probabilidade de trabalhar no seio do seu próprio povo do que aqueles que pertencem a grupos étnicos majoritários e este facto pode contribuir para minorar a carência de médicos e de advogados em bairros pobres, onde vivem grande parte daqueles que pertencem a minorias desfavorecidas. Tais membros podem também possuir uma melhor compreensão dos problemas que essas pessoas enfrentam do que qualquer pessoa de fora teria. Os médicos e os advogados dos grupos minoritários e do sexo feminino podem servir de modelo a outros membros desses grupos minoritários e às mulheres, rompendo as barreiras mentais que impedem que se aspire a esses lugares. Por fim, a existência de um grupo diversificado de

estudantes contribui para que os membros do grupo étnico dominante conheçam melhor as atitudes dos americanos de ascendência africana e das mulheres, tornando-se assim capazes de servir a comunidade no seu todo, na qualidade de médicos e advogados.

Os adversários da acção afirmativa têm bases mais sólidas quando defendem que a acção afirmativa não promove a igualdade. Como disse o juiz Lewis F. Powell, Jr., no caso *_Bakke*, "Os programas preferenciais só podem reforçar estereótipos comuns que sustentam que certos grupos são incapazes de obter êxito sem protecção especial." Para chegar a uma igualdade real, poderia dizer-se, os membros de grupos minoritários e as mulheres têm de conquistar os seus lugares pelos seus próprios méritos. Desde que entrem mais facilmente para as Faculdades de Direito do que os outros, os licenciados em Direito oriundos :, de grupos minoritários desfavorecidos, incluindo aqueles que teriam entrado numa competição aberta, serão sempre encarados como inferiores.

Há também uma objecção à acção afirmativa como forma de atingir a igualdade que tem em vista o longo prazo. No clima social actual podemos ter confiança em que a raça apenas será tida em consideração para beneficiar as minorias desfavorecidas; mas será que este clima vai perdurar? No caso de o antigo racismo regressar, será que a nossa aprovação actual de contingentes raciais não tornará mais fácil virar tal política contra os grupos minoritários? Será lícito esperarmos que a introdução de distinções raciais promova o objectivo da eliminação de distinções raciais?

Estas objecções práticas levantam questões factuais difíceis. Embora fossem mencionadas no caso *_Bakke*, não têm estado no centro das batalhas jurídicas relativas à acção afirmativa. Os juizes têm uma certa relutância -- e a justo título -- em decidir casos em bases factuais sobre as quais não possuem conhecimento aprofundado. Alan Bakke ganhou a causa principalmente com base no facto de a carta de direitos civis americana de 1964 determinar que ninguém, devido à cor da pele, raça ou nacionalidade de origem, pode ser excluído de qualquer actividade que receba assistência financeira federal. Uma pequena maioria de juizes sustentou que essa lei excluía toda a discriminação, benigna ou não. No entanto, acrescentaram que não havia qualquer objecção ao facto de uma universidade incluir a raça entre vários factores, como a capacidade atlética ou artística, a experiência profissional, solidariedade social manifesta, um passado de luta contra desvantagens ou potencial de liderança. O tribunal autorizou assim, na prática, as universidades a escolherem o seu corpo discente de acordo com os seus próprios objectivos, desde que não recorram à fórmula dos contingentes.

Esta pode ser a lei dos Estados Unidos, mas em outros países -- e, em geral, quando olhamos para a questão com uma preocupação ética e não jurídica -- a distinção entre quotas e outras formas de dar a primazia a grupos desfavorecidos pode ser menos significativa. O ponto importante a reter é que a acção :, afirmativa, quer utilize quotas, quer utilize outro método qualquer, não contraria qualquer princípio válido de igualdade e não viola quaisquer direitos daqueles que são excluídos por ela. Correctamente aplicada, respeita a igualdade na consideração de interesses, pelo menos nas suas aspirações. A única verdadeira dúvida é a de saber se funcionará. Na ausência de alternativas mais promissoras, parece valer a pena tentar aplicá-la.

Nota final: igualdade e deficiência

Neste capítulo estudámos a interacção do princípio moral da igualdade e as diferenças, reais ou alegadas, entre grupos de pessoas. Talvez a forma mais clara de apreciar a irrelevância do _Q_I ou de capacidades específicas para o princípio moral da igualdade seja considerar a situação de pessoas deficientes, quer física quer intelectualmente. Quando consideramos o modo como essas pessoas devem ser tratadas, não se põe a questão de saber se são tão capazes como as pessoas não deficientes. Por definição, não possuem pelo menos uma capacidade que as pessoas normais têm. Essas deficiências implicam por vezes que devam ser tratadas de forma diferente dos outros. Quando procuramos bombeiros, podemos justificadamente excluir alguém que tem de andar de cadeira de rodas; e se procuramos um revisor de provas, não adianta que uma pessoa cega se candidate. Mas o facto de uma deficiência específica excluir que se considere uma pessoa para um determinado lugar não significa que os interesses dessa pessoa mereçam menor consideração que os de qualquer outra. Tão-pouco justifica a discriminação em desfavor de uma pessoa deficiente em qualquer situação na qual a deficiência que essa pessoa possui não seja relevante para o emprego ou serviço em questão.

Durante séculos, os deficientes foram vítimas de preconceitos que, em alguns casos, não eram menos severos que os sofridos pelas minorias raciais. As pessoas com deficiências intelectuais eram encarceradas, longe do olhar do público, em condições pavorosas. Algumas pessoas tornaram-se autênticas escravas, exploradas como mão-de-obra barata, como criadas ou , operárias. Sob o chamado "programa de eutanásia", os nazis assassinaram dezenas de milhares de pessoas com deficiências intelectuais que eram perfeitamente capazes de gozar a vida e que queriam viver. Mesmo nos nossos dias, algumas empresas não contratam uma pessoa presa a uma cadeira de rodas, que podia desempenhar uma determinada função tão bem como qualquer outra. Outras empresas, que pretendem recrutar um vendedor, não contratam ninguém cujo aspecto não seja normal, com medo de que as vendas se ressintam disso. (Argumentos semelhantes foram usados contra a contratação de membros de minorias raciais; a melhor forma de ultrapassarmos semelhantes preconceitos é habituarmo-nos a pessoas diferentes de nós.)

Só agora começamos a reflectir na injustiça que tem sido cometida para com os deficientes e a considerá-los um grupo desfavorecido. O facto de termos demorado tanto tempo a fazê-lo pode bem dever-se à confusão entre igualdade factual e igualdade moral, abordada neste capítulo. Como os deficientes são diferentes em alguns aspectos, não considerámos discriminatório tratá-los de forma diferente. Descurámos o facto de, como aconteceu nos exemplos que vimos acima, a deficiência dessa pessoa ser irrelevante no que respeita ao tratamento diferenciado (e desvantajoso). Torna-se por isso necessário que a legislação que proíbe a discriminação baseada na raça, no grupo étnico ou no sexo também proíba a discriminação baseada na deficiência, excepto quando se possa provar que é relevante para o emprego ou serviço oferecido.

Mas há mais. Muitos dos argumentos a favor da acção afirmativa no caso daqueles que são desfavorecidos devido à sua raça ou sexo aplicam-se ainda com mais razão de causa aos deficientes. A mera igualdade de oportunidades não será suficiente em situações nas quais uma deficiência impeça que uma pessoa seja um membro igual da comunidade. Dar aos deficientes uma oportunidade igual de frequentar a universidade de pouco servirá se a biblioteca só for acessível por um lanço de escadas que eles não podem usar. Muitas crianças deficientes podem beneficiar de escolas normais, mas são impedidas de participar porque se tornam necessários recursos adicionais para ir ao encontro das suas necessidades especiais. Como essas necessidades são quase sempre fundamentais para a vida desse deficientes, o princípio da igualdade na consideração de interesses atribuir-lhes-á um peso muito maior que às necessidades menores de outros. Por esta razão, será geralmente justificável gastar mais em benefício dos deficientes do que em favor dos restantes. É claro que é muito difícil quantificar quanto devemos gastar a mais com os deficientes. Quando os recursos são escassos, impõe-se um limite. Concedendo igualdade na consideração dos interesses dos deficientes e imaginando-nos a nós próprios na situação deles, podemos, em princípio, chegar à resposta correcta; mas não será fácil determinar qual deverá ser exactamente a resposta em cada situação específica.

Alguns leitores irão afirmar que há uma contradição entre este reconhecimento dos deficientes como um grupo que tem sido sujeito a uma discriminação injustificada e os argumentos que surgem mais à frente neste livro em defesa do aborto e do infanticídio no caso de um feto ou de um recém-nascido com uma deficiência profunda, pois esses argumentos pressupõem que a vida é melhor sem deficiências do que com elas. E não será isto em si mesmo uma forma de preconceito das pessoas sem deficiências e análoga ao preconceito segundo o qual é melhor ser europeu ou homem do que africano ou mulher?

O erro deste argumento não é difícil de detectar. Uma coisa é defender que os deficientes que querem viver a vida plenamente devem receber toda a assistência nesse sentido. Outra coisa totalmente diferente é defender que é um mero preconceito ou atitude tendenciosa que nos leva a optar por ter um filho sem deficiências caso possamos escolher, relativamente ao nosso próximo filho, se ele deve começar a vida com ou sem deficiências. Se aos deficientes que têm de usar cadeira de rodas para se deslocar fosse oferecida uma droga miraculosa que lhes desse, sem quaisquer efeitos secundários, o uso pleno das pernas, quantos recusariam tomá-la com base na ideia de que a vida com uma deficiência não é em nada inferior à vida sem uma deficiência? Ao procurar assistência médica para superar e eliminar a deficiência, sempre que podem, os próprios deficientes provam que a preferência por uma vida sem deficiências não é um mero preconceito. Alguns deficientes poderiam dizer que ;, fazem esta escolha apenas porque a sociedade põe muitos obstáculos à vida dos deficientes. Afirmam que são as condições sociais que os tornam deficientes, e não a sua saúde física ou intelectual. Esta afirmação distorce a verdade mais modesta de que as condições sociais tornam a vida dos deficientes muito mais difícil do que poderia ser, transformando-a numa completa falsidade. Poder andar, ver, ouvir, estar relativamente livre de dor e de mal-estar, comunicar eficazmente -- tudo isto são,

em praticamente quaisquer condições sociais, benefícios genuínos. Dizer isto não significa negar que as pessoas desprovidas dessas capacidades possam triunfar sobre as suas deficiências e viver uma vida de uma riqueza e diversidade assombrosas. Seja como for, não evidenciaremos qualquer preconceito contra os deficientes se preferirmos, quer para nós, quer para os nossos filhos, não ter de enfrentar obstáculos tão grandes que o facto de os vencer constitui por si só um triunfo.

3

Igualdade para os animais?

Racismo e especismo

No capítulo 2 apresentei razões para pensar que o princípio fundamental da igualdade no qual a igualdade de todos os seres humanos assenta é o princípio da igualdade na consideração de interesses. Somente um princípio moral básico deste tipo pode permitir-nos defender uma forma de igualdade que abarque todos os seres humanos, com todas as diferenças que existem entre eles. Defenderei agora que, embora este princípio proporcione uma base adequada para a igualdade humana, essa base não se pode limitar aos seres humanos. Por outras palavras, argumentarei que, se aceitarmos o princípio da igualdade como uma base moral sólida das relações com os outros representantes da nossa espécie, teremos também de o aceitar como base moral sólida das relações com aqueles que não pertencem à nossa espécie -- os animais não humanos.

Esta proposta pode parecer à primeira vista bizarra. Estamos habituados a encarar a discriminação contra membros pertencentes a minorias raciais ou contra as mulheres como fazendo parte dos temas morais e políticos mais importantes com que se debate o mundo de hoje. Estes problemas são sérios, ;, mercedores do tempo e da energia de qualquer pessoa responsável. Mas que dizer dos animais? Não estará o bem-estar dos animais numa categoria totalmente diferente, que só interessa às pessoas loucas por cães e gatos? Como pode alguém gastar o seu tempo com a igualdade dos animais quando a verdadeira igualdade é negada a tantos seres humanos?

Esta atitude reflecte um preconceito popular contra a ideia de levar os interesses dos animais a sério -- um preconceito tão infundado como aquele que levou os escravagistas brancos a não considerar com a devida seriedade os interesses dos seus escravos africanos. É fácil para nós criticar os preconceitos dos nossos avós, de que os nossos pais se libertaram. É mais difícil distanciarmo-nos das nossas próprias perspectivas para podermos procurar desassombradamente os preconceitos que as nossas crenças e os nossos valores escondem. É preciso estarmos agora dispostos a seguir os argumentos até onde eles nos conduzirem, sem a ideia preconcebida de que o problema não merece a nossa atenção.

O argumento para alargarmos o princípio da igualdade além da nossa própria espécie é simples -- tão simples que basta para isso uma compreensão clara da

natureza do princípio da igualdade na consideração de interesses. Vimos que este princípio implica que a nossa preocupação pelos outros não depende do seu aspecto nem das suas capacidades (embora o que esta preocupação exige que façamos em concreto varie de acordo com a características daqueles que são afectados pelos nossos actos) _é nesta base que podemos dizer que o facto de algumas pessoa não pertencerem à nossa raça não nos dá o direito de as explorar, tal como o facto de algumas pessoas serem menos inteligentes que outras não significa que os seus interesses possam ser ignorados. Mas o princípio implica também que o facto de certos seres não pertencerem à nossa espécie não nos dá o direito de os explorar e, do mesmo modo, o facto de outros animais serem menos inteligentes que nós não significa que os seus interesses possam ser ignorados.

Vimos no capítulo 2 que muitos filósofos advogaram a igualdade na consideração de interesses, de uma forma ou de outra, como um princípio moral fundamental. Só alguns reconheceram :, que o princípio tem aplicações para além da nossa espécie -- sendo Jeremy Bentham, o pai do moderno utilitarismo, um desses filósofos. Numa passagem visionária, redigida numa altura em que os escravos africanos nas possessões britânicas ainda eram tratados de uma forma muito semelhante àquela como tratamos hoje os animais não humanos, Bentham escreveu:

Talvez chegue o dia em que a restante criação animal venha a adquirir os direitos de que só puderam ser privados pela mão da tirania. Os Franceses já descobriram que o negro da pele não é razão para um ser humano ser abandonado sem remédio aos caprichos de um torcionário. É possível que um dia se reconheça que o número de pernas, a vilosidade da pele ou a terminação do *os sacrum* (*)

(*) Osso situado entre o cóccix e as vértebras lombares. A terminação do sacro é, precisamente, o cóccix, que nos animais não humanos corresponde à cauda. (*_N. do R. C.*)

são razões igualmente insuficientes para abandonar um ser sensível ao mesmo destino. Que outra coisa poderia traçar uma linha insuperável? Será a faculdade da razão ou, talvez, a faculdade do discurso? Mas um cavalo adulto é, para lá de toda a comparação, um animal mais racional, assim como mais sociável que um recém-nascido de um dia, de uma semana ou mesmo de um mês. Mas suponhamos que não era assim; de que serviria? A questão não está em saber se eles podem *pensar* ou *falar*, mas sim se podem *sofrer*.

Nesta passagem, Bentham aponta a capacidade para sofrer como a característica vital que confere a um ser o direito à consideração igualitária. A capacidade para sofrer -- ou, mais estritamente, para sofrer e/ou para a fruição ou para ser feliz -- não é apenas mais uma característica, como a capacidade para a linguagem ou para a matemática avançada. Bentham não diz que aqueles que tentam traçar a "linha insuperável" (que determina se os interesses de um ser devem ser considerados) escolheram, por mero acaso, a característica errada. A capacidade de sofrer e de gozar as coisas constitui um pré-requisito para ter quaisquer

interesses, uma condição que tem de ser satisfeita antes de podermos falar de interesses com algum sentido. Seria descabido dizer que não é do interesse de uma pedra levar um ;, pontapé de uma criança numa rua. Uma pedra não possui interesses porque não sofre. Nada do que lhe possamos fazer tem qualquer importância para o seu bem-estar. Um rato, pelo contrário, tem de facto um interesse em não ser molestado, porque os ratos sofrem se forem tratados desse modo.

Se um ser sofre, não pode haver justificação moral para a recusa de tomar esse sofrimento em consideração. Independentemente da natureza do ser, o princípio da igualdade exige que o sofrimento seja levado em linha de conta em termos igualitários relativamente a um sofrimento semelhante de qualquer outro ser, tanto quanto é possível fazer comparações aproximadas. Se um determinado ser não é capaz de sofrer nem de sentir satisfação nem felicidade, não há nada a tomar em consideração. É por isso que o limite da senciência (para usar o termo como uma abreviatura conveniente, ainda que não estritamente precisa, da capacidade de sofrer ou de sentir prazer ou felicidade) é a única fronteira defensável da preocupação pelo interesse alheio. Marcar esta fronteira com alguma característica como a inteligência ou a racionalidade seria marcá-la de modo arbitrário. Por que motivo não escolher uma outra característica qualquer, como, por exemplo, a cor da pele?

Os racistas violam o princípio da igualdade atribuindo maior peso aos interesses de membros da sua própria raça quando há um confronto entre os seus interesses e os de outra raça. Os racistas de ascendência europeia não aceitavam geralmente que a dor conta tanto quando é sentida pelos Africanos, por exemplo, como quando é sentida pelos Europeus. Do mesmo modo, aqueles a quem chamo "especistas" atribuem maior peso aos interesses dos membros da sua própria espécie quando há um conflito entre esses interesses e os das outras espécies. Os especistas humanos não aceitam que a dor sentida por porcos ou ratos seja tão má como a dor sentida por seres humanos.

Na realidade, este é, pois, o argumento completo para alargar o princípio da igualdade aos animais não humanos; mas surgem algumas dúvidas sobre o que esta igualdade implica na prática. Em particular, a última frase do parágrafo anterior pode levar algumas pessoas a responder: " _é claro que a dor sentida por um rato não é tão má como a dor sentida por um ser humano. ;, Os seres humanos têm maior consciência do que lhes está a acontecer e este facto torna o seu sofrimento mais intenso. Não se pode comparar a dor de uma pessoa, digamos, que morre de cancro numa agonia prolongada com a de um rato de laboratório que sofre o mesmo destino."

Aceito perfeitamente que, no caso descrito, a vítima humana de cancro sofre mais que a vítima não humana. Este facto não põe em causa a igualdade na consideração de interesses dos não humanos. Significa antes que temos de ter cuidado quando comparamos os interesses de diferentes espécies. Em algumas situações, um membro de uma espécie sofrerá mais do que o de outra. Neste caso devemos continuar a aplicar o princípio da igualdade na consideração de interesses, mas o resultado dessa atitude consiste, é claro, em dar prioridade ao alívio do maior sofrimento. Um exemplo mais simples pode ajudar a esclarecer esta questão.

Se eu der uma forte palmada na garupa de um cavalo, este pode sobressaltar-se, mas é de presumir que sinta pouca dor. A sua pele é suficientemente espessa para o proteger de uma simples palmada. Porém, se eu der a mesma palmada a um bebé, este chorará e é de presumir que sinta dor, porque a sua pele é mais sensível. Logo, é pior dar uma palmada a uma criança do que a um cavalo, se ambas forem administradas com igual força. Mas tem de haver algum tipo de golpe -- não sei o que poderá ser, mas talvez uma pancada com um pau pesado -- que cause ao cavalo tanta dor como a que provocamos a uma criança com uma simples palmada. É isto que pretendo dizer com "a mesma quantidade de dor". E, se considerarmos um mal infligir uma dada quantidade de dor a um bebé sem motivo, temos de considerar igualmente um mal infligir a mesma quantidade de dor a um cavalo sem motivo -- a não ser que sejamos especistas.

Entre os seres humanos e os animais há outras diferenças que causam outras complicações. Os seres humanos adultos normais possuem capacidades mentais que os levarão, em certas circunstâncias, a sofrer mais do que os animais nas mesmas circunstâncias. Se, por exemplo, decidirmos efectuar experiências científicas extremamente dolorosas ou letais em adultos :, humanos normais, raptados para o efeito ao acaso em parques públicos, os adultos que entrem nos parques terão medo de serem raptados. O terror resultante representará uma forma de sofrimento adicional à dor provocada pelas experiências. As mesmas experiências executadas em animais não humanos provocariam menor sofrimento, uma vez que os animais não antecipariam o pavor de serem raptados e vítimas de experiências. É claro que isto não significa que seria um *bem* realizar essas experiências em animais, mas apenas que existe uma razão não especista para preferir usar animais em vez de adultos humanos normais, se é que essa experiência se deva alguma vez fazer. Note-se, contudo, que este mesmo argumento nos dá razões para preferir utilizar bebés humanos -- talvez órfãos -- ou seres humanos com deficiências intelectuais profundas em vez de adultos, uma vez que os bebés e os seres humanos com deficiências intelectuais profundas não fariam nenhuma ideia do que lhes iria acontecer. No que diz respeito a este argumento, os animais não humanos, os bebés e os deficientes intelectuais profundos estão na mesma categoria; e, se usarmos este argumento para justificar experiências em animais não humanos, temos de perguntar a nós próprios se também estamos preparados para permitir experiências em bebés humanos e deficientes intelectuais profundos. Se fizermos uma distinção entre os animais e estes seres humanos, como poderemos fazê-lo senão com base numa preferência moralmente indefensável em favor dos membros da nossa espécie?

Há muitas áreas em que as capacidades mentais superiores dos seres humanos adultos normais fazem diferença: antecipação, memória mais pormenorizada, maior conhecimento do que está a acontecer, etc. Estas diferenças explicam por que motivo um ser humano a morrer de cancro sofre provavelmente mais que um rato. É a angústia mental que torna a posição do ser humano muito mais difícil de suportar. No entanto, estas diferenças não apontam todas para um sofrimento maior por parte de um ser humano. Por vezes, os animais podem sofrer mais devido à sua compreensão limitada. Se, por exemplo, estivermos a fazer prisioneiros em tempo de guerra, podemos explicar-lhes que, embora se tenham de sujeitar à captura, ao :, interrogatório e à reclusão, não sofrerão outros agravos

e serão postos em liberdade uma vez terminadas as hostilidades. No entanto, se capturarmos animais selvagens, não lhes podemos explicar que não ameaçamos as suas vidas. Um animal selvagem não pode distinguir uma tentativa de subjugar e prender de uma tentativa de matar; tanto uma como outra provocam o mesmo terror.

Pode objectar-se que é impossível comparar o sofrimento de diferentes espécies e que, por esta razão, quando os interesses de animais e de seres humanos entram em conflito, o princípio da igualdade não serve de orientação. É verdade que a comparação do sofrimento entre membros de diferentes espécies não se pode fazer com precisão. Nem se pode comparar com precisão, pelos mesmos motivos, o sofrimento de seres humanos diferentes. A precisão não é essencial. Como veremos em breve, mesmo que quiséssemos evitar infligir sofrimento aos animais apenas quando os interesses dos seres humanos não fossem afectados, seríamos forçados a efectuar mudanças radicais na forma como tratamos os animais, o que teria implicações relativamente à nossa alimentação, aos métodos de criação de animais, aos processos experimentais em muitas áreas da ciência, à nossa atitude perante a vida selvagem e a caça, as armadilhas e o uso de peles e relativamente a certas áreas do entretenimento, como circos, touradas e jardins zoológicos. Em consequência disso, a quantidade total de sofrimento causado seria grandemente reduzida; seria tão reduzida que é difícil imaginar outra mudança de atitude moral que causasse uma redução tão grande da soma total de sofrimento no universo.

Já disse muitas coisas sobre a questão de infligir sofrimento em animais, mas nada disse quanto à questão de os matar. Esta omissão foi deliberada. A aplicação do princípio da igualdade à infligência de sofrimento é, pelo menos em teoria, bastante fácil de entender. A dor e o sofrimento são maus e devem ser evitados ou minimizados, independentemente da raça, sexo ou espécie do ser que os sofrem. O maior ou menor sofrimento provocado por uma dor depende de quão intensa ela é e de quanto tempo dura, mas as dores da mesma intensidade e duração são igualmente más, quer sejam sentidas por seres humanos, quer o ;, sejam por animais. Quando consideramos o valor da vida, já não podemos dizer com tanta confiança que uma vida é uma vida e que é igualmente valiosa quer se trate de uma vida humana quer se trate de uma vida de outro animal. Não seria especismo defender que a vida de um ser autoconsciente, capaz de pensamento abstracto ou de planear o futuro, de actos de comunicação complexos, etc., é mais valiosa que a vida de um ser sem essas capacidades. (Não estou a dizer que esta perspectiva é justificável ou deixa de o ser, mas apenas que não pode ser simplesmente rejeitada enquanto especista, porque não é com base na espécie em si que se pode sustentar que uma vida é mais valiosa que outra.) O valor da vida constitui um problema ético notoriamente difícil e só podemos chegar a uma conclusão racional sobre o valor comparativo da vida humana e da vida dos animais depois de discutirmos o valor da vida em geral. Entretanto, podemos extrair conclusões importantes do alargamento, para além da nossa espécie, do princípio da igualdade na consideração de interesses, independentemente das nossas conclusões acerca do valor da vida.

O especismo na prática

Animais para alimentação

Para a maioria das pessoas das modernas sociedades urbanas, a principal forma de contacto com os animais não humanos é à hora das refeições. O uso de animais na alimentação é provavelmente a mais antiga e a mais difundida forma de utilização dos animais. Num certo sentido trata-se também da forma mais básica de utilização dos animais, a pedra basilar em que assenta a crença de que os animais existem para o nosso prazer e conveniência.

Se os animais contarem por si mesmos, a utilização que fizermos deles para a alimentação torna-se questionável -- em especial quando a carne dos animais representa mais um luxo que uma necessidade. Os Esquimós, que vivem num ambiente em que têm de matar animais para a sua alimentação ou morrer de :, fome, podem justificar-se dizendo que o seu interesse em sobreviver se sobrepõe ao dos animais que matam. A maioria de nós não pode defender a sua dieta deste modo. Os cidadãos das sociedades industrializadas podem facilmente obter uma alimentação adequada sem a utilização da carne dos animais. O peso esmagador das provas médicas indica que a carne dos animais não é necessária para a boa saúde nem para a longevidade. Tão-pouco é a produção de animais nas sociedades industrializadas uma forma eficiente de produção de alimentos, dado que a maioria dos animais consumidos foi engordada com cereais ou outros alimentos que poderíamos comer directamente. Quando alimentamos esses animais com cereais, apenas cerca de 10 % do valor nutritivo se conserva na forma de carne para consumo humano. Portanto, com excepção dos animais criados inteiramente à base de terras de pastagens impróprias para cultivo, os animais não são comidos por motivos de saúde nem para aumentar a nossa quantidade disponível de alimentos. A sua carne é consumida como um luxo, porque as pessoas apreciam o seu sabor.

Ao avaliarmos a ética da utilização da carne de animais na alimentação humana nas sociedades industrializadas, estamos a considerar uma situação na qual um interesse humano relativamente menor tem de ser contrabalançado pelas vidas e pelo bem-estar dos animais afectados. O princípio da igualdade na consideração de interesses não permite que interesses maiores sejam sacrificados a interesses menores.

A argumentação contra a utilização de animais para a alimentação ganha especial relevância quando os animais são submetidos a condições de vida miseráveis, para os seres humanos disporem da sua carne ao mais baixo custo possível. As modernas formas de criação intensiva aplicam a ciência e a tecnologia em prol da atitude segundo a qual os animais são objectos para o nosso uso. Para ter carne na mesa a um preço acessível, a nossa sociedade tolera métodos de produção de carne em que se aprisionam animais sencientes em condições superlotadas inadequadas durante a totalidade da sua vida. Os animais são tratados como máquinas que convertem forragem em carne e toda

a inovação que resulta numa "taxa de conversão" mais elevada :, é susceptível de ser adoptada. Como disse uma autoridade na matéria, "a crueldade só é reconhecida quando o lucro cessa". Para evitar o especismo temos de pôr fim a essas práticas. A nossa prática habitual é tudo aquilo de que a pecuária industrial necessita. A decisão de deixar de lhes dar esse apoio pode ser difícil, mas é

menos difícil do que teria sido para um branco do Sul dos Estados Unidos desafiar as tradições da sua sociedade e libertar os seus escravos; se não alterarmos os nossos hábitos alimentares, como podemos censurar os esclavagistas que não queriam mudar os seus hábitos de vida?

Estes argumentos aplicam-se aos animais criados em unidades industriais -- o que significa que não devemos comer frango, porco ou vitela, a menos que saibamos que a carne que estamos a comer não foi produzida por métodos industriais. O mesmo se aplica à carne de vaca proveniente de gado bovino encerrado em manjedouras superlotadas (como acontece com a maioria da carne de vaca que se consome nos Estados Unidos). Os ovos são produzidos por galinhas mantidas em pequenas jaulas metálicas, tão pequenas que nem sequer permitem que as galinhas estendam as asas, a não ser que os ovos sejam especificamente vendidos como "ovos do campo", (ou a não ser que uma pessoa viva num país relativamente esclarecido como a Suíça, que proíbe o sistema de gaiolas para as galinhas).

Estes argumentos não nos forçam a adoptar na íntegra uma dieta vegetariana, uma vez que certos animais, como as cabras e as ovelhas e, em certos países, as vacas, ainda pastam livremente no campo. Esta situação pode mudar. O sistema americano de engordar o gado bovino em unidades superpovoadas está a espalhar-se a outros países. Entretanto, a vida dos animais do campo é decerto melhor que a dos animais criados em unidades industriais. Continua, porém, a ser duvidoso que utilizá-los para a alimentação seja compatível com a igualdade na consideração de interesses. Um dos problemas reside, como é evidente, no facto de a sua utilização na alimentação obrigar a matá-los -- mas este é um tema, como já mencionei, que retomaremos ao abordarmos o valor da vida, no próximo capítulo. Além de tirar as suas vidas, há também muitas outras coisas que se fazem aos animais de modo a trazê-los para o nosso prato a baixo custo. :, A castração, a separação da mãe dos seus filhotes, a divisão dos rebanhos, a marcação com ferros em brasa, o transporte e, finalmente, o momento do abate -- tudo isto é susceptível de provocar sofrimento e de não levar em consideração os interesses dos animais. Talvez os animais possam ser criados em pequena escala sem sofrerem desta forma, mas não parece económico ou prático fazê-lo na escala necessária para alimentar as nossas elevadas populações urbanas. Em todo o caso, a questão importante não é saber se a carne dos animais *poderia* ser produzida sem sofrimento, mas se a carne que estamos a considerar comprar foi produzida sem sofrimento. A não ser que possamos acreditar nisso, o princípio da igualdade na consideração de interesses implica que é um erro sacrificar importantes interesses do animal para satisfazer interesses menores da nossa parte; conseqüentemente, devíamos boicotar o resultado final deste processo.

Para quem vive em cidades, onde é difícil saber como os animais que podemos comer viveram e morreram, esta conclusão leva-nos praticamente a um estilo de vida vegetariano. Considerarei algumas objecções a essa opção na secção final deste capítulo.

Experiências com animais

A área onde o especismo pode ser estudado com maior clareza talvez seja a da

utilização de animais em experiências. Neste caso, a questão surge com toda a crueza, porque os cientistas procuram muitas vezes justificar as experiências com os animais defendendo que as experiências nos levam a descobertas sobre a humanidade; se assim é, o cientista tem de concordar que os animais humanos e não humanos são semelhantes em aspectos cruciais. Por exemplo, se forçar um rato a escolher entre morrer de fome e atravessar uma grelha electrificada para obter comida nos diz algo sobre as reacções dos seres humanos ao *stress*, temos de pressupor que o rato sente *stress* neste tipo de situação.

As pessoas pensam por vezes que todas as experiências com animais servem para objectivos médicos vitais e se podem justificar com base na ideia de que aliviam mais sofrimento do que aquele que causam. Esta crença confortável está errada. As empresas farmacêuticas testam novos champôs e cosméticos que tencionam lançar no mercado deitando gotas de soluções concentradas desses produtos nos olhos de coelhos, um teste conhecido pelo nome de "teste de Draize". (A pressão exercida pelos movimentos de libertação dos animais levou diversas empresas de cosméticos a abandonar esta prática. Descobriu-se então um teste alternativo que não recorre aos animais. Apesar disso, muitas empresas, incluindo algumas das maiores, ainda continuam a efectuar o teste de Draize.) Os aditivos alimentares, incluindo corantes e conservantes artificiais, continuam a ser testados por aquilo a que se chama o DL50 -- um teste concebido para determinar a "dose letal" ou o nível de consumo que provoca a morte de 50% dos animais da amostra. Neste processo, quase todos os animais ficam muito doentes antes de alguns morrerem por fim e outros sobreviverem. Estes testes não são necessários para evitar o sofrimento humano: mesmo que não houvesse alternativa à utilização de animais para ensaiar a segurança de certos produtos, já possuímos champôs e corantes alimentares que cheguem. Não há necessidade de desenvolver novos produtos que podem ser perigosos.

Em muitos países, as forças armadas efectuem experiências atrozmente em animais que raramente se tornam conhecidas do público. Para citar apenas um exemplo: no Instituto de

Radiobiologia das Forças Armadas dos Estados Unidos, em Bethesda, no estado de Maryland, treinaram-se macacos *rhesus* para correrem no interior de uma grande roda. Se abrandarem demasiado a corrida, a roda também desacelera e os macacos recebem um choque eléctrico. Depois de os macacos estarem treinados para correr durante grandes períodos de tempo recebem doses letais de radiação. Então, enquanto têm náuseas e vomitam, são forçados a continuar a correr até caírem. A ideia deste teste é proporcionar informações sobre a capacidade dos soldados para continuar a lutar após um ataque nuclear.

Nem todas as experiências efectuadas nas universidades podem ser defendidas com base na ideia de que aliviam maior sofrimento do que aquele que infligem. Três investigadores da Universidade de Princeton mantiveram 256 ratos jovens sem comer nem beber até morrerem. Concluíram que os ratos jovens em condições de sede e de fome fatais são muito mais activos que os ratos adultos normais que recebem comida e água. Numa série célebre de experiências que prosseguiram por mais de quinze anos, H. F. Harlow, do Centro de Investigações sobre os Primatas, de Madison, estado de Wisconsin, Estados Unidos, criou macacos em condições de privação material e de isolamento total. Descobriu que

desta forma podia reduzir os macacos a um estado em que, quando colocados entre macacos normais, ficavam acorados a um canto num estado de depressão e medo constantes. Harlow também produziu macacos tão neuróticos que esmagavam o rosto dos seus bebés no chão e o esfregavam para a frente e para trás. Embora o próprio Harlow já não esteja vivo, alguns dos seus antigos alunos de outras universidades americanas continuam a efectuar variantes das suas experiências.

Nestes casos, e em muitos outros como estes, os benefícios para a humanidade são ou nulos ou incertos, enquanto as perdas para os membros de outras espécies são certas e reais. Daqui que as experiências violem o princípio da igualdade na consideração dos interesses de todos os seres, independentemente da espécie a que pertencem.

No passado, o argumento acerca das experiências com animais ignorou muitas vezes este aspecto porque foi posto em termos absolutos: estaria o adversário das experiências preparado para deixar morrer, de uma doença terrível, milhares de pessoas que podiam ser curadas devido a experiências efectuadas com animais? Trata-se de uma questão puramente hipotética, dado que as experiências não tiveram resultados assim tão espectaculares; mas, se a sua natureza hipotética for clara, penso que a resposta deveria ser afirmativa; por outras palavras, se tivéssemos de fazer experiências com um ou mesmo com uma dúzia de animais para salvar milhares de pessoas, penso que fazê-lo seria um bem e que estaria de acordo com a igualdade na consideração de interesses. Em todo o caso, esta é a resposta que um utilitarista tem de dar. Aqueles que acreditam em direitos absolutos podiam sustentar que é sempre um mal sacrificar: um ser, quer humano quer animal, em benefício de outro. Nesse caso, a experiência não se deveria efectuar, quaisquer que fossem as suas consequências.

_à pergunta hipotética acerca de salvar milhares de pessoas por intermédio de uma única experiência num animal, os adversários do especismo poderiam responder com uma pergunta hipotética de sua lavra: seriam os cientistas capazes de realizar as suas experiências em seres humanos órfãos com profundas e irreversíveis lesões cerebrais se essa fosse a única forma de salvar milhares de pessoas? (Escolhi "órfãos" para evitar as complicações dos sentimentos dos familiares humanos.) Se os cientistas não forem capazes de utilizar órfãos humanos com lesões cerebrais profundas e irreversíveis, a sua prontidão em utilizar animais não humanos é uma discriminação unicamente com base na espécie, uma vez que os símios, macacos, cães, gatos e até mesmo os ratos são mais inteligentes, têm consciência do que lhes está a acontecer, são mais sensíveis à dor, etc., do que muitos seres humanos com lesões cerebrais profundas que sobrevivem a custo nas enfermarias de hospitais e de outras instituições. Não parecem existir características moralmente relevantes que esses seres humanos possuam e os animais não. Logo, os cientistas revelam-se tendenciosos em favor da sua própria espécie sempre que efectuem as suas experiências em animais não humanos com objectivos que eles próprios pensam que não justificariam o uso de seres humanos com um grau igual ou inferior de consciência, consciência, sensibilidade, etc. Se esse preconceito fosse eliminado, o número de experiências com animais reduzir-se-ia consideravelmente.

Outras formas de especismo

Concentrei-me na utilização de animais na alimentação e na experimentação porque se trata de exemplos de especismo sistemático e em larga escala. Não são, é claro, as únicas áreas nas quais o princípio da igualdade na consideração de interesses, alargado para lá da espécie humana, tem implicações práticas. Há muitas outras áreas que levantam questões semelhantes, incluindo o comércio de peles, a caça nas suas diferentes formas, os circos, as touradas, os jardins zoológicos e o comércio de animais de estimação. Como os problemas filosóficos levantados por estas questões não são muito diferentes daqueles que decorrem da utilização de animais na alimentação e nas experiências científicas, deixarei ao leitor o cuidado de aplicar os princípios éticos adequados a esses casos.

Algumas objecções

Divulguei pela primeira vez as ideias esboçadas neste capítulo em 1973. Nessa altura ainda não existiam movimentos de libertação dos animais nem de defesa dos seus direitos. Desde então, esses movimentos floresceram e alguns dos piores abusos efectuados nos animais, como os testes de Draize e o D_L 50, estão hoje menos difundidos, apesar de não terem sido abandonados. O comércio de peles tem sofrido severas críticas e, em resultado disso, as vendas de peles declinaram espectacularmente em países como a Grã-Bretanha, a Holanda, a Austrália e os Estados Unidos. Alguns países estão também a eliminar por etapas as formas mais extremas de encarceramento dos animais na pecuária industrial. Como já mencionámos, a Suíça proibiu o sistema de gaiolas para alojar as galinhas poedeiras. A Grã-Bretanha proscreeu a criação de bezerros em estábulos individuais e está a eliminar gradualmente as pocilgas individuais para porcos. A Suécia, à semelhança do que tem feito em outras áreas da reforma social, também está na vanguarda neste caso: em 1988, o Parlamento sueco aprovou uma lei que levará, num período de dez anos, à eliminação de todos os sistemas de pecuária industrial que encarceram os animais durante longos períodos e os impedem de viver de acordo com o seu comportamento natural. Apesar desta aceitação crescente de muitos aspectos da questão da libertação dos animais e do progresso lento, mas tangível, em favor dos animais, surgiram diversas objecções, algumas simples e previsíveis, outras mais subtis e inesperadas. Na secção final deste capítulo tentarei responder às objecções mais importantes. Começarei com as mais simples.

Como sabemos que os animais sentem dor?

Nunca podemos sentir directamente a dor de outro ser, quer seja humano quer não. Quando vejo a minha filha a cair e a esfolar um joelho, sei que ela sente dor pelo modo como se comporta -- chora, diz-me que lhe dói o joelho, esfrega o lugar dorido, etc. Sei que eu próprio me comporto de forma contida, mas semelhante, quando sinto dor, e por isso aceito que a minha filha sinta algo semelhante ao que

eu sinto quando esfolo um joelho.

O fundamento para a minha convicção de que os animais sentem dor é semelhante aos fundamentos para a minha convicção de que a minha filha sente dor. Os animais reagem à dor de forma muito semelhante aos seres humanos e o seu comportamento constitui uma justificação suficiente para a convicção de que sentem dor. É verdade que, com excepção dos símios que foram ensinados a comunicar por meio da linguagem gestual, não podem dizer de facto que estão a sentir dor; mas quando a minha filha era muito pequena também não falava. Descobriu outras formas de manifestar os seus estados interiores, demonstrando desse modo que podemos ter a certeza que um ser sente dor, mesmo que não possa fazer uso da linguagem.

Em apoio da nossa inferência baseada no comportamento dos animais podemos apontar o facto de o sistema nervoso de todos os vertebrados ser fundamentalmente semelhante, em especial no caso das aves e dos mamíferos. As regiões do sistema nervoso humano relacionadas com a percepção da dor são relativamente antigas em termos evolutivos. Ao contrário do córtice cerebral, que apenas se desenvolveu plenamente após os nossos antepassados divergirem dos restantes mamíferos, o sistema nervoso básico evoluiu em antepassados mais remotos comuns a nós e aos outros animais "superiores". Este paralela anatómico torna provável que a capacidade dos animais para sentir dor seja semelhante à nossa.

É significativo que nenhuns dos fundamentos em que nos baseamos para acreditar que os animais sentem dor se apliquem às plantas. Não podemos observar qualquer comportamento que sugira dor -- as afirmações sensacionalistas em contrário :, não foram comprovadas -- e é certo que as plantas não possuem um sistema nervoso organizado como nós.

Se os animais se comem uns aos outros, por que razão não devemos comê-los?

Poderíamos chamar a este argumento "a objecção de Benjamin Franklin". Franklin conta na sua *_Autobiografia* que foi durante um certo tempo vegetariano; mas a sua abstinência de carne terminou quando viu alguns amigos a prepararem-se para fritar um peixe que tinham acabado de pescar. Quando abriram o peixe, descobriram que tinha no interior peixes mais pequenos. "Bem", disse Franklin para si mesmo, "se vocês se comem uns aos outros, não vejo por que motivo não vos podemos comer" e começou a fazê-lo.

Franklin era pelo menos honesto. Ao contar esta história confessa que só se convenceu da validade desta objecção quando o peixe já estava na frigideira e cheirava "admiravelmente bem"; e observa que uma das vantagens de se ser uma "criatura racional" é que se pode encontrar uma boa razão para tudo aquilo que se quiser. As respostas que se podem dar a esta objecção são tão óbvias que o facto de Franklin a ter aceiteado são mais reveladoras do seu gosto por peixe frito que dos seus dotes de raciocínio. Para começar, a maioria dos animais que matam para comer não seriam capazes de sobreviver se o não fizessem, ao passo que nós não temos necessidade de comer a carne dos animais. Além disso, é curioso que os seres humanos, que normalmente pensam que o comportamento dos animais é "animalesco", usem um argumento, quando lhes convém, que implica

que devemos procurar orientação moral nos animais. No entanto, o aspecto mais decisivo é que os animais não humanos não são capazes de considerar as alternativas de que dispõem ou de reflectir na ética da sua alimentação. Daí que seja impossível responsabilizar os animais por aquilo que fazem ou julgar que, por causa das mortes que provocam, "merecem" ser tratados do mesmo modo. Quem lê estas linhas, por outro lado, tem de ter em consideração a justificação dos seus hábitos alimentares. Não podemos fugir às responsabilidades imitando seres que são incapazes de fazer essa escolha.

Por vezes, as pessoas assinalam o facto de os animais se comerem uns aos outros para defenderem um ponto de vista ligeiramente diferente. Segundo pensam, esse facto implica não que os animais merecem ser comidos, mas que há uma lei natural pela qual o mais forte exerce uma pressão predatória sobre o mais fraco, uma espécie de "sobrevivência darwinista dos mais fortes" pela qual, ao comer animais, estamos apenas a desempenhar o nosso papel.

Esta interpretação da objecção comete dois erros fundamentais -- um erro factual e um erro de raciocínio. O erro factual radica no pressuposto de que o nosso consumo de animais faz parte do processo evolutivo natural. Isto pode ser verdade em relação a algumas culturas primitivas que ainda caçam para a sua alimentação, mas nada tem a ver com a produção em massa de animais na pecuária industrial.

Suponhamos que caçávamos para a nossa alimentação e que isso fazia parte de um processo de evolução natural. Haveria ainda um erro de raciocínio ao presumir que, porque este processo seria natural, seria um bem. É sem dúvida "natural" uma mulher ter um filho por ano ou de dois em dois anos desde a puberdade até à menopausa, mas isto não significa que seja um mal interferir nesse processo. Precisamos de conhecer as leis naturais que nos afectam de modo a prever as consequências daquilo que fazemos; mas não temos de presumir que a forma natural de fazer algo não é susceptível de aperfeiçoamento.

Diferenças entre seres humanos e animais

A existência de um abismo enorme entre seres humanos e animais tem sido inquestionável no decurso da maior parte da existência da civilização ocidental. A base para esta presunção foi destruída pela descoberta de Darwin das nossas origens animais e pelo declínio correspondente da credibilidade da história da nossa criação divina: criados à imagem de Deus com uma alma imortal. Houve muito quem tivesse dificuldade em aceitar que as diferenças entre nós e os restantes animais são diferenças de grau, e não de categoria. Procuraram formas de traçar uma linha divisória entre pessoas e animais. Até à data, :, essas fronteiras foram de curta duração. Por exemplo, costumava dizer-se que só os seres humanos usavam utensílios. Observou-se depois que um pica-pau das ilhas Galápagos usava um pico de cacto para retirar insectos de furos das árvores. Afirmou-se em seguida que mesmo que outros animais usassem utensílios, os seres humanos eram os únicos animais que os fabricavam. Mas Jane Goodall descobriu que os chimpanzés das florestas da Tanzânia mascavam folhas para fazer uma esponja para ensopar de água e retiravam as folhas dos ramos de árvores para preparar utensílios para apanhar insectos. A utilização da linguagem foi

outra linha divisória -- mas hoje gorilas, chimpanzés e um orangotango aprenderam ameslan, a linguagem gestual dos surdos americanos, e há alguns indícios que apontam no sentido de as baleias e os golfinhos poderem possuir uma linguagem complexa própria.

Mesmo que estas tentativas para traçar fronteiras entre os seres humanos e os animais correspondessem à verdade da situação, não teriam, ainda assim, qualquer peso moral. Como Bentham assinalou, o facto de um ser não usar a linguagem nem fabricar utensílios não é motivo para se ignorar o seu sofrimento. Alguns filósofos defenderam a existência de uma diferença mais profunda. Afirmaram que os animais não pensam nem raciocinam e que, portanto, não possuem nenhum conceito de si próprios, nem autoconsciência. Vivem momento a momento e não se encaram como entidades distintas, com passado e futuro. Tão-pouco possuem autonomia -- a capacidade de escolher a forma de viver a nossa existência. Houve quem defendesse que os seres autónomos e autoconscientes têm, de alguma forma, muito mais valor e são moralmente mais importantes que os seres que vivem de momento a momento, sem a capacidade de se considerarem seres distintos, com passado e futuro. Assim, nesta óptica, os interesses de seres autónomos e autoconscientes deveriam normalmente ter prioridade sobre os interesses de outros seres.

Não vou abordar agora a questão de saber se os animais não humanos são autoconscientes ou não. A razão para esta omissão é que não acredito que, no presente contexto, muita coisa dependa desta questão. Consideraremos agora unicamente a aplicação :, do princípio da igualdade na consideração de interesses. No capítulo seguinte, quando abordarmos as questões relativas ao valor da vida, veremos que há razões para sustentar que a autoconsciência é crucial nos debates sobre se um ser tem o direito à vida; e investigaremos então as provas sobre a autoconsciência nos animais. Entretanto, a questão mais importante é a seguinte: o facto de um ser ter consciência de si confere-lhe alguma forma de prioridade na consideração dos seus interesses?

Afirmar que os seres autoconscientes têm direito a um tratamento prioritário na consideração dos seus interesses só é compatível com o princípio da igualdade na consideração de interesses se não for senão a afirmação de que algo que acontece aos seres autoconscientes pode ser contrário aos seus interesses, ao passo que algo de semelhante não seria contrário aos interesses de seres que não sejam autoconscientes. Isto poderia dever-se ao facto de a criatura autoconsciente ter uma maior percepção do que está a acontecer, podendo enquadrar o acontecimento num contexto geral com maior duração no tempo, ter desejos diferentes, etc. Mas este é um ponto que já dei por certo no início deste capítulo e que não é negado pelas críticas que fiz às experiências com animais e à pecuária industrial, desde que não seja levado a extremos absurdos -- como a insistência em que, se sou autoconsciente e uma vitela não, privar-me de carne de vitela causa mais sofrimento que privar a vitela da sua liberdade de andar, espreguiçar-se ou comer erva.

Seria diferente se pretendêssemos que mesmo que um ser autoconsciente não sofresse tanto quanto um ser meramente senciente, o sofrimento do ser autoconsciente seria mais importante por este constituir um tipo mais valioso de ser. Isto introduz juízos de valor não utilitaristas -- proposições que não decorrem

simplesmente da adopção de um ponto de vista universal, tal como foi descrito no final do capítulo 1. Como o argumento em favor do utilitarismo desenvolvido nessa secção foi confessadamente apresentado em termos hipotéticos, não o posso usar para excluir todos os valores não utilitaristas. Apesar disso, é legítimo perguntar *por que motivo* deverão os seres autoconscientes considerar-se mais valiosos e, em particular, se o ;, alegado valor superior de um ser autoconsciente nos deve levar a preferir os interesses menores de um ser autoconsciente aos interesses maiores de um ser meramente senciente, mesmo quando a própria autoconsciência do primeiro não esteja em causa. Este último ponto é importante porque não estamos a considerar neste momento casos em que a vida de seres autoconscientes esteja em risco, mas casos em que a vida desses seres autoconscientes prosseguirá, com as suas faculdades intactas, qualquer que seja a nossa decisão. Nestes casos, se a existência da autoconsciência não afecta a natureza dos interesses sob comparação, não se percebe muito bem por que motivo devemos trazer a autoconsciência para a discussão, apesar de não devermos trazer a espécie, a raça ou o sexo para discussões semelhantes. Interesses são interesses e devem merecer a mesma consideração, quer sejam interesses de seres humanos, quer de animais não humanos, quer sejam de animais autoconscientes, quer não.

Há outra resposta possível à afirmação de que a autoconsciência, a autonomia ou outra característica semelhante podem servir para distinguir os seres humanos dos animais não humanos. Recorde-se que existem seres humanos com deficiências mentais que se podem considerar menos autoconscientes ou autónomos que muitos animais não humanos. Se usarmos estas características para abrir um fosso entre os seres humanos e os restantes animais, colocamos esses seres humanos menos capazes no outro lado do fosso; e, se o fosso for usado para marcar uma diferença de estatuto moral, nesse caso esses seres humanos devem ter o estatuto moral dos animais, e não o dos seres humanos.

Esta resposta é convincente, pois a maioria das pessoas acha horrível a ideia de usar deficientes mentais humanos em experiências dolorosas ou de os engordar com fins gastronómicos. Mas alguns filósofos defenderam que essas consequências não decorrem, na verdade, do uso de características como a autoconsciência ou a autonomia para distinguir os seres humanos dos restantes animais. Considerarei três destas propostas.

A primeira é a de que os seres humanos com graves deficiências mentais, que não possuem as capacidades que distinguem ;, os seres humanos normais dos restantes animais, devem ser tratados, apesar disso, como se possuíssem essas capacidades, uma vez que pertencem a uma espécie cujos membros normalmente as possuem. Esta posição, por outras palavras, pretende que se tratem os indivíduos, não de acordo com as suas qualidades reais, mas de acordo com as qualidades normais da espécie a que pertencem.

É interessante que esta afirmação seja feita em defesa da opção de tratar os membros da nossa espécie melhor que os membros de outras espécies, quando seria firmemente rejeitada se fosse usada para tratar os membros da nossa raça ou sexo melhor que os membros de outra raça ou sexo. No capítulo anterior, quando analisámos o impacte de possíveis diferenças de _Q_I entre membros de diferentes grupos étnicos, fiz a afirmação óbvia de que, independentemente dos

valores *médios* dos diferentes grupos, alguns membros do grupo com a média mais baixa registam resultados melhores que alguns membros do grupo da média mais elevada e que, por isso, devemos tratar as pessoas como indivíduos, e não de acordo com os resultados médios do grupo étnico a que pertencem, qualquer que seja a explicação dessa média. Se aceitarmos isto, não podemos coerentemente aceitar a pretensão de que, quando lidamos com seres humanos com graves deficiências intelectuais, devemos conceder-lhes o estatuto ou os direitos normais para a sua espécie. Qual será, então, o significado do facto de, desta vez, a linha divisória dever ser traçada em torno da espécie, e não da raça ou do sexo? Não podemos defender que os seres sejam tratados como indivíduos num caso e como membros de um grupo no outro. Pertencer a uma espécie não é mais relevante nestas circunstâncias que pertencer a uma raça ou ser de um sexo.

Uma segunda proposta é a de que, embora os seres humanos com graves deficiências intelectuais possam não possuir maiores capacidades que outros animais, são, apesar de tudo, seres humanos e, como tal, temos relações especiais com eles que não temos com os restantes animais. Como se escreveu numa revisão ao livro *_Libertação Animal_*, "A parcialidade em relação à nossa própria espécie e, no seu seio, relativamente a grupos muito mais pequenos é algo que, como o universo, o melhor é :, aceitá-la [...] O perigo de uma tentativa de eliminar afectos parciais é o de poder liquidar a fonte de todos os afectos."

Este argumento associa demasiado a moral aos nossos afectos. É claro que algumas pessoas podem ter com um ser humano com a mais grave deficiência mental uma relação mais chegada do que a que possuem com qualquer animal não humano e seria absurdo dizer-lhes que não deviam ter esses sentimentos. Tais pessoas têm-nos pura e simplesmente e, em si, não há nada de bom nem de mau a esse respeito. A questão é saber se as nossas obrigações morais para com um ser deverão ter este tipo de dependência dos nossos sentimentos. É notório que alguns seres humanos têm uma relação mais chegada com o seu gato que com os seus vizinhos. Será que quem associa a moral aos afectos aceitaria que estas pessoas teriam justificação para salvar os seus gatos de um incêndio antes de salvarem os seus vizinhos? E penso que mesmo aqueles que estariam dispostos a responder à pergunta pela afirmativa não desejariam alinhar ao lado dos racistas que argumentariam que, se as pessoas têm relações mais naturais e um maior afecto em relação a membros da sua própria raça, é um bem dar preferência aos seus interesses. A ética não exige que eliminemos as relações e os afectos pessoais; mas exige, isso sim, que, quando agimos, avaliemos as pretensões morais dos que forem afectados pelos nossos actos com um certo grau de independência relativamente aos sentimentos que nutrimos por eles.

A terceira proposta invoca o argumento muito usado da "derrapagem". A ideia deste argumento é a de que, a partir do momento em que damos um passo numa determinada direcção, começamos a derrapar e derraparemos mais do que desejaríamos. No presente contexto, o argumento é usado para defender que precisamos de uma linha divisória clara que separe os seres que podemos utilizar para fazer experiências ou para criar para comer daqueles que não podemos. A condição de membro de uma espécie constitui uma óptima linha divisória, enquanto os níveis de consciência, autonomia ou senciência não. A partir do momento em que aceitamos que um ser humano deficiente mental não possui um

estatuto moral mais elevado que um animal, prossegue o argumento, iniciámos a nossa derrapagem, :, cujo nível seguinte é negar os direitos das pessoas socialmente desadaptadas e que termina num governo totalitário que elimina quaisquer grupos de que não goste, classificando-os de sub-humanos.

O argumento da derrapagem pode servir como um alerta valioso em certos contextos, mas não lhe podemos dar demasiada importância. Se pensarmos que, como defendi neste capítulo, o estatuto especial que agora concedemos aos seres humanos nos permite ignorar os interesses de biliões de criaturas sencientes, não devemos deixar de tentar corrigir esta situação só porque os princípios nos quais baseamos essa tentativa poderão ser mal usados por governantes sem escrúpulos para alcançar os seus fins. E isto não passa de uma possibilidade. A alteração que propus pode não ter qualquer influência no nosso tratamento dos seres humanos, e pode até melhorá-lo.

Em última instância, nenhuma fronteira ética arbitrariamente traçada pode ser segura. É melhor encontrar uma fronteira que possa ser defendida aberta e honestamente. Quando abordarmos a questão da eutanásia, no capítulo 7, veremos que uma fronteira traçada no lugar errado pode ter consequências funestas para quem se situar do lado superior, ou humano, dessa divisão.

Também é importante recordar que o objectivo do meu argumento é elevar o estatuto dos animais, e não diminuir o estatuto de qualquer ser humano. Não pretendo sugerir que os seres humanos com deficiências mentais devam ser alimentados à força com aditivos alimentares até que metade deles morra -- embora este procedimento nos desse por certo uma melhor indicação do grau de segurança dessa substância para os seres humanos do que o seu ensaio em coelhos ou cães. Gostaria que a nossa convicção de que é um mal tratar deste modo os seres humanos com deficiências intelectuais fosse extensível aos animais não humanos com níveis semelhantes de autoconsciência e com uma capacidade semelhante para sofrer. É de um extremo pessimismo não tentar alterar as nossas atitudes a pretexto de que poderíamos começar a tratar os seres humanos deficientes mentais com a mesma falta de consideração que temos hoje para com os animais, em vez de conceder aos animais a preocupação acrescida que temos hoje pelos seres humanos deficientes mentais. :,

Ética e reciprocidade

Na mais antiga obra de vulto de filosofia moral pertencente à tradição ocidental que chegou aos nossos dias, A *_República_*, de Platão, encontramos a seguinte perspectiva da ética:

Dizem que cometer uma injustiça é, por natureza, um bem e sofrê-la um mal, mas que ser vítima de injustiça é um mal maior que o bem que há em cometê-la. De maneira que, quando as pessoas praticam ou sofrem injustiças umas das outras, e provam de ambas, lhes parece vantajoso, quando não podem evitar uma coisa ou alcançar a outra, chegar a um acordo mútuo, para não cometerem injustiças nem serem vítimas delas. Daí se originou o estabelecimento de leis e convenções entre elas e a designação de "legal" e "justo" para as prescrições da lei. Tal seria a génese e a essência da justiça, que se situa a meio caminho entre o maior bem --

não pagar a pena das injustiças -- e o maior mal -- ser incapaz de se vingar de uma injustiça.

Esta perspectiva não era a de Platão, que a pôs na boca de Gláucon para permitir que Sócrates, o protagonista deste diálogo, a refutasse. Trata-se de uma perspectiva que nunca conquistou aceitação geral, mas que também nunca desapareceu por completo. Podem encontrar-se ecos desta perspectiva nas teorias éticas de filósofos contemporâneos como John Rawls e David Gauthier; e foi usada por estes e outros filósofos para justificar a exclusão dos animais da esfera da ética ou, pelo menos, do seu núcleo principal -- pois se a base da ética consistir em eu evitar fazer mal aos outros desde que eles não me façam mal a mim, nada me impede de fazer mal àqueles que são incapazes de apreciar a minha contenção e de controlar o seu comportamento em conformidade. De um modo geral, os animais pertencem a esta categoria. Quando estou a fazer *surf* bastante afastado da costa e sou atacado por um tubarão, a minha preocupação pelos animais de pouco me vale; tenho tanta probabilidade de ser devorado como qualquer outro surfista, embora ele possa passar as tardes de domingo num barco aos tiros aos tubarões. Como os animais não podem responder em reciprocidade, encontram-se, nesta perspectiva, fora dos limites do contrato ético.

Na avaliação desta concepção da ética devemos fazer a distinção entre *explicações* da origem dos juízos éticos e *justificações* desses juízos. A explicação da origem da ética em termos de um contrato tácito entre pessoas para seu benefício mútuo apresenta uma certa plausibilidade (embora, em virtude das regras sociais quase éticas que têm sido observadas nas sociedades de outros mamíferos, não passe obviamente, em termos históricos, de uma fantasia). Mas podemos aceitar esta perspectiva como uma explicação histórica, sem por isso nos comprometermos com quaisquer pontos de vista acerca da justiça ou injustiça do sistema ético daí resultante. Por muito centradas no interesse pessoal que as origens da ética possam ter sido, é possível que, a partir do momento em que começamos a pensar em termos éticos, ultrapassemos essas premissas mundanas -- porque somos capazes de raciocinar e porque a razão não se subordina ao interesse pessoal. Quando reflectimos sobre a ética, usamos conceitos que, como vimos no primeiro capítulo do presente livro, nos levam a ultrapassar o nosso interesse pessoal ou mesmo o interesse de um grupo específico. Segundo a perspectiva contratualista da ética, este processo universalizante deveria parar na fronteira da nossa comunidade; mas, uma vez iniciado o processo, podemos descobrir que não seria coerente com as nossas restantes convicções parar nesse ponto. Tal como os primeiros matemáticos podem ter começado a contar no intuito de registar o número de pessoas da sua tribo, sem fazerem a menor ideia de que estavam a dar os primeiros passos num caminho que iria conduzir ao cálculo infinitesimal, também a origem da ética nada nos diz quanto ao lugar onde nos poderá conduzir.

Quando nos viramos para a questão da justificação, podemos verificar que a perspectiva contratualista da ética levanta numerosos problemas. Não há dúvida de que este tipo de concepções exclui da esfera da ética muito mais que os animais não humanos. Como os seres humanos com graves deficiências mentais

são igualmente incapazes de reagir em reciprocidade, têm também de ser excluídos. O mesmo se aplica a bebés e crianças de tenra idade; mas as dificuldades da perspectiva contratualista não se limitam a estes casos especiais. A principal razão para celebrar um contrato ético é, nesta perspectiva, o interesse pessoal. ; A não ser que se adicione algum elemento universal, um grupo de pessoas não tem qualquer motivo para lidar eticamente com outro se não for do seu interesse proceder assim. Se levássemos isto a sério, teríamos de rever drasticamente os nossos juízos éticos. Por exemplo, os traficantes de escravos que transportaram escravos africanos para a América não tinham nenhum motivo baseado no interesse pessoal para tratar melhor os africanos. Os africanos não tinham meios de retaliação. Se os abolicionistas não passassem de contratualistas, os esclavagistas poderiam contestá-los explicando-lhes que a ética acabava nas fronteiras da comunidade e que, como os africanos não faziam parte da comunidade dos esclavagistas, estes não teriam deveres para com aqueles.

Mas tomar o modelo contratualista a sério não afectaria apenas as práticas do passado. Embora se fale com frequência do mundo actual como uma comunidade única, não há dúvida de que é limitada a capacidade das pessoas, digamos, do Chade para responderem com reciprocidade ao bem ou ao mal que lhe fizerem, digamos, os cidadãos dos Estados Unidos. Daí que a perspectiva contratualista não imponha quaisquer obrigações às nações mais ricas relativamente às nações mais pobres.

O mais surpreendente de tudo isto é o impacto do modelo contratualista na nossa atitude relativamente às gerações vindouras. "Por que motivo hei-de fazer alguma coisa pela posteridade? O que fez a posteridade por mim?" -- esta seria a perspectiva que deveríamos adoptar se apenas aqueles que podem entrar em reciprocidade estivessem no interior das fronteiras da ética. Não há qualquer maneira de aqueles que irão viver em 2100 poderem fazer algo para tornar a nossa vida melhor ou pior. Daí que, se só existissem obrigações onde pudesse haver reciprocidade, não precisaríamos de nos preocupar com problemas como o destino a dar aos lixos nucleares. É verdade que alguns resíduos nucleares ainda serão mortais daqui a um quarto de milhão de anos; mas, desde que os colocássemos em contentores que os mantivessem afastados de nós durante 100 anos, teríamos feito tudo aquilo que a ética exige de nós.

Estes exemplos deverão ser suficientes para demonstrar que, qualquer que seja a sua origem, a ética que temos hoje ;, transcende de facto uma compreensão tácita entre seres capazes de reciprocidade. A perspectiva de regressar a um tal ponto de partida não é, penso, atraente. Como nenhuma explicação da origem da moral nos obriga a basear a nossa moral na reciprocidade e como não surgiram mais argumentos em favor desta conclusão, devemos rejeitar esta perspectiva da ética. Neste ponto da discussão, alguns defensores da posição contratualista apelam para uma perspectiva mais flexível da ideia de contrato, insistindo em que incluamos na comunidade moral todos os que possuem ou virão a possuir a *capacidade* de tomar parte num acordo de reciprocidade, independentemente de se saber se são de facto capazes de reciprocidade e sem ter tão-pouco em conta quando terão essa capacidade. Torna-se evidente que esta perspectiva já não se baseia de modo algum na reciprocidade porque (a não ser que nos preocupemos

imenso em ter a nossa campã bem arranjada ou a nossa mem3ria preservada para sempre) 3 claro que as gera33es vindouras n3o podem estabelecer rela333es rec3procas connosco, mesmo que um dia venham a ter a capacidade para agir reciprocamente. No entanto, se os defensores da posi333o contratualista abandonam deste modo a reciprocidade, que resta dela? Por que motivo havemos de adopt3-la? E por que motivo havemos de limitar a moral 3 aqueles que possuem a capacidade para celebrar acordos connosco, quando, na realidade, n3o existe qualquer possibilidade de alguma vez o fazerem? Em vez de nos apegarmos aos destro3os de uma perspectiva contratualista que perdeu o seu n3cleo central, seria melhor abandon3-la pura e simplesmente e considerar a quest3o de saber quais os seres que, com base na universalizabilidade, devemos incluir no dom3nio da moral.

4.

Qual 3 o mal de matar?

Um resumo bastante simplificado dos primeiros tr3s cap3tulos deste livro poderia ser o seguinte: o primeiro cap3tulo estabelece um conceito de 3tica do qual, no segundo cap3tulo, deriva o princ3pio da igualdade na considera33o de interesses; este princ3pio 3 ent3o usado para clarificar problemas acerca da igualdade dos seres humanos e, no terceiro cap3tulo, 3 aplicado aos animais n3o humanos.

Assim, at3 agora, o princ3pio da igualdade na considera33o de interesses tem estado subjacente a grande parte da nossa abordagem; contudo, como vimos no cap3tulo anterior, a aplica33o deste princ3pio quando est3o vidas em jogo 3 menos clara do que quando abordamos interesses como o de evitar o sofrimento ou o de sentir prazer. Neste cap3tulo, estudaremos algumas perspectivas relativas ao valor da vida e ao que h3 de mal em tirar uma vida, de modo a preparar o terreno para os cap3tulos seguintes, nos quais retomaremos quest33es pr3ticas como as relativas ao abate de animais, ao aborto, 3 eutan3sia e 3 3tica do meio ambiente.

A vida humana

As pessoas dizem, com muita frequ3ncia, que a vida 3 sagrada, mas quase nunca em sentido literal. N3o pretendem dizer, como as palavras parecem implicar, que a vida em si 3 sagrada. Se assim fosse, matar um porco ou arrancar uma couve seria t3o horr3vel para essas pessoas como matar um ser humano. Quando algu3m diz que a vida 3 sagrada est3 a referir-se 3 vida humana. Mas por que motivo dever3 a vida humana possuir um valor t3o especial?

Ao discutir a doutrina da santidade da vida humana n3o irei entender o termo "santidade" num sentido especificamente religioso. A doutrina pode muito bem ter uma origem religiosa, como irei assinalar mais 3 frente neste mesmo cap3tulo, mas faz agora parte de uma 3tica bastante secular e 3 nesta qualidade que exerce, nos nossos dias, a sua maior influ3ncia. Nem partirei do princ3pio que a doutrina defende que 3 sempre um mal tirar uma vida humana, porque isso implicaria o pacifismo absoluto e h3 muitos defensores da santidade da vida humana que con-

cedem que se pode matar em legítima defesa. 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.

A perspectiva de que a vida humana possui um valor único está profundamente enraizada na nossa sociedade e encontra-se consagrada na lei. Para ilustrar até onde a podemos levar recomendo um livro notável: *_The Long Dying of Baby Andrew*, de Robert e Peggy Stinson. Em Dezembro de 1976, Peggy Stinson, professora no estado da Pensilvânia, nos Estados Unidos, estava grávida de 24 semanas quando entrou em trabalho de parto prematuro. O bebé, a quem Robert e Peggy deram o nome "Andrew", era praticamente inviável. Apesar da vontade expressa de ambos os pais de não quererem "heroísmos", os médicos que assistiram o bebé usaram toda a tecnologia da medicina moderna para o manter vivo durante quase seis meses. Andrew tinha crises periódicas. Perto do final desse período

tornou-se claro que, se sobrevivesse, ficaria gravemente ;, deficiente para o resto da vida. Andrew também sofria muito; a certa altura o seu médico disse a Robert e Peggy que lhe "devia doer como o diabo" de cada vez que respirava. O tratamento de Andrew custou 104.000 dólares a preços de 1977 (cerca de 19.000 contos) -- hoje poderia facilmente atingir uma soma três vezes superior, visto que os cuidados intensivos de bebés muito prematuros custam pelo menos 1500 dólares por dia (cerca de 270 contos).

Andrew Stinson foi mantido vivo contra a vontade dos seus pais, a um custo substancial, apesar do sofrimento evidente e do facto de, a partir de certa altura, se tornar óbvio que nunca seria capaz de ter uma vida independente nem de pensar ou falar como a maioria dos seres humanos. Quer semelhante tratamento de um bebé humano constitua a atitude correcta quer não -- e retomarei essa questão no capítulo 7 --, está em contraste chocante com a indiferença com que se tira a vida a cães vadios, macacos de laboratório e gado para carne. O que justifica essa diferença?

Em todas as sociedades que conhecemos, tirar a vida tem estado sujeito a uma proibição qualquer, sendo de supor que nenhuma sociedade possa sobreviver se permitir aos seus membros matarem-se uns aos outros sem restrições. Contudo, as diferenças entre as sociedades têm incidido precisamente em quem beneficia de protecção. Em muitas sociedades tribais, a única infracção grave é matar um membro inocente da própria tribo -- os membros das outras tribos podem ser mortos impunemente. Em estados-nações mais sofisticados, a protecção alarga-se geralmente a todos os que se encontram nas fronteiras do território nacional, embora tenha havido casos -- como os estados que possuíam escravos -- em que uma minoria era excluída. Actualmente, a maior parte das pessoas concorda -- pelo menos em teoria --que é condenável matar seres humanos, independentemente da sua raça, religião, classe ou nacionalidade, com excepção de alguns casos especiais (como a autodefesa, a guerra, possivelmente a pena capital e uma ou duas outras áreas duvidosas). A inadequação moral de princípios mais restritos, que limitam o respeito pela vida a uma tribo, raça ou nação, é encarada como um dado adquirido; mas o ;, argumento do capítulo anterior tem de levantar dúvidas sobre se a fronteira da nossa espécie marca um limite mais

defensável do círculo sob protecção.

Neste ponto, devemos fazer uma pausa para perguntar o que entendemos por expressões como "vida humana" e "ser humano", que surgem com muita frequência em debates sobre, por exemplo, o aborto. "Será o feto um ser humano?" -- esta é, muitas vezes, a questão crucial nesses debates; mas, se não reflectirmos cuidadosamente sobre estes termos, essas perguntas não terão resposta.

É possível dar à expressão "ser humano" um significado preciso. Podemos usá-la como equivalente a "membro da espécie *_Homo sapiens* ". A questão de saber se um ser pertence a determinada espécie pode ser cientificamente determinada por meio de um estudo da natureza dos cromossomas das células dos organismos vivos. Neste sentido, não há dúvida de que, desde os primeiros momentos da sua existência, um embrião concebido a partir de esperma e óvulo humanos é um ser humano; e o mesmo é verdade do ser humano com a mais profunda e irreparável deficiência mental -- até mesmo de um bebé anencefálico (literalmente sem cérebro).

Há uma outra definição do termo "humano", proposta por Joseph Fletcher, teólogo protestante e autor prolífico de escritos sobre temas éticos. Fletcher compilou uma lista daquilo a que chamou "indicadores de humanidade", que inclui o seguinte: autoconsciência, autodomínio, sentido do futuro, sentido do passado, capacidade de se relacionar com outros, preocupação pelos outros, comunicação e curiosidade. É este o sentido do termo que temos em mente quando elogiamos alguém dizendo que "é muito humano" ou que tem "qualidades verdadeiramente humanas". Quando dizemos tal coisa, não estamos, é claro, a referir-nos ao facto de a pessoa pertencer à espécie *_Homo sapiens*, que, como facto biológico, raramente é posto em dúvida; estamos a querer dizer que os seres humanos possuem tipicamente certas qualidades e que a pessoa em causa as possui em elevado grau.

Estes dois sentidos de "ser humano" sobrepõem-se, mas não coincidem. O embrião, o feto subsequente, a criança gravemente :, deficiente mental e até mesmo o recém-nascido, todos eles são indiscutivelmente membros da espécie *_Homo sapiens*, mas nenhum deles é autoconsciente nem possui um sentido do futuro ou a capacidade de se relacionar com os outros. Logo, a escolha entre os dois sentidos pode ter implicações importantes para a forma como respondemos a perguntas como "Será que o feto é um ser humano?".

Quando escolhemos as palavras que usamos em situações

como esta, devemos empregar os termos que permitam exprimir o que queremos dizer com clareza e que não introduzam antecipadamente juízos sobre a resposta a questões substantivas. Estipular que usamos o termo "ser humano", digamos, no primeiro sentido e que, portanto, o feto é um ser humano e o aborto é imoral não ajudaria em nada. Tão-pouco seria melhor escolher o segundo sentido e defender nesta base que o aborto é aceitável. A moral do aborto é uma questão substantiva, cuja resposta não pode depender do sentido que estipularmos para as palavras que usamos. Para evitar fazer petições de princípio e para tornar o meu sentido claro, porei de lado, por agora, o ambíguo termo "ser humano" e substituí-lo-ei por dois termos diferentes, correspondentes aos dois sentidos diferentes de "ser humano". Para o primeiro sentido, o biológico, usarei

simplesmente a expressão extensa, mas precisa, "membro da espécie *_Homo sapiens*", enquanto para o segundo sentido usarei o termo "pessoa".

Este uso da palavra "pessoa" é, ele mesmo, infeliz, susceptível de criar confusões, dado que a palavra "pessoa" é muitas vezes usada como sinónimo de "ser humano". No entanto, os termos não são equivalentes; poderia haver uma pessoa que não fosse membro da nossa espécie. Também poderia haver membros da nossa espécie que não fossem pessoas. A palavra "pessoa" tem a sua origem no termo latino para uma máscara usada por um actor no teatro clássico. Ao porem máscaras, os actores pretendiam mostrar que desempenhavam uma personagem. Mais tarde "pessoa" passou a designar aquele que desempenha um papel na vida, que é um agente. De acordo com o *_Oxford Dictionary*, um dos sentidos actuais do termo é "ser autoconsciente ou racional". Este sentido tem precedentes filosóficos: irrepreensíveis. John Locke define uma pessoa como "um ser inteligente e pensante dotado de razão e reflexão e que pode considerar-se a si mesmo aquilo que é, a mesma coisa pensante, em diferentes momentos e lugares".

Esta definição aproxima a "pessoa" do sentido que Fletcher deu a "ser humano", com a diferença de escolher duas características cruciais -- a racionalidade e a autoconsciência -- para cerne do conceito. É muito possível que Fletcher concordasse que estas duas características são centrais e que as restantes decorrem mais ou menos delas. Em todo o caso, proponho-me usar o termo "pessoa" no sentido de um ser racional e autoconsciente, para captar os elementos do sentido popular de "ser humano" que não são abrangidos pelo termo "membro da espécie *_Homo sapiens*".

O valor da vida dos membros da espécie *_Homo sapiens*

Com a clarificação trazida pelo nosso interlúdio terminológico e o recurso ao argumento do capítulo anterior, esta secção pode ser muito breve. 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.

Quem leu os capítulos anteriores deste livro achará esta conclusão óbvia porque trabalhámos gradualmente nesse sentido; mas difere de forma notável da atitude prevalecente na nossa sociedade, que, como vimos, considera sagrada a vida de todos os membros da nossa espécie. Como se explica que a nossa sociedade aceite uma perspectiva que suporta tão mal uma análise crítica? Uma breve digressão história talvez nos ajude a encontrar uma explicação.

Se recuarmos até às origens da civilização ocidental, ao tempo dos Gregos ou dos Romanos, vemos que pertencer à espécie *_Homo sapiens* não era suficiente para garantir a protecção da própria vida. Não havia qualquer respeito pela vida dos escravos ;, nem de outros "bárbaros"; e mesmo entre os próprios Gregos e Romanos os bebés não tinham um direito automático à vida. Os Gregos e os Romanos matavam os bebés deformados ou fracos expondo-os aos elementos no cimo de uma colina. Platão e Aristóteles pensavam que o estado devia impor a

morte de crianças deformadas. Os célebres códigos legislativos atribuídos a Licurgo e a Sólon incluíam disposições semelhantes. Neste período pensava-se que era melhor acabar com uma vida que começara com maus auspícios do que tentar prolongar essa vida, com todos os problemas que daí advinham.

A nossa atitude actual data do advento do cristianismo. Havia uma motivação teológica específica para a insistência cristã na importância de se pertencer a uma espécie: a crença de que todos os que nascem de pais humanos são imortais e estão destinados a uma eternidade de bem-aventurança ou de tormento. Com esta crença, a morte de um *_Homo sapiens* ganhou um significado temível, uma vez que condenava um ser ao seu destino eterno. Uma segunda doutrina cristã, que levou à mesma conclusão, foi a crença de que, como fomos criados por Deus, somos propriedade sua e matar um ser humano é usurpar o direito de Deus de decidir se devemos viver ou morrer. Segundo Tomás de Aquino, ceifar uma vida humana é um pecado contra Deus, tal como matar um escravo seria um pecado contra o dono desse escravo. Por outro lado, acreditava-se que os animais não humanos tinham sido colocados por Deus sob o domínio humano, como está escrito na Bíblia (Gênesis 1: 29 e 9: 1-3). Daí que os seres humanos pudessem matar os animais não humanos a seu bel-prazer, desde que não fossem propriedade de outro ser humano.

No decurso dos séculos de domínio cristão sobre o pensamento europeu, as atitudes éticas baseadas nestas doutrinas tornaram-se parte da ortodoxia moral incontestada da civilização europeia. Actualmente, essas doutrinas já não são geralmente aceites, mas as atitudes éticas a que deram origem ajustam-se à arraigada crença ocidental na singularidade e nos privilégios especiais da nossa espécie. No entanto, agora, que nos propomos reavaliar a perspectiva especista da natureza, chegou também o momento de reavaliarmos a nossa crença na santidade da vida dos membros da nossa espécie.

O valor da vida de uma pessoa

Decompusemos a doutrina da santidade da vida humana em duas afirmações distintas: uma que defende que a vida dos membros da nossa espécie tem um valor especial e outra que confere um valor especial à vida de uma pessoa. Vimos que a primeira afirmação é indefensável. Que dizer da última? A vida de um ser racional e autoconsciente terá um valor especial, ao contrário de um ser meramente senciente?

Uma linha de argumentação para responder a esta questão pela afirmativa é a seguinte: 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 objectiva 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.

Pode dizer-se que, quando se mata uma pessoa, não ficamos perante um desejo frustrado no mesmo sentido em que tenho um desejo frustrado quando percorro uma região árida e, ao fazer uma pausa para matar a sede, descubro que o meu cantil está roto. Neste caso tenho um desejo que não posso satisfazer e sinto frustração e desconforto devido ao desejo contínuo e não satisfeito de água. Quando me matam, os desejos que tenho relativos ao futuro não continuam depois da minha morte e não sofro com a sua não satisfação. Mas significará isto que impedir a satisfação desses desejos não importa?

O utilitarismo clássico -- tal como foi exposto pelo seu fundador, Jeremy Bentham, e refinado por filósofos posteriores, como John Stuart Mill e Henry Sidgwick -- ajuíza os actos pela sua tendência para maximizar o prazer ou a felicidade e minimizar a dor ou a infelicidade. Termos como "prazer" e "felicidade" ;, são pouco precisos, mas não restam dúvidas de que se referem a algo que se sente ou se vive; por outras palavras, a estados de consciência. Logo, de acordo com o utilitarismo clássico, não há um significado especial no facto de os desejos relativos ao futuro não se cumprirem quando as pessoas morrem. Quando se morre de repente, os desejos que se possam ter em relação ao futuro não importam para a quantidade de prazer ou de dor que se sente. Assim, para o utilitarista clássico, o estatuto de "pessoa" não é directamente *relevante* para o mal de matar.

No entanto, indirectamente, ser uma pessoa pode tornar-se importante para o utilitarista clássico. A sua importância surge da seguinte forma: se sou uma pessoa, tenho um conceito de mim próprio. Sei que tenho um futuro. Também sei que a minha existência futura pode ser interrompida. Se eu pensar que é provável que isto aconteça a qualquer momento, a minha existência ficará repleta de ansiedade e será presumivelmente menos agradável do que se não pensar que é provável que aconteça por enquanto. Se eu souber que as pessoas como eu raramente são mortas, preocupar-me-ei menos. Daí que o utilitarista clássico possa defender a proibição de matar pessoas na base *indirecta* de que isso aumenta a felicidade de pessoas que, de outra forma, se preocupariam com a possibilidade de serem mortas. Digo que se trata de uma razão *indirecta* porque não se refere a nenhum mal directo provocado na pessoa morta, mas a uma consequência que isso tem noutras pessoas. É claro que há algo de estranho em objectar ao homicídio não por causa do mal causado à vítima, mas por causa do efeito que esse assassinio terá noutras pessoas. Só mesmo um utilitarista clássico radical se não sentiria perturbado por esta estranheza. (Não nos esqueçamos, porém, que estamos neste momento a considerar apenas o mal *especial* de matar uma *pessoa*. O utilitarista clássico pode ainda encarar a morte como um mal porque elimina a felicidade que a vítima sentiria se permanecesse viva. Esta objecção à morte provocada aplicar-se-ia a todo o ser com probabilidade de ter um futuro feliz, quer fosse uma pessoa quer não.) Contudo, para os fins presentes, o ponto principal é o de que esta razão indirecta proporciona um motivo para se levar mais a sério a morte de uma pessoa que a morte de outro ser. Se ;, um ser for incapaz de se conceber a si próprio como algo que existe ao longo do tempo, não precisamos de considerar a possibilidade de ele se preocupar com a perspectiva de a sua existência futura ser subitamente interrompida -- ele não se pode preocupar com isso porque não tem uma concepção do seu próprio futuro.

Afirmar que a razão indirecta do utilitarismo clássico para levar mais a sério a morte de uma pessoa que a de outro ser é legítima "em certas condições". A mais óbvia dessas condições é que a morte dessa pessoa pode vir a ser do conhecimento de outras pessoas, que retirem desse conhecimento uma estimativa mais sombria das suas probabilidades de viverem até uma idade provecta ou ficam pura e simplesmente com medo de serem assassinadas. É possível, claro, que uma pessoa possa ser morta em segredo total, de tal modo que mais ninguém venha a saber que foi cometido um homicídio. Nesse caso, esta razão indirecta contra o homicídio não se aplicaria.

Este último ponto, porém, impõe uma reserva. Nas circunstâncias descritas no último parágrafo, a razão indirecta do utilitarismo clássico contra a morte não se aplicaria *na medida em que ajuizássemos sobre este caso individual*. No entanto, há qualquer coisa contra a aplicação do utilitarismo apenas ou principalmente ao nível de cada caso individual. Pode acontecer que, a longo prazo, se atinjam melhores resultados -- maior felicidade geral -- se instarmos as pessoas a não ajuizarem cada acto individual pelo padrão da utilidade, mas sim a pensarem de acordo com certos princípios mais vastos que abranjam todas ou quase todas as situações que é provável sucederem.

Têm sido propostas várias razões em apoio desta abordagem. R. M. Hare propôs uma distinção útil entre dois níveis de raciocínio moral: o intuitivo e o crítico. Considerar, em termos teóricos as circunstâncias possíveis nas quais se poderia maximizar a utilidade de matar secretamente alguém que pretendia continuar a viver é raciocinar ao nível crítico. Como filósofos, ou apenas como pessoas reflexivas e autocríticas, pode ser interessante e útil para a nossa compreensão da teoria ética pensar em semelhantes hipóteses invulgares. No entanto, o pensamento ético quotidiano tem de ser mais intuitivo. Na vida real não :, podemos normalmente prever todas as complexidades das nossas escolhas. Não é pura e simplesmente prático tentar calcular antecipadamente as consequências de todas as escolhas que fazemos. Mesmo que nos limitássemos às escolhas mais significativas, haveria o perigo de, em muitos casos, estarmos a calcular em circunstâncias longe das ideais. Poderíamos estar com pressa ou confusos. Poderíamos sentir-nos furiosos, magoados ou em competição. Os nossos pensamentos poderiam estar toldados pela ganância, pelo desejo sexual ou por ideias de vingança. Os nossos interesses pessoais ou das pessoas que amamos poderiam estar em jogo. Ou poderia acontecer que não fôssemos muito bons a avaliar questões tão complicadas como as consequências prováveis de uma escolha importante. Por todas estas razões, Hare pensa que seria melhor adoptarmos alguns princípios éticos gerais para a vida ética quotidiana, e não nos desviarmos deles. Esses princípios deveriam incluir aqueles que a experiência mostrou ao longo dos séculos que conduzem geralmente às melhores consequências e, na perspectiva de Hare, incluiriam muitos dos princípios morais canónicos, como, por exemplo, dizer a verdade, respeitar as promessas, não prejudicar os outros, e assim por diante. O respeito pela vida de pessoas que desejam continuar a viver estaria presumivelmente entre estes princípios. Mesmo que, ao nível crítico, possamos conceber circunstâncias nas quais melhores consequências resultariam de agir contra um ou mais destes princípios, as pessoas procederiam melhor, no seu todo, atendo-se a estes princípios do que

não o fazendo.

Nesta perspectiva, os princípios morais intuitivos bem escolhidos seriam como as instruções de um bom treinador de ténis a um jogador. As instruções são dadas tendo em vista aquilo que compensará na maior parte das vezes; constituem um guia para jogar "ténis de alta eficácia". Ocasionalmente, um jogador pode fazer um lance inesperado e derrotar um vencedor aplaudido por todos; mas, se o treinador for mesmo bom, o não cumprimento das suas instruções trará, na maior parte das vezes, más conseqüências. De modo que o melhor é pôr de lado a idéia de tentar essas jogadas inesperadas. Analogamente, se nos guiarmos por um conjunto de princípios intuitivos bem escolhidos, :, podemos proceder melhor se não tentarmos calcular as conseqüências de todas as escolhas morais importantes que temos de fazer, considerando, em seu lugar, quais os princípios a aplicar e agindo em conseqüência. É possível que, uma vez por outra, nos encontremos em circunstâncias nas quais seja absolutamente claro que afastarmo-nos dos princípios dará melhores resultados que os que obteríamos se nos ativéssemos a esses princípios, caso em que temos uma justificação para esse afastamento. Mas, para a maioria das pessoas, na maior parte do tempo, essas circunstâncias não surgirão e podem ser excluídas do nosso pensamento. Logo, mesmo que, ao nível crítico, o utilitarismo clássico tenha de conceder a possibilidade da existência de casos nos quais seria melhor não respeitar o desejo de uma pessoa continuar a viver (porque a pessoa poderia ser morta em segredo total, evitando-se assim uma grande dose de sofrimento não mitigado), este tipo de pensamento não tem lugar ao nível intuitivo, que deve guiar as nossas acções no dia-a-dia. Pelo menos, um utilitarista clássico pode argumentar deste modo.

Penso que este é o núcleo daquilo que um utilitarista clássico diria acerca da distinção entre matar uma pessoa e matar outro tipo de ser. Existe, porém, outra versão de utilitarismo que concede um peso maior à distinção. Esta versão alternativa do utilitarismo julga os actos não pela sua tendência para maximizar o prazer ou minimizar o sofrimento, mas pela medida em que concordam com as preferências de quaisquer seres afectados pela acção ou pelas suas conseqüências. Esta versão de utilitarismo denomina-se "utilitarismo das preferências". É ao utilitarismo das preferências, e não ao utilitarismo clássico, que chegamos quando universalizamos os nossos interesses da forma descrita no capítulo de abertura deste livro -- ou seja, quando damos o passo plausível de considerar os interesses de uma pessoa aquilo que, ponderadas as alternativas e após reflexão sobre todos os factos relevantes, a pessoa prefere.

De acordo com o utilitarismo das preferências, um acto contrário à preferência de qualquer ser é um mal, a não ser que essa preferência seja suplantada por preferências contrárias. Matar uma pessoa que prefere continuar a viver é portanto um mal, caso se mantenham inalteradas as restantes condições. O facto :, de as vítimas não ficarem cá após o acto para lamentar o facto de as suas preferências terem sido ignoradas é irrelevante. O mal é praticado quando se frustra a preferência.

Para os utilitaristas das preferências, tirar a vida a uma pessoa será normalmente pior do que tirar a vida a outro ser, uma vez que as preferências das pessoas estão muito orientadas para o futuro. Logo, matar uma pessoa constitui normalmente uma violação, não de uma, mas de um grande leque das

preferências mais centrais e significativas que um ser pode ter; tornará frequentemente inútil tudo o que a vítima tentou fazer nos últimos dias, meses ou mesmo anos. Pelo contrário, os seres que não se podem ver a si mesmos como entidades com um futuro não podem ter quaisquer preferências relativas à sua existência futura. Isto não significa que se negue que esses seres possam lutar contra uma situação na qual a sua vida corre perigo, como um peixe luta para se libertar do anzol cravado na sua boca; mas isso não indica nada mais que a preferência pela cessação do estado de coisas que é visto como doloroso ou assustador. A luta contra o perigo e o sofrimento não implica que o peixe seja capaz de preferir a sua existência futura à não existência. O comportamento de um peixe preso num anzol constitui uma razão para não matar peixes por esse método, mas não representa em si uma razão do utilitarismo das preferências contra matar peixes por um método que cause morte instantânea sem causar primeiro dor ou sofrimento. (Mais uma vez, não esqueçamos que estamos a considerar o que há de especialmente errado em matar uma pessoa; não estou a dizer que nunca existem razões do utilitarismo das preferências contra matar seres conscientes que não sejam pessoas.)

Será que uma pessoa tem direito à vida?

Embora o utilitarismo das preferências forneça realmente uma razão directa para não se matar uma pessoa, há quem ache a razão insuficientemente coerciva -- ainda que a juntemos às importantes razões indirectas que qualquer forma de utilitarismo tomará em linha de conta. Mesmo para o utilitarismo das preferências, o mal causado à pessoa assassinada é meramente :, um factor a ser considerado e a preferência da vítima poderia por vezes ter menos valor que as preferências de outros. Há quem defenda que a proibição de matar pessoas é mais absoluta do que este tipo de cálculo utilitarista implica. Temos a sensação de que a nossa vida é algo a que temos *direito* e os direitos não podem ser cerceados pelas preferências nem pelo prazer dos outros.

Não penso que a noção de direito moral seja útil nem importante, excepto quando é usada como uma forma abreviada de nos referirmos a considerações morais mais fundamentais. Apesar disso, como a ideia de que temos "direito à vida" é bastante comum, vale a pena perguntar se existem bases para atribuir o direito à vida às pessoas, enquanto seres distintos de outros seres vivos.

Michael Tooley, um filósofo americano contemporâneo, defendeu que os únicos seres que têm direito à vida são aqueles que podem conceber-se a si próprios como entidades distintas que existem ao longo do tempo -- por outras palavras, pessoas, no sentido em que usámos o termo. O seu argumento baseia-se na afirmação de que existe uma ligação conceptual entre os desejos que um ser é capaz de ter e os direitos que se pode dizer que esse ser possui. Como Tooley escreveu:

A intuição fundamental é a de que um direito é algo que pode ser violado e que, em geral, violar um direito que um indivíduo tem é frustrar o desejo correspondente. Suponhamos, por exemplo, que o leitor tem um automóvel. Nesse caso, tenho, à primeira vista, a obrigação de não lho tirar. No entanto, a

obrigação não é incondicional; depende em parte da existência de um desejo correspondente no leitor. Se o leitor não se importar que eu lhe tire o carro, em termos gerais não violo o seu direito ao fazê-lo.

Tooley admite ser difícil formular com precisão as conexões entre direitos e desejos, pois há casos problemáticos, como as pessoas adormecidas ou temporariamente inconscientes. Tooley não quer afirmar que essas pessoas não têm direitos por nesse momento não terem desejos. Apesar disso, defende que a posse de um direito tem de alguma forma de estar ligada à capacidade :, de ter os desejos relevantes, ainda que não tenha de estar ligada à posse efectiva dos próprios desejos.

O passo seguinte consiste em aplicar esta perspectiva sobre os direitos ao caso do direito à vida. Para pôr a questão da forma mais simples possível -- mais simples do que o faz o próprio Tooley e certamente *demasiado* simples --, se o direito à vida é o direito de continuar a existir como entidade distinta, então o desejo relevante de possuir um direito à vida é o desejo de continuar a existir como entidade distinta. Mas só um ser capaz de se conceber a si próprio como uma entidade distinta que existe ao longo do tempo -- ou seja, só uma pessoa -- poderia ter esse desejo. Logo, só uma pessoa poderia ter direito à vida.

Foi assim que Tooley formulou pela primeira vez a sua posição, num artigo notável intitulado "Abortion and Infanticide", publicado em 1972. No entanto, o problema de como formular com precisão a ligação entre direitos e desejos levou Tooley a alterar a sua posição num livro subsequente com o mesmo título, *_Abortion and Infanticide*_. Aí argumenta que um indivíduo não pode num dado momento -- digamos agora -- ter o direito à continuidade da sua existência, a não ser que esse indivíduo seja de um tipo tal que possa ser agora do seu interesse continuar a existir. Poder-se-ia pensar que esta formulação implica uma diferença marcante no resultado da posição de Tooley porque, apesar de um recém-nascido não parecer capaz de se conceber como uma entidade distinta existente ao longo do tempo, pensamos normalmente que pode ser do interesse de um bebé ser salvo da morte, mesmo que essa morte seja totalmente isenta de dor e sofrimento. Por certo é o que fazemos em retrospectiva: eu poderia dizer, sabendo que quase morri na infância, que a pessoa que tirou o meu carrinho de bebé da trajecto do comboio em andamento é o meu maior benfeitor, porque sem o seu raciocínio célere eu nunca teria a vida feliz e preenchida de que agora desfruto. Tooley argumenta, porém, que a atribuição retrospectiva a um bebé de um interesse em viver constitui um erro. Não sou a criança a partir da qual cresci. O bebé não podia desejar vir a ser o tipo de ser que eu sou nem sequer um ser intermédio entre o que sou agora e o bebé. Nem sequer me consigo lembrar de quando era bebé; não existem quaisquer :, ligações mentais entre nós. A continuação da existência não pode ser do interesse de um ser que *nunca* teve o conceito de um sujeito contínuo -- ou seja, nunca foi capaz de se conceber a si mesmo como algo que existe ao longo do tempo. Se o comboio tivesse matado instantaneamente o bebé, a morte não teria sido contrária aos seus interesses, porque o bebé nunca teria tido o conceito de existir ao longo do tempo. É verdade que eu não estaria vivo, mas eu só posso dizer que é do meu interesse estar vivo porque tenho o conceito de um sujeito contínuo. Posso com igual confiança dizer que é do meu interesse

que os meus pais se tenham conhecido, porque, se nunca se tivessem encontrado, não poderiam ter criado o embrião a partir do qual evolui e eu não estaria, portanto, vivo. Isto não quer dizer que a criação do embrião fosse do interesse de qualquer ser em potência que pairava por ali à espera de ser trazido à existência. Esse ser não existia e, se eu não tivesse sido trazido à existência, não teria havido alguém que não teria vivido a vida que tenho vivido. Analogamente, cometemos um erro se atribuirmos agora ao bebé um interesse na sua vida futura --bebé que, nos primeiros dias a seguir ao seu nascimento, não pode ter qualquer conceito de existência contínua e com o qual não possui quaisquer ligações mentais.

Assim, embora por um caminho mais longo, Tooley chega no seu livro a uma conclusão praticamente equivalente à que chegou no seu artigo. Para ter direito à vida é preciso ter ou, pelo menos, ter tido alguma vez o conceito de uma existência contínua. Note-se que esta formulação evita os problemas decorrentes de pessoas adormecidas ou inconscientes; basta que alguém tenha tido em algum momento o conceito de existência contínua para poder dizer que a continuidade da sua vida pode ser do seu interesse. Isto faz sentido; o meu desejo de continuar a viver -- ou de completar este livro ou de dar a volta ao mundo no ano que vem -- não cessa quando não estou conscientemente a pensar nessas coisas. Desejamos muitas vezes algo sem que o desejo esteja sempre presente no nosso espírito. O facto de termos o desejo torna-se aparente quando algo nos faz recordá-lo ou quando somos confrontados de súbito com uma situação na qual temos de escolher entre duas linhas de acção, uma das quais

;, torna a realização desse desejo menos provável. Do mesmo modo, quando dormimos, os nossos desejos relativos ao futuro não deixam de existir. Continuam presentes quando acordamos. Tal como os desejos ainda fazem parte de nós, também o nosso interesse numa vida contínua permanece parte de nós enquanto estamos a dormir ou inconscientes.

As pessoas e o respeito pela autonomia

Até agora, a nossa abordagem do mal de matar uma pessoa concentrou-se na capacidade desta para encarar o seu futuro e para ter desejos com ele relacionados. Uma outra implicação de se ser pessoa pode também ter relevância para o mal de matar. Há uma corrente de pensamento ético, associada a Kant, mas incluindo muitos autores que não são kantianos, de acordo com a qual o respeito pela autonomia constitui um princípio ético fundamental. Por "autonomia" entende-se a capacidade para efectuar escolhas, tomar decisões e agir nessa base. Os seres racionais e autoconscientes têm presumivelmente esta aptidão, enquanto os seres que não podem considerar as alternativas à sua disposição não são capazes de escolher no sentido requerido e logo não podem ser autónomos. Em particular, somente um ser que compreenda a diferença entre morrer e continuar a viver pode autonomamente escolher viver. Daí que matar uma pessoa que não tenha escolhido morrer viole a autonomia dessa pessoa; e, como a escolha entre viver e morrer é a mais fundamental que alguém pode fazer, a escolha da qual todas as outras escolhas dependem, matar uma pessoa que não escolha morrer constitui a violação mais grave possível da autonomia dessa

pessoa.

Nem toda a gente concorda que o respeito pela autonomia constitui um princípio ético fundamental ou sequer um princípio moral válido. Os utilitaristas não respeitam a autonomia pela autonomia, embora possam conferir grande peso ao desejo de uma pessoa continuar a viver, quer à maneira do utilitarismo das preferências, quer como prova de que a vida da pessoa foi em geral feliz. Mas os utilitaristas das preferências têm de conceder que o desejo de continuar a viver pode ser suplantado por outros desejos e os utilitaristas clássicos têm de reconhecer que, as pessoas podem estar profundamente enganadas nas suas expectativas de felicidade. Logo, um utilitarista, ao objectar à morte de uma pessoa, não pode colocar a mesma ênfase na autonomia que aqueles que consideram o respeito pela autonomia um princípio moral independente. O utilitarista clássico poderia ter de aceitar que, em certos casos, seria um bem matar uma pessoa que não escolhesse morrer, dado que, se não fosse morta, essa pessoa teria uma existência miserável. No entanto, isto só é verdade ao nível crítico do raciocínio moral. Como vimos anteriormente, os utilitaristas podem incentivar as pessoas a adoptar na sua vida quotidiana princípios que levarão, em quase todas as circunstâncias, quando seguidos, a melhores consequências que qualquer acção alternativa. O princípio do respeito pela autonomia seria um exemplo fundamental de um tal princípio. Examinaremos em breve casos efectivos que levantam esta questão, na discussão da eutanásia do capítulo 7.

Talvez seja útil e oportuno resumir as nossas conclusões sobre o valor da vida de uma pessoa. Vimos que pode haver quatro razões possíveis para defender que a vida de uma pessoa possui um certo valor que a distingue da vida de um ser meramente senciente: a preocupação do utilitarismo clássico com os efeitos que uma morte pode provocar nas outras pessoas; a preocupação do utilitarismo das preferências com a frustração dos desejos e dos planos para o futuro da vítima; o argumento de que a capacidade de se conceber a si próprio como algo que existe ao longo do tempo constitui uma condição necessária do direito à vida; e o respeito pela autonomia. Embora, ao nível do raciocínio crítico, o utilitarismo clássico aceite apenas a primeira razão (indirecta) e o utilitarismo das preferências somente as duas primeiras, ao nível intuitivo provavelmente ambos os utilitarismos defenderiam também o respeito pela autonomia. A distinção entre os níveis crítico e intuitivo leva, assim, a um maior grau de convergência, ao nível da tomada de decisões morais quotidianas, entre o utilitarismo e quem defende outras perspectivas morais, do que a convergência que se verificaria se considerássemos apenas o nível crítico de raciocínio. Em todo o caso, nenhuma das quatro razões para se conceder protecção especial à vida das pessoas pode ser rejeitada de imediato. Por isso, isso tê-las-emos presentes quando abordarmos as questões práticas relacionadas com o acto de matar.

No entanto, antes disso, temos ainda de considerar afirmações acerca do valor da vida que não se baseiam nem na pertença à nossa espécie, nem em ser uma pessoa.

Vida consciente

Há muitos seres sencientes e capazes de sentir prazer e dor que não são racionais nem autoconscientes e que, portanto, não são pessoas. Referir-me-ei a eles como *seres conscientes*. Muitos animais não humanos cabem quase de certeza nesta categoria, tal como crianças recém-nascidas e alguns seres humanos com deficiências mentais. Destes, quais são ao certo aqueles que não possuem autoconsciência é algo que consideraremos nos próximos capítulos. Se Tooley tiver razão, não se pode dizer que os seres desprovidos de autoconsciência tenham direito à vida, no sentido pleno da palavra "direito". Porém, por outras razões, matá-los pode ser um mal. Nesta secção poremos a questão de saber se a vida de um ser que é consciente, mas não autoconsciente, tem valor e, em caso afirmativo, como se compara o valor dessa vida com o da vida de uma pessoa.

Será que devemos dar valor à vida consciente?

A razão mais óbvia para dar valor à vida de um ser capaz de sentir prazer ou dor reside no prazer que esse ser pode sentir. Se damos valor aos nossos prazeres -- como comer, ter relações sexuais, correr a toda a velocidade ou nadar num dia de calor --, o aspecto universal dos juízos éticos exige que alarguemos a avaliação positiva da nossa experiência desses prazeres a experiências semelhantes de todos aqueles que as possam ter. Deste modo, o facto de os seres irem experimentar prazer no futuro constitui uma razão para dizer que seria um mal matá-los. Claro está que um argumento semelhante a propósito da dor aponta na direcção oposta e este argumento só conta em desfavor de matar quando acreditamos que o prazer que provavelmente os ;, seres sentem supera a dor que provavelmente sofrem. Assim, o que isto quer dizer é que não devemos encurtar uma vida agradável.

Esta formulação é bastante simples: valorizamos o prazer; matar quem tem uma existência agradável elimina o prazer que esse ser sentiria; logo, essa morte é um mal. Mas formular o argumento deste modo oculta algo que, assim que o percebermos, torna a questão tudo menos simples. Há duas formas de reduzir a quantidade de prazer no mundo: uma é eliminar os prazeres da vida dos que têm uma existência agradável; a outra é eliminar quem tem uma existência agradável. A primeira deixa seres que sentem menos prazer do que de outra forma sentiriam. A segunda, não. Isto significa que não podemos passar automaticamente de uma preferência por uma vida agradável em desfavor de uma vida desagradável para uma preferência por uma vida desagradável em desfavor de vida nenhuma. Pois, poderia objectar-se, ser-se morto não nos põe numa situação pior; faz-nos deixar de existir. Assim que deixamos de existir, não sentimos a falta do prazer que sentiríamos.

Talvez isto pareça um sofisma -- um exemplo da habilidade dos filósofos académicos para encontrar distinções onde não existem diferenças significativas. Se é isso que o leitor pensa, considere o caso contrário, relacionado, não com a redução do prazer, mas com o seu incremento. Há duas formas de aumentar a quantidade de prazer no mundo: uma é aumentar o prazer de quem existe agora; outra é aumentar o número de quem terá uma existência agradável. Se matar quem tem uma vida agradável é um mal devido ao prazer perdido, nesse caso

seria um bem aumentar o número de quem tem uma existência agradável. Poderíamos consegui-lo tendo um maior número de filhos, desde que pudessemos razoavelmente esperar que a sua vida fosse agradável, ou criando uma grande quantidade de animais em condições tais que garantissem que a sua vida seria agradável. Mas seria realmente um bem criar mais prazer criando mais seres satisfeitos?

Há duas abordagens possíveis destas questões desconcertantes. A primeira consiste em aceitar simplesmente que é um bem aumentar o prazer no mundo aumentando o número de vidas ;, agradáveis e um mal reduzir a quantidade de prazer no mundo reduzindo o número de vidas agradáveis. Esta abordagem tem a vantagem de ser simples, directa e claramente consistente, mas exige que admitamos que, se pudessemos aumentar o número de seres com uma vida agradável sem piorar a situação de outros, seria um bem proceder assim. Para verificar se nos sentimos perturbados por esta conclusão, talvez seja útil considerar um caso específico. Imaginemos um casal que está a tentar decidir se há-de ou não ter filhos. Suponhamos que, no que diz respeito à sua própria felicidade, as vantagens e desvantagens se equilibram. Os filhos iriam interferir com as suas carreiras

numa fase crucial da sua vida profissional e teriam de desistir da sua diversão preferida -- fazer esqui em campo aberto -- pelo menos durante alguns anos. Por outro lado, sabem que, como a maioria dos pais, sentirão as alegrias e a realização de terem filhos e de os verem crescer. Suponhamos que, se outras pessoas forem afectadas, os bons e maus resultados se anulam. Por fim, suponhamos que, como o casal podia proporcionar aos seus filhos um bom começo de vida e as crianças seriam cidadãos de uma nação desenvolvida com elevados padrões de vida, é provável que os seus filhos tivessem uma vida agradável. Deveria o casal considerar o provável prazer futuro dos seus filhos como uma razão importante para ter filhos? Duvido que muitos casais considerem esse factor, mas, se aceitarmos a primeira abordagem, é o que deveriam fazer.

Chamarei "perspectiva total" a esta abordagem, dado que nesta visão pretendemos aumentar a quantidade total de prazer (e reduzir a quantidade total de sofrimento) e é indiferente se se consegue isso aumentando o prazer dos seres existentes ou aumentando o número de seres existentes.

A segunda abordagem consiste em considerar somente os seres que já existem antes da tomada da decisão ou, pelo menos, que existem independentemente dessa decisão. Podemos chamar-lhe "perspectiva da existência prévia". Neste caso rejeita-se o valor do incremento de prazer por meio da criação de seres adicionais. A perspectiva da existência prévia está mais de harmonia com o juízo intuitivo que a maioria das pessoas faz (segundo penso) de que os casais não têm qualquer obrigação ;, moral de ter filhos quando é provável que esses filhos possam vir a usufruir de uma vida agradável, desde que ninguém seja afectado pela negativa por essa decisão. Mas como conciliaremos a perspectiva da existência prévia com as nossas intuições no caso inverso, quando um casal está a considerar a hipótese de ter um filho que, talvez porque irá herdar uma deficiência genética, terá uma vida totalmente miserável e morrerá antes do seu segundo aniversário? Consideraríamos um mal que um casal concebesse uma tal criança com perfeita consciência da situação; mas, se o prazer que uma criança

possível sentiria não constitui uma razão para a trazer ao mundo, por que motivo seria a dor que uma criança possível sentiria uma razão para *não* a trazer ao mundo? A perspectiva da existência prévia tem de defender que não há mal algum em trazer um ser miserável ao mundo ou, alternativamente, de explicar a assimetria entre casos de filhos possíveis que provavelmente terão uma vida agradável e filhos possíveis que provavelmente terão uma existência miserável. Negar que é um mal trazer conscientemente uma criança miserável ao mundo é algo que dificilmente ocorreria a quem começou por adoptar a perspectiva da existência prévia, pois parece mais de harmonia com o seu juízo intuitivo do que a perspectiva total; mas não é fácil encontrar uma explicação convincente da assimetria. Talvez o melhor que se pode dizer -- e não é grande coisa -- é que nada há de mal, directamente, em conceber um filho que terá uma vida desgraçada; mas, a partir do momento em que essa criança existir, como a sua vida nada pode conter senão infortúnio, deve reduzir-se a quantidade de sofrimento no mundo por meio da eutanásia. Mas a eutanásia é um processo mais doloroso para os pais e outras pessoas envolvidas que a não concepção. Daí que haja uma razão indirecta para não conceber uma criança condenada a uma existência miserável.

Será então um mal abreviar uma vida agradável? Podemos defender que sim, quer da perspectiva total, quer da perspectiva da existência prévia; mas a nossa resposta compromete-nos com coisas diferentes em cada um dos casos. Só podemos adoptar a perspectiva da existência prévia se aceitarmos não ser um mal trazer um ser miserável à existência -- ou então se fornecermos uma explicação para mostrar que isso é um mal, apesar de não ;, ser um mal não trazer à existência um filho cuja vida seria agradável. Alternativamente, podemos optar pela perspectiva total; mas, nesse caso, teremos de admitir que também é um bem criar mais seres cuja vida seria agradável -- e isso tem estranhas implicações práticas. Já vimos algumas destas implicações. Outras tornar-se-ão evidentes no próximo capítulo.

A comparação do valor de vidas diferentes

Será que, se pudermos dar uma resposta afirmativa, embora um tanto incerta, à pergunta sobre se a vida de um ser consciente, mas não autoconsciente, tem algum valor, poderemos também comparar o valor de diferentes vidas, a níveis diferentes de consciência e de autoconsciência? Claro está que não vamos tentar atribuir valores numéricos à vida de diferentes seres, nem preparar uma lista por ordem de valor. O melhor que poderíamos esperar é uma certa ideia dos princípios que, quando complementados com a informação pormenorizada apropriada acerca da vida de diferentes seres, pudesse servir de base para uma tal lista. Mas a questão fundamental é a de saber se podemos realmente aceitar a ideia de ordenar o valor de diferentes vidas.

Há quem afirme que é antropocêntrico e mesmo especista ordenar hierarquicamente o valor de diferentes vidas. Se fizermos tal coisa, estaremos inevitavelmente a colocar-nos no topo, seguidos de outros seres mais próximos de nós na proporção da semelhança entre eles e nós. Em vez disso, deveríamos reconhecer que, do ponto de vista dos diferentes seres, cada vida tem o mesmo

valor. Os que adoptam esta perspectiva reconhecem, é claro, que a vida de uma pessoa pode incluir o estudo da filosofia, enquanto a vida de um rato não pode; mas eles dizem que os prazeres da vida de um rato é tudo o que ele possui e que, por isso, podemos presumir que signifiquem tanto para o rato como os prazeres da vida de uma pessoa significam para essa pessoa. Não podemos dizer que uma vida tenha mais valor que outra.

Será especismo julgar que a vida de um adulto normal membro da nossa espécie é mais valiosa que a vida de um rato adulto normal? Só seria possível defender um tal juízo se pudéssemos :, encontrar um campo neutro, um ponto de vista imparcial a partir do qual pudéssemos fazer comparações.

Encontrar um campo neutro constitui uma dificuldade prática muito real, mas não penso que represente um problema teórico insolúvel. Por mim, enquadraria a pergunta que precisamos de fazer do seguinte modo: imaginemos que tenho a propriedade peculiar de me transformar num animal, de tal modo que, como Puck em *_Sonho de Uma Noite de Verão*, possa ser "às vezes um cavalo, às vezes um cão". E suponhamos também que, quando sou um cavalo, o sou de verdade, com todas as experiências mentais de um cavalo, e apenas essas, e que, quando sou um ser humano, tenho todas as experiências mentais de um ser humano e apenas essas. Suponhamos agora que posso entrar num terceiro estado em que me lembro exactamente do que é ser um cavalo e do que é ser um ser humano. Como seria este terceiro estado? Em alguns aspectos -- o grau de percepção de si e de racionalidade, por exemplo -- poderia ser mais semelhante à existência humana que à existência equídea, mas não seria uma existência humana em todos os aspectos. Nesse terceiro estado, eu poderia então comparar a existência equídea com a existência humana. Suponhamos que me era proporcionada a oportunidade de uma outra vida, podendo escolher entre uma vida equídea e uma vida humana, ambas as vidas em questão sendo tão boas quanto se pode razoavelmente esperar que possam ser uma vida equídea e uma vida humana neste planeta. Eu decidiria então, na realidade, entre o valor da vida de um cavalo (para um cavalo) e o valor da vida de um ser humano (para um ser humano).

Não há dúvida de que este cenário exige que suponhamos muita coisa impossível de acontecer e algumas coisas que forçam a nossa imaginação. A coerência de uma existência na qual alguém não é nem um cavalo nem um ser humano, mas se lembra do que significa ser ambos, pode ser posta em causa. Apesar disso, creio que pode fazer algum sentido a ideia de escolha a partir desta posição; e tenho alguma confiança em que, desta posição, algumas formas de vida seriam consideradas preferíveis a outras.

Se for verdade que podemos achar que faz sentido a escolha entre uma existência como rato ou como ser humano, nesse caso :, -- qualquer que seja a nossa escolha -- podemos achar que faz sentido a ideia de que a vida de uma espécie de animal possui mais valor que a vida de uma outra; e se assim for, a afirmação de que a vida de todo o ser tem igual valor é muito frágil. Não podemos defender essa afirmação dizendo que a vida de todo o ser é importantíssima para ele, dado que aceitámos uma comparação que adopta uma postura mais objectiva -- ou, pelo menos, intersubjectiva -- e que, portanto, vai além do valor da vida de um ser exclusivamente considerada do ponto de vista desse ser.

Logo, não seria necessariamente especismo classificar o valor de diferentes vidas

de acordo com uma ordem hierárquica. Como faríamos isso é outra questão -- e não tenho nada melhor para oferecer que a reconstrução imaginária do que seria existir na forma de um tipo diferente de ser. Algumas comparações podem ser extremamente difíceis. Poderemos ter de reconhecer que não fazemos a menor ideia se seria melhor uma vida de peixe ou de cobra; mas acontece que quase nunca nos vemos forçados a decidir entre matar um peixe ou uma cobra. Outras comparações podem não ser tão difíceis. Em geral, parece de facto que quanto mais desenvolvida for a vida consciente do ser, quanto maior for o grau de autoconsciência e de racionalidade e mais vasto o leque de experiências possíveis, tanto maior seria a nossa preferência por esse tipo de vida, se tivéssemos de escolher entre ela e a de um ser com um nível inferior de consciência. Podem os utilitaristas defender uma tal preferência? Numa famosa passagem, John Stuart Mill tentou fazê-lo:

Poucas criaturas humanas consentiriam em ser transformadas em qualquer animal inferior, com a promessa de viverem plenamente todos os prazeres desse animal; nenhum ser humano inteligente consentiria em ser um louco, nenhuma pessoa instruída aceitaria ser transformada num ignorante, nenhuma pessoa de sentimentos e consciência gostaria de tornar-se egoísta e vil, mesmo que fossem persuadidos de que o louco, o ignorante ou o tratante está mais satisfeito com a sua sorte que eles [...] É melhor ser um ser humano insatisfeito que um porco satisfeito; é melhor ser um Sócrates insatisfeito que um louco satisfeito. E se o porco ou o louco são de opinião diferente, é porque só conhecem o seu lado da questão. A outra parte da comparação conhece ambos os lados. ;,

Como muitos críticos assinalaram, este argumento é frágil. Saberíamos realmente Sócrates o que é ser um louco? Poderia ele na verdade sentir as alegrias de um prazer ocioso com coisas simples, alheio ao desejo de compreender e melhorar o mundo? Podemos duvidar. Mas há outro aspecto significativo desta passagem que passa muitas vezes despercebido. O argumento de Mill para se preferir a vida de um ser humano à de um animal (com o qual a maioria dos modernos leitores se sentiria muito à vontade) é análogo ao seu argumento para preferir a vida de um ser humano inteligente à de um louco. Dado o contexto e o modo como o termo "louco" era usado correntemente no seu tempo, é provável que Mill se estivesse a referir àquilo a que hoje damos o nome de "deficiente mental". Com esta conclusão adicional, alguns leitores modernos sentir-se-ão bastante incomodados; mas, como o argumento de Mill sugere, não é fácil preferir a vida de um ser humano à vida de um animal sem manifestar, ao mesmo tempo, a preferência pela vida de um ser humano normal relativamente à vida de um outro ser humano com um nível intelectual semelhante ao de um animal não humano da primeira comparação.

É difícil conciliar o argumento de Mill com o utilitarismo clássico porque não parece pura e simplesmente verdade que os seres mais inteligentes tenham uma maior capacidade para a felicidade; e, mesmo que aceitássemos que essa capacidade maior, teríamos de tomar em consideração o facto de, como Mill reconhece, essa capacidade ser preenchida com menor frequência (o louco está satisfeito, mas Sócrates não). Será que o utilitarismo das preferências teria melhores perspectivas de defender os juízos de Mill? Tudo dependeria da forma como se

comparassem as diferentes preferências que têm os seres com diferentes graus de consciência e autoconsciência. Não parece impossível que se encontrem formas de classificar essas diferentes preferências; mas, nesta fase, a questão permanece em aberto.

Este capítulo debruçou-se sobre a questão de matar seres conscientes. Se há ou não algum mal em tirar a vida a seres não conscientes -- árvores ou plantas, por exemplo -- é o que iremos estudar no capítulo 10, dedicado à ética do meio ambiente.

5

Tirar a vida: os animais

No capítulo 4 examinámos alguns princípios gerais sobre o valor da vida. Neste e nos dois capítulos seguintes tiraremos dessa discussão algumas conclusões sobre três casos relativos à morte que têm sido objecto de aceso debate: o aborto, a eutanásia e o abate de animais. Dos três, a questão do abate de animais é provavelmente a que menor controvérsia tem suscitado; no entanto, por razões que se tornarão claras mais tarde, é impossível defender uma posição sobre o aborto e a eutanásia sem abordar a questão de matar animais não humanos. Começaremos, portanto, por aí.

Será que um animal não humano pode ser uma pessoa?

Vimos que há três razões para considerar que matar uma pessoa é uma violação mais grave do que matar um ser que não seja uma pessoa. Isto é verdade quer aceitemos o utilitarismo das preferências, o argumento de Tooley acerca do direito à vida :, ou o princípio do respeito pela autonomia. Mesmo um utilitarista clássico diria que pode haver razões indirectas que expliquem por que motivo é pior matar uma pessoa. De modo que, na discussão acerca do mal de matar animais não humanos, é importante perguntar se alguns deles são pessoas.

Parece estranho chamar "pessoa" a um animal. Esta estranheza pode não passar de um sintoma do nosso hábito de manter a nossa espécie claramente separada das restantes. Em todo o caso, podemos evitar a estranheza linguística reformulando a questão de acordo com a nossa definição de "pessoa". O que estamos de facto a indagar é se alguns animais não humanos são seres racionais e autoconscientes, conscientes de si mesmos como entidades distintas com passado e futuro.

Serão os animais autoconscientes? Há hoje provas sólidas de que alguns o são. Talvez a prova mais espectacular provenha de símios antropóides que conseguem comunicar conosco por meio de linguagem humana. O antigo sonho de ensinar a nossa linguagem a uma outra espécie tornou-se realidade quando dois cientistas americanos, Allen e Beatrice Gardner, puseram a hipótese de o fracasso das

tentativas anteriores para ensinar chimpanzés a falar se ter devido ao facto de os chimpanzés não possuírem o equipamento vocal necessário para reproduzir os sons da linguagem humana, e não a inteligência necessária para usar a linguagem. Daí que o casal Gardner decidisse tratar um jovem chimpanzé como se fosse um bebé humano sem cordas vocais. Comunicaram com ele e entre si na sua presença usando a linguagem gestual americana, uma linguagem usada correntemente pelos surdos americanos.

A técnica registou um êxito estrondoso. O chimpanzé, ao qual deram o nome de *_Washoe*, aprendeu a compreender cerca de 350 sinais diferentes e a usar correctamente cerca de 150. Alinhava sinais para formar frases simples. Quanto à autoconsciência, *_Washoe* não hesitou quando lhe mostraram a sua imagem num espelho e lhe perguntaram "Quem é?", respondendo "Eu, *_Washoe*". Mais tarde *_Washoe* mudou-se para Ellensburg, no estado de Washington, onde viveu com outros chimpanzés sob os cuidados de Roger e Deborah Fouts. Aí adoptou um chimpanzé bebé e em breve começou não só a fazer-lhe sinais, como :, a ensinar-lhe deliberadamente esses sinais, moldando as mãos para formar o sinal de "comida" no contexto correcto.

Os gorilas parecem ser tão bons como os chimpanzés a aprender a linguagem gestual. Há quase vinte anos, Francine Patterson começou a usar sinais e também a falar inglês com *_Koko*, uma gorila da planície. *_Koko* possui agora um vocabulário prático de mais de 500 sinais e usou cerca de 1000 sinais em uma ou mais ocasiões. Compreende um número ainda maior de palavras faladas em inglês. O seu companheiro, *_Michael*, que entrou em contacto com a linguagem gestual numa idade mais tardia, usou cerca de 400 sinais. Em frente de um espelho, *_Koko* faz caretas ou examina os seus dentes. Quando lhe perguntaram "Quem é uma gorila esperta?", *_Koko* respondeu: "Eu" Quando alguém disse de *_Koko*, na sua presença, "Ela é pateta!", *_Koko* (talvez não compreendendo o termo) disse por sinais: "Não, gorila."

Lyn Miles ensinou a linguagem gestual a um orangotango chamado *_Chantek*. Quando lhe mostraram uma fotografia de um gorila a apontar para o nariz, *_Chantek* foi capaz de o imitar, apontando também para o seu. Isto implica que possui uma imagem do seu próprio corpo e é capaz de transferir essa imagem do plano bidimensional da imagem visual para realizar a necessária acção corporal.

Os símios antropóides também usam sinais para se referirem a acontecimentos do passado ou do futuro, mostrando a slm um sentido do tempo. *_Koko*, por exemplo, quando lhe perguntaram, seis dias após o acontecimento, o que tinha acontecido no seu aniversário, assinalou: "dormir, comer." Mais impressionante ainda é a prova de noção do tempo demonstrada pelas festas regulares realizadas pelo casal Fouts para os seus chimpanzés em Ellensburg. Todos os anos, após o dia da acção de graças, Roger e Deborah Fouts montavam uma árvore de Natal, enfeitada com ornamentos comestíveis. Os chimpanzés usavam a combinação de sinais "árvore doce" para se referirem à árvore de Natal. Em 1989, quando a neve começou a cair logo a seguir ao dia da acção de graças, mas a árvore ainda não fora montada, uma chimpanzé perguntou: "_árvore doce?" Os Fouts interpretaram este episódio como prova de que *_Tatu* não apenas se :, lembrava da árvore, como também sabia que chegara a época do ano em que devia ser montada. Mais

tarde, *_Tatu* recordava-se também de que o aniversário de um dos chimpanzés, *_Dhar*, tinha lugar pouco depois do de Deborah Fouts. Os chimpanzés recebiam gelados no seu dia de anos e, quando terminou a festa de aniversário de Deborah, Tatu perguntou: " *_Dhar*, gelado?"

Suponhamos que, com base nestes elementos, aceitamos que os símios que usam sinais são autoconscientes. Serão excepcionais, a este respeito, entre todos os animais não humanos precisamente porque usam uma linguagem? Ou será que a linguagem permite meramente que estes animais nos demonstrem uma característica que tanto eles como os outros animais possuem?

Alguns filósofos têm defendido que o pensamento requer a linguagem: não se pode pensar sem se formular os pensamentos em palavras. O filósofo Stuart Hampshire, de Oxford, por exemplo, escreveu:

Neste caso, a diferença entre um ser humano e um animal reside na possibilidade de o ser humano exprimir e pôr em palavras a sua intenção de fazer isto ou aquilo, para seu benefício ou benefício dos outros. A diferença não é meramente a de que um animal não tem, de facto, qualquer meio de comunicar ou de registar para si mesmo as suas intenções, pelo que ninguém pode alguma vez saber qual era a sua intenção. É uma diferença mais forte, que se exprime correctamente como o absurdo de atribuir intenções a um animal que não tem meios de reflectir sobre o seu próprio comportamento futuro nem de o anunciar a si nem aos outros [...] Seria absurdo atribuir a um animal uma memória que distinguisse a ordem de acontecimentos no passado e sê-lo-ia também atribuir-lhe a expectativa de uma ordem de acontecimentos no futuro. O animal não possui os conceitos de ordem, nem quaisquer outros conceitos.

É óbvio que Hampshire estava enganado na sua distinção tão drástica entre seres humanos e animais; como acabámos de ver, os símios antropóides que comunicam por sinais mostraram claramente que possuem, de facto, "uma expectativa de uma ordem de acontecimentos no futuro". Mas Hampshire escreveu aquelas linhas antes de os símios terem aprendido a usar a ;, linguagem gestual, de modo que este lapso é perdoável. O mesmo não se pode dizer da defesa muito posterior da mesma perspectiva por outro filósofo inglês, Michael Leahy, num livro intitulado *_Against Liberation*. Como Hampshire, Leahy defende que os animais desprovidos de linguagem não podem ter intenções nem agir "com base em razões".

Suponhamos que reformulávamos tais argumentos de modo que se referissem aos animais que não aprenderam a usar uma linguagem, e não a todos os animais. Teriam nesse caso razão?

Se assim fosse, nenhum ser sem uma linguagem se poderia considerar uma pessoa. Isto aplica-se, presumivelmente, tanto aos bebés humanos como aos animais sem a linguagem gestual. Pode argumentar-se que muitas espécies de animais usam de facto uma linguagem, que simplesmente é diferente da nossa. Não há dúvida de que a maioria dos animais sociais possui certos meios de comunicarem uns com outros, quer sejam as canções melodiosas das baleias-de-dorso-cinzento, os zumbidos e assobios dos golfinhos, os uivos e latidos dos cães, os trinados das aves ou até a dança realizada pelas abelhas quando regressam à

colmeia, que transmite às outras a distância e a direcção da fonte de alimentos de onde aquelas regressaram. Mas é duvidoso que essas expressões sejam equivalentes a uma linguagem no sentido requerido; e, como nos afastaríamos demasiado do nosso tema se explorássemos essa questão, partirei do princípio de que não o são e terei em consideração o que podemos saber a partir do comportamento não linguístico dos animais.

Será sólida a linha de argumentação que nega um comportamento intencional a animais quando se limita a animais sem linguagem? Creio que não. Os argumentos de Hampshire e de Leahy são típicos de muitos filósofos que já escreveram coisas semelhantes no facto de não passarem de tentativas de fazer filosofia de poltrona sobre um tema que exige investigação no mundo real. Não há nada de inteiramente inconcebível em relação a um ser que possua a capacidade de pensamento conceptual sem possuir uma linguagem e há exemplos de comportamento animal que são muito difíceis, se não impossíveis, de explicar, a não ser que se pressuponha que os animais pensam conceptualmente. Por exemplo, numa dada experiência, :, investigadores alemães apresentaram a uma chimpanzé chamada *_Júlia*_ duas séries de cinco caixas fechadas e transparentes. No final de uma série estava uma caixa contendo uma banana; a caixa no final da outra série estava vazia. Só se podia abrir a caixa que continha a banana com uma chave de um formato distinto, o que era evidente olhando para a caixa. Esta chave podia ver-se no interior de uma outra caixa fechada; e, para abrir essa caixa, *_Júlia*_ necessitava de outra chave diferente, que tinha de ser retirada de uma terceira caixa, que só podia abrir-se com a sua própria chave, que, por sua vez, estava dentro de uma quarta caixa fechada. Por fim, em frente de Júlia estavam duas caixas iniciais, abertas, contendo cada uma delas uma chave diferente. Júlia conseguiu escolher a chave inicial correcta, com a qual abriu a caixa seguinte da série, que acabou por a levar à caixa contendo a banana. Para o fazer teve de ser capaz de raciocinar retrospectivamente, desde o seu desejo de abrir a caixa com a banana até ao facto de precisar de ter a chave para a abrir, daqui para o facto de precisar da chave que abriria essa outra caixa e assim sucessivamente. Como não ensinaram a *_Júlia*_ nenhum tipo de linguagem, o seu comportamento prova que seres sem linguagem podem pensar de forma bastante complexa.

Não é apenas em experiências de laboratório que o comportamento de animais aponta para a conclusão de que possuem tanto memória do passado como expectativas acerca do futuro e que são autoconscientes, formando intenções e agindo a partir delas. Frans de Waal e os seus colegas observaram durante anos chimpanzés vivendo em condições seminaturais em 8000 metros quadrados do Jardim Zoológico de Amesterdão. Observaram muitas vezes actividades de cooperação que exigem planeamento. Por exemplo, os chimpanzés gostam de trepar às árvores e de partir galhos para comerem as folhas. Para evitar a rápida destruição do pequeno bosque, os tratadores do jardim zoológico colocaram uma cerca eléctrica em volta do tronco das árvores. Os chimpanzés deram a volta a esta dificuldade partindo grandes galhos de árvores mortas (que não tinham cercas em seu redor) e arrastando-os até à base das árvores vivas. Um chimpanzé segurava então o galho morto enquanto um outro trepava por ele, passando por cima da cerca e chegando à árvore. :, O chimpanzé que chegava à

árvore por este processo dividia as folhas que obtinha com aquele que segurava o galho.

De Waal também observou comportamento deliberadamente enganador que mostra claramente tanto autoconsciência como percepção da consciência alheia. Os chimpanzés vivem em grupos, nos quais um macho é dominante e ataca outros machos que pretendam acasalar com fêmeas receptivas. Apesar disso, ocorre bastante actividade sexual quando o macho dominante não está a observar. Os chimpanzés machos procuram muitas vezes fazer as fêmeas interessar-se pela actividade sexual sentando-se com as pernas afastadas e exibindo o pénis erecto. (Os homens que se expõem de uma forma semelhante estão a dar continuidade a uma forma de comportamento do chimpanzé que se tornou socialmente imprópria.) Certa ocasião, um macho jovem estava a tentar seduzir uma fêmea desta maneira quando o macho dominante apareceu. O jovem cobriu a erecção com as mãos para o macho dominante não ver.

Jane Goodall descreveu um incidente que mostra planificação com respeito ao futuro por parte de *_Figan*, um jovem chimpanzé selvagem da região de Gombe, na Tanzânia. Para atrair os animais para mais perto do seu lugar de observação, Goodall escondeu algumas bananas numa árvore:

Certo dia, algum tempo depois de o grupo ter comido, *_Figan* vislumbrou uma banana que tinha passado despercebida -- mas *_Golias* [um macho adulto com uma posição superior a *_Figan* na hierarquia do grupo] estava a descansar mesmo por baixo da banana. Após um movimento rápido do olhar, do fruto para *_Golias, Figan* afastou-se e sentou-se no outro lado do acampamento, de modo que deixou de poder ver o fruto. Um quarto de hora depois, quando *_Golias* se levantou e se afastou, *_Figan*, sem a menor hesitação, foi lá e apanhou a banana. Não há dúvida de que tinha avaliado toda a situação: se tivesse tentado apanhar o fruto antes, *_Golias* quase de certeza lho arrebataria. Se tivesse ficado perto da banana, provavelmente teria olhado para ela de vez em quando. Os chimpanzés são muito lesto a ver e a interpretar os movimentos dos olhos dos seus companheiros, e portanto *_Golias* teria possivelmente avistado o fruto. De modo que *_Figan* não só conteve a satisfação imediata do seu desejo, como se afastou de modo a não "abrir o jogo" olhando para a banana.

A descrição deste episódio apresentada por Goodall atribui a *_Figan* um conjunto complexo de intenções, incluindo a intenção de evitar "abrir o jogo" e a de apanhar a banana após o afastamento de *_Golias*. Também atribui a *_Figan* uma "expectativa de uma ordem de acontecimentos no futuro", nomeadamente a expectativa de Golias se afastar, de a banana permanecer ali e de ele, *_Figan*, ir lá apanhá-la. E, no entanto, não parece haver nada de "absurdo" nestas atribuições, apesar do facto de *_Figan* não poder transmitir as suas intenções ou expectativas por palavras. Se um animal pode conceber um plano meticuloso para apanhar uma banana, não no momento imediato, mas num momento posterior do tempo, e tomar precauções contra a sua própria propensão para revelar o objectivo do plano, esse animal deve ter consciência de si próprio como uma entidade distinta existindo ao longo do tempo.

Matar pessoas não humanas

Alguns animais não humanos são pessoas, de acordo com a nossa definição do termo. Para avaliarmos a importância deste facto temos de nos situar no contexto da nossa discussão anterior, na qual defendi que a única versão aceitável da doutrina da santidade da vida humana era aquilo a que podemos chamar a "doutrina da santidade da vida das pessoas". Defendi que, se a vida humana possui mesmo um valor especial ou um direito especial a ser protegida, possui-os em virtude de a maioria dos seres humanos serem pessoas. Mas, se alguns animais não humanos também forem pessoas, a vida desses animais tem de possuir o mesmo valor especial ou direito à protecção. Quer baseemos essas características morais especiais da vida dos seres humanos no utilitarismo das preferências, no direito à vida que deriva da sua capacidade de se verem a si mesmos como sujeitos com continuidade ou no respeito pela autonomia, estes argumentos têm de aplicar-se também às pessoas não humanas. Só a razão indirecta do utilitarismo para não se matarem pessoas -- o medo que tais actos podem suscitar em outras pessoas -- se aplica com menos prontidão às pessoas não humanas, ;, uma vez que os seres não humanos têm menor probabilidade que os seres humanos de ter conhecimento das mortes que ocorrem a uma certa distância. Mas acontece que esta razão também não se aplica a todas as pessoas humanas, dado que é possível matar de modo que ninguém saiba que a pessoa foi morta.

Por isso, devemos rejeitar a doutrina que coloca a vida dos membros da nossa espécie acima da vida dos membros de outras espécies. Alguns membros de outras espécies são pessoas; alguns membros da nossa espécie não o são. Nenhuma avaliação objectiva pode apoiar a perspectiva de que é sempre pior matar membros da nossa espécie que não são pessoas do que membros de outras espécies que o são. Pelo contrário, como vimos, há fortes argumentos para pensar que tirar a vida de pessoas é, em si, mais grave que tirar a vida daqueles que não são pessoas. De modo que matar um chimpanzé, por exemplo, é pior que matar um ser humano que, devido a uma deficiência mental congénita, não é nem pode vir a ser uma pessoa.

Actualmente, matar um chimpanzé não é encarado como uma falta grave. Grande número de chimpanzés é usado na investigação científica e muitos morrem no decurso dessa investigação. Durante muitos anos, como era difícil criar chimpanzés em cativeiro, as empresas que forneciam esses animais capturavam-nos nas selvas africanas. O método típico era matar uma fêmea com uma cria, que era então capturada e enviada para a Europa ou para os Estados Unidos. Jane Goodall calculou que por cada chimpanzé que chegava vivo ao seu destino eram mortos seis. Embora os chimpanzés tenham sido colocados na lista das espécies ameaçadas e este negócio tenha sido proibido, o abate e o tráfico ilegais de chimpanzés, gorilas e orangotangos continua.

Os grandes símios -- chimpanzés, gorilas e orangotangos -- podem ser os casos mais claros de pessoas não humanas, mas há quase de certeza outros. A observação sistemática de baleias e golfinhos tem sido, por motivos óbvios, muito inferior à dos símios, mas é bem possível que estes mamíferos com cérebros grandes se revelem seres racionais e autoconscientes. Apesar de uma moratória

oficial, a indústria baleeira chacina milhares de baleias todos os anos em nome da "investigação" e os países baleeiros procuram contrariar a moratória da Comissão Baleeira :, Internacional, de modo a poderem retomar a caça comercial à baleia em grande escala. Mais perto de nós, muitos daqueles que têm cães e gatos de estimação estão convencidos de que esses animais são autoconscientes e possuem um sentido do futuro. Começam a ficar à espera de que o seu companheiro humano chegue a casa a determinada hora. No seu livro *_Emma and I*, Sheila Hocken relata a forma como o seu cão-guia começou espontaneamente a levá-la todas as sextas-feiras a lugares onde ela fazia as compras de fim-de-semana, sem necessitar que lhe indicassem o dia. As pessoas que dão de comer a gatos vadios semanalmente descobriram que, também eles, aparecem no dia da semana correcto. Este tipo de observações pode não ser "científico", mas para aqueles que conhecem bem cães e gatos são plausíveis e, na ausência de estudos melhores, devem ser levadas a sério. De acordo com números oficiais do Departamento de Agricultura dos Estados Unidos, cerca de 140.000 cães e 42.000 gatos morrem nos laboratórios dos Estados Unidos todos os anos e um número menor, mas considerável, é usado em todos os países "desenvolvidos". E, se os cães e gatos se vierem a considerar pessoas, os mamíferos que usamos para a alimentação não podem andar longe. Pensamos que os cães são mais parecidos com as pessoas que os porcos; mas os porcos são animais altamente inteligentes e, se tivéssemos porcos como animais de estimação e comêssemos cães, certamente que inverteríamos a nossa ordem de preferências. Estaremos a transformar pessoas em toucinho fumado?

Admito que tudo isto é altamente especulativo. É extremamente difícil estabelecer quando outro ser é autoconsciente. Mas se é um mal matar uma pessoa quando podemos evitar fazê-lo e há uma dúvida real sobre se o ser que estamos a pensar matar é ou não uma pessoa, deveríamos dar a esse ser o benefício da dúvida. A regra neste caso é a mesma que prevalece no caso dos caçadores: quando se detecta algo a mover-se nas moitas e não se tem a certeza de se tratar de uma peça de caça ou de um caçador, não se dispara. (Podemos pensar que os caçadores não deviam disparar em caso algum, mas esta regra é boa no quadro ético que os caçadores usam.) Nesta base, temos de condenar grande parte do abate de animais não humanos. :,

Matar outros animais

Os argumentos contra a morte provocada baseados na capacidade de se ver a si próprio como um indivíduo que existe ao longo do tempo aplica-se a alguns animais não humanos, mas existem outros animais que, embora seja de supor que são conscientes, não é plausível que se considerem pessoas. Desses animais que os seres humanos matam regularmente em grande escala, os peixes parecem o caso mais claro de animais que são conscientes, mas não são pessoas. O que há de bem ou de mal em matar estes animais parece assentar em considerações utilitaristas, pois não são autónomos e -- pelo menos se a análise dos direitos apresentada por Tooley for correcta -- não se incluem no grupo dos que têm direito à vida.

Antes de abordarmos a análise utilitarista da própria morte provocada devemos ter em mente que nos cálculos utilitaristas está presente uma profusão de razões indirectas. Muitas formas de matar usadas nos animais não provocam morte instantânea, de modo que se inflige sofrimento no processo de matar. Existe também o efeito da morte do animal no companheiro ou companheira ou em outros membros do grupo social do animal. Há muitas espécies de aves nas quais a ligação entre macho e fêmea dura toda a vida. É de presumir que a morte de um dos membros deste par cause sofrimento e um sentido de perda e de tristeza no sobrevivente. A relação entre mãe e cria nos mamíferos pode constituir uma fonte de sofrimento intenso se alguma delas morrer ou for levada. (Na indústria de laticínios retiram-se às mães os bezerros de tenra idade, para aproveitar o leite para os seres humanos; todo aquele que viveu numa quinta onde se criam vacas leiteiras sabe que, durante dias após se retirarem as crias às mães, as vacas continuam a chamar por elas.) Em algumas espécies, a morte de um animal é sentida por um grupo maior -- como sugere o comportamento de lobos e de elefantes. Todos estes factores deviam levar os utilitaristas a opor-se a grande parte do abate de animais, quer sejam pessoas quer não. Contudo, estes factores não constituiriam razões para eles se oporem ao próprio abate de não pessoas, abstraindo a dor e o sofrimento que podem causar.

O veredicto utilitarista sobre o abate indolor e que não cause perda para outros é mais complicado porque depende da forma como escolhermos entre as duas versões de utilitarismo resumidas no capítulo anterior. Se adoptarmos aquilo a que chamei "perspectiva da existência prévia", devemos defender que é um mal provocar a morte a qualquer ser cuja vida seja provável que contenha ou possa vir a conter mais prazer que dor. Esta perspectiva implica que é normalmente um mal matar animais para a alimentação, visto que poderíamos fazer esses animais terem alguns meses ou mesmo anos agradáveis antes de morrerem -- e o prazer que obtemos ao comê-los não tem maior peso do que isso.

A outra versão do utilitarismo -- a perspectiva "total" -- pode conduzir a um resultado diferente, que foi usado para justificar que se coma carne. O filósofo britânico do século XIX Leslie Stephen escreveu:

De todos os argumentos em favor do vegetarianismo, nenhum é tão fraco como o argumento da humanidade. O porco é o maior interessado na procura de toucinho fumado. Se fôssemos todos judeus, não haveria porcos.

Stephen encara os animais como se fossem substituíveis; e quem aceita a perspectiva total deve concordar com isto. A versão total do utilitarismo só encara os seres sencientes como valiosos na medida em que tornam possível a existência de experiências intrinsecamente valiosas como o prazer. É como se os seres sencientes fossem receptáculos de algo valioso e pouco importa se um receptáculo se parte, desde que haja outro receptáculo para o qual se possa transferir o conteúdo sem haver perdas. (Contudo, esta metáfora não deve ser tomada demasiado a sério; ao contrário de líquidos preciosos, as experiências como o prazer não podem existir independentemente de um ser consciente; por isso, mesmo na perspectiva total, não se podem encarar os seres sencientes como meros receptáculos.) O argumento de Stephen é o de que,

embora quem come carne seja responsável pela morte do animal que come e pela perda do prazer que o animal sentia, também é responsável pela criação :, de mais animais, dado que, se ninguém comesse carne, não haveria animais criados para engorda. A perda que aqueles que comem carne infligem no animal é assim compensada, do ponto de vista da perspectiva total, pelo benefício que conferem ao animal seguinte. Podemos chamar-lhe o "argumento da substituição".

O primeiro aspecto a notar em relação ao argumento da substituição é que, mesmo que seja válido quando os animais em questão têm uma vida agradável, não justifica a ingestão da carne de animais criados pela moderna indústria pecuária, onde os animais estão tão apertados e limitados nos seus movimentos que a sua vida é mais um fardo do que um benefício para eles.

O segundo aspecto é que, se é bom criar uma vida feliz, também será bom haver tantos seres felizes no nosso planeta quantos este possa suportar. O melhor que os defensores da ingestão de carne têm a fazer é ter a esperança de encontrar uma justificação para o facto de ser melhor haver pessoas felizes do que o máximo número possível de seres felizes, pois, de outro modo, o argumento poderia implicar que devíamos eliminar quase todos os seres humanos para dar lugar a um número muito maior de animais mais pequenos e felizes. Se, porém, os defensores da ingestão de carne apresentarem uma razão para se preferir a criação de pessoas felizes à criação, digamos, de ratos felizes, então o seu argumento não apoiaria de modo algum a prática de comer carne. Porque, com a possível excepção de regiões áridas que só servem para pastagens, a superfície do nosso globo pode suportar mais gente se cultivarmos plantas do que se criarmos animais para a alimentação.

Estes dois pontos enfraquecem imenso o argumento da substituição como defesa da ingestão de carne, mas não vão ao cerne da questão. Serão alguns seres sencientes realmente substituíveis? A reacção à primeira edição deste livro sugere que o argumento da substituição é provavelmente o argumento mais controverso e amplamente criticado deste livro. Infelizmente, nenhum dos críticos propôs soluções alternativas aceitáveis para os problemas subjacentes para os quais a substituição proporciona uma resposta -- ainda que não seja totalmente satisfatória.

Henry Salt, um vegetariano inglês do século __xix, autor do livro intitulado *_Animuls. Rights*, pensava que o argumento assentava num erro filosófico simples:

A falácia reside na confusão mental que tenta comparar a existência com a não existência. Uma pessoa que já exista pode pensar que é melhor ter vivido do que não ter vivido, mas tem primeiro de possuir a terra firme da existência para argumentar; a partir do momento em que começa a argumentar como se o fizesse a partir do abismo da não existência, só diz disparates, postulando o bem ou o mal, a felicidade ou a infelicidade daqueles acerca de quem não pode postular coisa alguma.

Quando escrevi a primeira edição de *_Libertação Animal*, aceitei a perspectiva de Salt. Pensava ser absurdo falar como se concedêssemos um favor a um ser fazendo-o existir, uma vez que na altura em que concedemos esse favor não

existe ser algum. Mas agora não estou tão seguro. Afinal de contas, como vimos no capítulo 4, parece estarmos a fazer um mal quando conscientemente fazemos um ser miserável existir e, se assim é, torna-se difícil explicar por que razão não fazemos um bem quando conscientemente fazemos um ser feliz existir.

Derek Parfit descreveu uma outra situação hipotética que, representa uma exemplo ainda mais forte em favor da perspectiva da substituição. Convida-nos a imaginar que duas mulheres estão ambas a planear ter um filho. A primeira já está grávida de 3 meses quando o médico lhe dá más e boas notícias. As más notícias são as de que o feto que transporta no ventre tem um defeito que irá diminuir significativamente a qualidade de vida futura da criança -- embora não de forma tão adversa que torne a vida da criança totalmente miserável ou que não valha a pena vivê-la. As boas notícias são as de que esse defeito se pode tratar facilmente. Tudo o que a mulher precisa de fazer é tomar um comprimido que não tem efeitos secundários e a futura criança não terá esse defeito. Nesta situação, conclui Parfit, é plausível que todos concordem que a mulher deve tomar esse comprimido e que procede mal caso se recuse a fazê-lo.

A segunda mulher consulta o médico antes de ficar grávida, quando se prepara para interromper o método contraceptivo, e também recebe boas e más notícias. As más notícias são as de que se encontra numa situação clínica tal que, se conceber uma criança nos três meses seguintes, essa criança terá um defeito significativo -- exactamente com o mesmo impacte na qualidade de vida da criança que o defeito descrito no parágrafo anterior. Este defeito não pode ser tratado, mas as boas notícias são as de que a situação clínica da mulher é temporária e, se ela esperar três meses antes de engravidar, o seu filho não terá esse defeito. Segundo Parfit, também neste caso devemos todos concordar que a mulher deve esperar antes de engravidar e que procederá mal se não o fizer.

Suponhamos que a primeira mulher não toma o tal comprimido e que a segunda não espera antes de engravidar e que, em consequência disso, ambas as crianças nascem com uma deficiência significativa. Poderíamos dizer que ambas fizeram um mal. Serão esses males de igual magnitude? Se pressupusermos que não seria mais difícil para a segunda mulher esperar três meses antes de engravidar que para a segunda tomar o comprimido, poderia parecer que a resposta seria afirmativa: ambas tinham procedido com o mesmo grau de mal moral. Mas agora consideremos o que esta resposta implica. A primeira mulher teria prejudicado a criança. Esta poderia dizer-lhe: "Devias ter tomado o comprimido. Se o tivesses feito, eu não teria esta deficiência e a minha vida seria significativamente melhor." Contudo, se o filho da segunda mulher tentasse fazer a mesma afirmação, a sua mãe tinha uma resposta devastadora. Poderia dizer: "Se eu esperasse três meses antes de engravidar tu nunca terias existido. Eu teria gerado um outro filho, de um ovo e de um espermatozóide diferentes. A tua vida, mesmo com a tua deficiência, está sem dúvida acima do ponto em que a vida se torna tão miserável que deixa de valer a pena vivê-la. Nunca tiveste hipótese de existir sem essa deficiência. De modo que não te prejudiquei em nada." Esta resposta parece uma defesa total da acusação de ter prejudicado a criança que agora existe. Se, apesar de tudo, persistirmos na nossa crença de que a mulher procedeu mal em não adiar a sua gravidez, onde está o mal? Não pode estar no facto de ter trazido à existência a criança que deu à luz, porque essa criança tem uma qualidade de vida adequada.

Será que poderia estar antes em não ter trazido um ser possível à existência -- para ser preciso, em não ter trazido à existência a criança que teria tido se tivesse esperado três meses? É uma resposta possível, mas compromete-nos com a perspectiva total e implica que, mantendo-se inalterado tudo o resto, trazer à existência crianças sem deficiências é um bem. Uma terceira possibilidade é a de que o mal não consiste em prejudicar uma criança identificável, nem simplesmente em não trazer uma criança possível à existência, mas em trazer à existência uma criança com uma qualidade de vida menos satisfatória que a de uma outra criança que poderia ter sido trazida à vida. Por outras palavras, deixamos de produzir o melhor resultado possível. Esta última resposta parece a mais plausível, mas também sugere que pelo menos as pessoas possíveis são substituíveis. A questão torna-se então a seguinte: em que fase do processo que vai das pessoas possíveis às pessoas efectivas deixa a substituição de se aplicar? Quais as características que marcam a diferença?

Se pensarmos em criaturas vivas -- humanas ou não humanas -- enquanto indivíduos autoconscientes, vivendo a sua própria vida e pretendendo continuar a viver, o argumento da substituição é pouco atraente. É possível que, quando Salt rejeitou tão enfaticamente a ideia de substituição, estivesse a pensar em tais seres, dado que conclui o ensaio acima citado afirmando que Lucrécio refutou há muito o "sofisma vulgar" de Stephen na seguinte passagem do livro *_De Rerum Natura*:

Que perda seria a nossa se não tivéssemos nascido?
Deixai os vivos aspirar a uma vida mais longa
Enquanto um afecto profundo ligar o seu coração à terra.
Mas aquele que nunca provou o desejo da vida,
Não nascido e impessoal, não pode sentir a sua falta.

Esta passagem apoia a tese de que há uma diferença entre matar seres que aspiram "a uma vida mais longa" e não criar um ser que, não nascido e impessoal, não pode sentir qualquer :, perda de vida. Mas que dizer de seres que, embora vivos, não podem aspirar a uma vida mais longa porque não possuem o conceito de si próprios como seres vivos com um futuro? Esses seres são, em certo sentido, "impessoais". Talvez, então, ao matá-los, não se lhes faça nada de pessoalmente errado, embora se reduza de facto a quantidade de felicidade do universo. Mas este mal, se for um mal, pode ser contrabalançado trazendo à existência seres semelhantes que terão uma vida igualmente feliz. Logo, talvez a capacidade de se encarar a si mesmo como um ser que existe ao longo do tempo e, assim, aspirar a uma vida mais longa (assim como possuir outros interesses não momentâneos, dirigidos para o futuro) seja a característica que marca os seres que não se podem considerar substituíveis.

Embora retomemos este tema nos próximos dois capítulos, podemos assinalar que esta conclusão está em harmonia com as perspectivas de Tooley acerca do que é necessário para se ter direito à vida. Para o utilitarismo das preferências, mais preocupado com a satisfação das preferências que com as experiências de sofrimento e de felicidade, há uma relação semelhante com a distinção que já foi

feita entre matar seres racionais e autoconscientes e matar aqueles que o não são. Os seres racionais e autoconscientes são indivíduos que têm uma existência própria e não podem, em sentido algum, considerar-se meros receptáculos que contêm uma certa dose de felicidade. Possuem, nas palavras do filósofo americano James Rachels, uma vida biográfica e não meramente biológica. Pelo contrário, os seres conscientes, mas não autoconscientes, aproximam-se mais do quadro de receptáculos para experiências de prazer e de dor, porque as suas preferências terão um cariz mais imediato. Não terão desejos que projectem as suas imagens da sua própria existência no futuro. Os seus estados conscientes não estão internamente ligados ao longo do tempo. Podemos presumir que, se os peixes ficarem inconscientes, antes da perda da consciência não terão expectativas ou desejos de nada que pudesse acontecer subseqüentemente; e se retomarem a consciência, não terão consciência de terem existido anteriormente. Portanto, se os peixes fossem mortos quando estão inconscientes e substituídos por um número equivalente de outros peixes que só pudessem :, ser criados porque o primeiro grupo de peixes foi morto, não haveria, na perspectiva da consciência dos peixes, qualquer diferença entre esse acontecimento e os mesmos peixes perderem e retomarem a consciência.

No caso de um ser não autoconsciente, a morte é a cessação de experiências, tal como o nascimento é o início das mesmas. A morte não pode ser contrária a um interesse numa vida com continuidade, tal como o nascimento não pode corresponder a um interesse em iniciar a vida. Nesta medida, no caso da vida não autoconsciente, o nascimento e a morte anulam-se mutuamente; ao passo que, no caso dos seres autoconscientes, o facto de um ser que já foi autoconsciente poder desejar continuar a viver significa que a morte inflige uma perda para a qual o nascimento de um outro ser não é compensação suficiente.

O teste da universalizabilidade apoia esta perspectiva. Se me imaginar primeiro como ser autoconsciente e depois como ser consciente, mas não autoconsciente, é apenas no primeiro caso que posso ter desejos projectados no futuro que vão além de períodos de sono ou de inconsciência temporária, como, por exemplo, o desejo de completar os meus estudos, o desejo de ter filhos ou simplesmente o desejo de continuar a viver, além dos desejos de satisfação ou de prazer imediatos ou de sair de situações dolorosas ou angustiantes. Assim, é apenas no primeiro caso que a minha morte envolve uma perda maior que uma perda temporária de consciência e não é adequadamente compensada pela criação de um ser com perspectivas semelhantes de experiências agradáveis.

Na recensão crítica à primeira edição deste livro, H. L. A. Hart, antigo professor de Jurisprudência na Universidade de Oxford, defendeu que, para o utilitarismo, os seres autoconscientes são substituíveis, tal como os seres não autoconscientes. Na opinião de Hart, não tem qualquer importância, neste caso tratar-se de utilitarismo das preferências ou de utilitarismo clássico porque o utilitarismo das preferências é, no fim de contas, uma forma de maximizar o utilitarismo: requer que a satisfação total das preferências de diferentes pessoas seja maximizada, tal como o utilitarismo :, clássico requer que a felicidade total sentida seja maximizada á.....ú Se as preferências, até mesmo o desejo de viver, podem ser suplantadas pelas preferências alheias, por que razão não poderão ser suplantadas por novas preferências criadas para tomar o seu lugar?

É verdade que o utilitarismo das preferências é uma forma de maximizar o utilitarismo no sentido de nos levar a maximizar a satisfação das preferências, mas Hart está numa posição mais frágil quando afirma que isso significa que as preferências existentes podem ser suplantadas por novas preferências criadas para ocupar o seu lugar. Porque, embora a satisfação de uma preferência existente seja uma coisa boa, não precisamos de pensar que o pacote que implica criar e depois satisfazer uma preferência lhe seja equivalente. Mais uma vez, a universalizabilidade apoia este modo de conceber o utilitarismo das preferências. Se me colocar no lugar de outra pessoa com uma preferência insatisfeita e perguntar a mim próprio se pretendo satisfazer essa preferência, a resposta é (tautologicamente) *sim*. Contudo, se perguntar a mim próprio se desejo criar uma nova preferência que possa então ser satisfeita, fico na incerteza total. Se eu pensar num caso em que a satisfação de uma preferência seria altamente agradável, posso dizer *sim*. (Ficamos contentes por termos fome quando temos na mesa diante de nós comida deliciosa e o desejo sexual intenso é ótimo quando o podemos satisfazer.) Mas se eu pensar numa preferência que se assemelha mais a uma privação, direi *não*. (Não arranhamos dores de cabeça apenas para podermos tomar uma aspirina e satisfazer assim o nosso desejo de nos libertarmos da dor.) Por isso, a criação e satisfação subsequente de uma preferência não é, em si mesma, nem boa nem má: a nossa resposta à ideia da criação e satisfação de uma preferência varia consoante a experiência no seu todo seja desejável ou indesejável, em termos de outras preferências permanentes que possamos ter, como, por exemplo, o prazer em vez da dor.

Como deve exactamente o utilitarismo das preferências avaliar a criação e satisfação de uma preferência, na medida em que isso difere da satisfação de uma preferência existente, é uma questão difícil. Na minha resposta inicial à crítica de Hart sugeri, que pensássemos na criação de uma preferência insatisfeita como se se inscrevesse um débito numa espécie de registo moral que só é anulado pela satisfação da preferência. (Há quem veja neste modelo a confirmação da observação desdenhosa de Marx de que o utilitarismo de Bentham é uma filosofia própria de uma nação de comerciantes!) O modelo do "registo moral" tem a vantagem de explicar a problemática assimetria mencionada no capítulo anterior, em relação à diferença entre as interpretações total e da existência prévia do utilitarismo. Consideramos um mal dar existência a uma criança que, devido a uma deficiência genética, venha a ter uma existência totalmente miserável durante um ano ou dois, morrendo em seguida; porém, não consideramos um bem nem obrigatório dar existência a uma criança que, com toda a probabilidade, terá uma vida feliz. A perspectiva do "débito" das preferências que esboçamos explicaria por que razão deve ser assim: dar existência a uma criança cuja maioria das preferências ficaria por satisfazer é criar um débito que não pode ser anulado, o que é um mal. Criar uma criança cujas preferências poderemos satisfazer é criar um débito que pode ser anulado. Em si, isto é eticamente neutro, pensava eu. O modelo também pode explicar por que razão, no exemplo de Parfit, o que as duas mulheres fazem é igualmente um mal - porque ambas dão existência, sem qualquer necessidade, a uma criança que é provável vir a ter um balanço mais negativo no registo que outra criança que elas

podiam ter originado.

Infelizmente, esta mesma perspectiva acarreta uma implicação menos desejável: faz que, mantendo inalterado tudo o resto, seja um mal dar a existência a uma criança que seria no total muito feliz e que seria capaz de satisfazer quase todas as suas preferências, mas que teria, mesmo assim, algumas preferências insatisfeitas. Porque, se a criação de cada preferência é um débito só anulado quando o desejo é satisfeito, mesmo a melhor vida deixará, tomada em si mesma, um pequeno débito no registo. Como todos têm alguns desejos insatisfeitos, a conclusão a tirar é a de que seria melhor se nenhum de nós tivesse nascido. Assim, o modelo de registo moral de criar e satisfazer uma necessidade não serve. Poderia salvar-se se ;, lhe adicionássemos uma cláusula que estipulasse um determinado nível de satisfação de preferências, abaixo da satisfação total, como um mínimo para superar o registo negativo aberto pela criação de um ser com preferências insatisfeitas. Este poderia ser o nível em que consideramos que deixa de valer a pena viver uma vida, da perspectiva da pessoa que a vive. Uma tal solução parece um tanto forçada, mas pode ser possível incorporá-la numa versão plausível de utilitarismo das preferências.

Uma outra possibilidade é ir buscar o nosso modelo a Shakespeare, que fala da "viagem incerta da vida" e vê a vida dos seres autoconscientes como uma viagem árdua e incerta, em diferentes fases, na qual se investiram diversas doses de esperança e de desejo, assim como tempo e esforço, para se atingirem determinados objectivos ou destinos. Suponhamos que estou a pensar fazer uma viagem ao Nepal, onde tenciono seguir a pé até ao Mosteiro de Thyangboche, situado na base do monte Evereste. Sempre adorei grandes montanhas e sei que adoraria estar nos Himalaias pela primeira vez. Se durante esses dias em que estou a estudar a possibilidade dessa viagem surgir um obstáculo insuperável -- talvez o governo do Nepal tenha proibido o turismo devido aos seus riscos ambientais --, ficarei naturalmente um tanto desiludido. Mas a minha decepção não será nada comparada com o que seria se já tivesse organizado as férias necessárias no meu emprego e se tivesse talvez já comprado um bilhete de avião não cancelável para Katmandu ou até percorrido uma parte considerável do caminho em direcção ao meu destino antes de ser impedido de atingir o meu objectivo. Do mesmo modo, podemos encarar uma decisão de não trazer uma criança ao mundo como algo análogo à situação em que se evita que uma viagem se inicie; mas isto não é, por si mesmo, um mal grave, dado que o viajante ainda não fez quaisquer planos nem estabeleceu objectivos. Gradualmente, à medida que os objectivos se estabelecem, mesmo que de forma algo titubeante, e se faz bastante para aumentar a probabilidade de se atingirem os objectivos, o mal de pôr um fim prematuro à viagem aumenta. Perto do final da vida, quando a maioria das coisas que poderiam ter sido alcançadas ou já foram feitas ou é pouco provável que se cumpram, a perda de uma vida pode de novo ser uma tragédia menor do que seria se tivesse ocorrido num estádio anterior da vida.

A grande virtude deste modelo da vida como uma "viagem" é poder explicar por que razão os seres que podem conceber a sua própria existência futura e que embarcaram na sua viagem da vida não são substituíveis, podendo ao mesmo tempo explicar por que razão é um mal trazer um ser miserável à existência. Fazê-lo é enviar um ser para uma viagem que está condenada à decepção e à

frustração. O modelo também oferece uma explicação natural do motivo pelo qual as duas mulheres do exemplo de Parfit procedem mal e em grau igual: ambas enviam, sem necessidade alguma, viajantes com menos perspectivas de efectuarem uma viagem bem sucedida que outros viajantes que teriam podido colocar na linha de partida. Podemos pensar que os filhos destas mulheres são substituíveis antes de a viagem começar, mas isso não nos obriga a defender que temos o dever de trazer mais crianças ao mundo e muito menos de encarar as pessoas como substituíveis a partir do momento em que a viagem da vida começa.

Tanto o modelo do registo moral modificado como o modelo da viagem são metáforas e não devem ser tomados demasiado à letra. Quando muito, sugerem formas de pensar acerca de quando os seres se podem considerar substituíveis e quando não o podem. Como afirmei no prefácio, esta é uma matéria onde ainda não se encontraram respostas totalmente satisfatórias.

Antes de deixarmos o tema da morte provocada de seres que não são autoconscientes pretendo acentuar que a adopção da perspectiva de que os seres não autoconscientes são substituíveis não implica que os seus interesses não contem. Espero que o terceiro capítulo deste livro torne claro que os seus interesses contam de facto. Como os seres sencientes são conscientes, têm interesse em ter experiência do maior prazer e do menor sofrimento possíveis. A senciência é suficiente para colocar um ser na esfera da igualdade na consideração de interesses; mas não significa que um ser tenha um interesse pessoal em continuar a viver.

Conclusões

Se os argumentos deste capítulo forem correctos, não há uma só resposta à pergunta seguinte: "Será normalmente um mal tirar a vida a um animal?" O termo "animal" -- mesmo no sentido restrito de "animal não humano" -- abrange um leque demasiado diversificado de vidas para que um mesmo princípio se aplique a todos.

Alguns animais não humanos são racionais e autoconscientes, concebendo-se a si mesmos como seres distintos com um passado e um futuro. Quando assim é ou, tanto quanto sabemos, quando assim pode ser, as razões contra o acto de lhes tirar a vida são fortes -- tão fortes como as que existem contra matar seres humanos com deficiências mentais permanentes a um nível mental semelhante. (Estou a dar atenção neste caso às razões directas contra a morte provocada; os efeitos nos familiares dos seres humanos com deficiências intelectuais constituirão por vezes -- mas não sempre -- razões indirectas adicionais contra a morte provocada desse ser humano. Para uma abordagem mais profunda desta matéria veja-se o capítulo 7.)

No presente estado do nosso conhecimento, esta forte argumentação contra a morte provocada pode ser invocada de forma categórica contra a chacina de chimpanzés, gorilas e orangotangos. Com base naquilo que hoje sabemos sobre estes nossos parentes próximos, deveríamos alargar imediatamente a eles a mesma protecção total contra a morte provocada que outorgamos agora a todos

os seres humanos. Também se pode defender o mesmo, embora com diversos graus de confiança, no caso de baleias, golfinhos, macacos, cães, gatos, porcos, focas, ursos, bovinos, ovinos, caprinos, etc., talvez até ao ponto de incluir todos os mamíferos --dependendo em grande parte de saber até que ponto estamos dispostos a alargar o benefício da dúvida, onde esta existe. No entanto, mesmo que parássemos nas espécies que mencionei -- excluindo os restantes mamíferos --, a

nossa discussão levantou uma grande interrogação sobre a justificação de grande parte da morte provocada de animais levada a cabo pelos seres humanos, mesmo quando essas mortes têm lugar sem dor e sem causar sofrimento a outros membros da comunidade dos animais. (É claro que a maior parte dessas mortes não ocorre nessas condições ideais.)

Quando chegamos aos animais que, tanto quanto podemos dizer, não são seres autoconscientes, a argumentação contra a sua morte provocada é mais frágil. Quando não estamos a tratar de animais conscientes de si como entidades distintas, o mal de provocar uma morte indolor decorre da perda de prazer que acarreta. Quando a vida tirada não teria sido agradável, ponderados todos os factores, não se comete qualquer mal directo. Mesmo quando o animal cuja morte foi provocada pudesse vir a ter uma vida agradável, é pelo menos defensável que não há mal algum quando o animal a matar foi, em resultado da sua morte, substituído por outro animal com uma vida igualmente agradável. Adoptar esta perspectiva implica que se defenda que um mal feito a um ser existente pode ser compensado por um benefício conferido a um ser ainda não existente. Assim, é possível encarar os animais não autoconscientes como permutáveis entre si, o que não se verifica com os seres autoconscientes. Quer isto dizer que, em certas circunstâncias -- quando os animais têm uma vida agradável, são mortos sem dor, a sua vida não causa sofrimento a outros animais e a morte de um animal torna possível a sua substituição por outro que, a não ser assim, não teria vivido --, a morte de animais não autoconscientes pode não ser um mal.

Será possível, nesta linha de raciocínio, justificar a criação de galinhas para carne, não em condições industriais, mas à solta nas quintas? Partamos do princípio questionável de que as galinhas não são autoconscientes. Pressuporemos também que as aves podem ser mortas sem dor e que as sobreviventes não são afectadas pela morte de um dos seus membros. Pressuporemos, por fim, que, por motivos económicos, não poderíamos criar as aves se não as comêssemos. Nesse caso, o argumento da substituição parece justificar a morte das aves, pois a privação do prazer que a sua existência tem para elas pode ser compensada pelo prazer das galinhas que ainda não existem e que só existirão se as galinhas existentes forem mortas.

Como exemplo de raciocínio moral crítico, este argumento pode ser sólido. Mas, mesmo a esse nível, é importante compreender como a sua aplicação é limitada. Não pode justificar a criação industrial, em que os animais não têm uma vida agradável. Um pato abatido por um caçador (aceitando o pressuposto duvidoso que os patos não são autoconscientes e o pressuposto quase certamente falso de que se pode confiar em que o caçador provoca uma morte instantânea ao pato) teve provavelmente uma vida agradável; mas a morte de um pato não leva à sua substituição por qualquer outro. A não ser que a população de patos esteja no

ponto máximo que pode ser sustentado pelos recursos alimentares disponíveis, matar um pato põe fim a uma vida agradável sem dar início a uma outra e é, por essa razão, um mal, com base em fundamentos utilitaristas simples. Logo, embora haja situações em que não é um mal matar animais, estas situações são especiais e não abrangem a maior parte dos bilhões de mortes que os seres humanos infligem, ano após ano, aos animais.

Em todo o caso, ao nível de princípios morais práticos, seria melhor rejeitar pura e simplesmente a morte provocada de animais para a alimentação, a não ser que se tenha de fazê-lo para sobreviver. Matar animais para a alimentação leva-nos a concebê-los como objectos que podemos utilizar a nosso bel-prazer. A sua vida pouco conta comparada com os nossos simples desejos. Enquanto continuarmos a utilizar os animais desta forma, mudar a nossa atitude para com eles, como de íamos, será uma tarefa impossível. Como poderemos estimular alguém a respeitar os animais e a cultivar a igualdade na consideração dos seus interesses se essa pessoa continuar a comê-los por mero prazer? Para promover as atitudes moralmente correctas de consideração pelos animais, incluindo os não autoconscientes, talvez seja melhor considerar como princípio elementar evitar matá-los para os comer.

Poucos problemas éticos são hoje objecto de uma luta tão acesa como o aborto e, embora o pêndulo tenha oscilado para ambos os lados, nenhum deles teve grande êxito em modificar a opinião dos seus oponentes. Até 1967, o aborto era ilegal em quase todas as democracias ocidentais, com excepção da Suécia e da Dinamarca. A Grã-Bretanha alterou então a sua lei, autorizando o aborto por motivos sociais gerais e, no processo de 1973 que opôs Roe a Wade, o Supremo Tribunal dos Estados Unidos defendeu que as mulheres possuem um direito constitucional ao aborto nos primeiros seis meses de gravidez. Os países da Europa ocidental, incluindo os de maioria católica romana, como a Itália, a Espanha e a França, liberalizaram as suas leis do aborto. Apenas a República da Irlanda se manteve contra esta tendência.

Os adversários do aborto não desistiram. Nos Estados Unidos, os presidentes conservadores alteraram a composição do Supremo Tribunal, que, por seu turno, restringiu as margens de, da decisão do processo que opôs Roe a Wade, permitindo que alguns estados limitem de várias formas o acesso ao aborto. Fora dos Estados Unidos, a questão do aborto ressurgiu na Europa oriental após a queda do comunismo. Os estados comunistas tinham permitido o aborto, mas, à medida que as forças nacionalistas e religiosas foram ganhando força, verificaram-se, em países como a Polónia, fortes movimentos em prol da reintrodução de leis restritivas. Como a Alemanha Ocidental tinha leis mais restritivas que a Oriental, a necessidade de uma nova lei única para a Alemanha unificada provocou também um debate intenso.

Em 1978, o nascimento de Louise Brown levantou uma nova questão em relação ao estatuto da vida humana nos seus primórdios. Louise Brown foi o primeiro ser humano a nascer a partir de um embrião fertilizado no exterior do corpo humano. O êxito de Robert Edwards e Patrick Steptoe ao demonstrarem a possibilidade de fertilização *in vitro* (FIV) assentou em vários anos de experiências com

embriões humanos -- nenhum dos quais sobreviveu. A FIV constitui hoje um modo de proceder rotineiro para certos casos de infertilidade e deu origem a milhares de bebês saudáveis. No entanto, para se chegar a este ponto, muitos mais embriões tiveram de ser destruídos no decurso de experiências científicas; e o aperfeiçoamento subsequente das técnicas de FIV exigirá uma experimentação contínua. Talvez mais significativo ainda, a longo prazo, sejam as possibilidades que a existência de um embrião viável no exterior do corpo humano abre a outras formas de experimentação. Nos dias de hoje, os embriões podem ser congelados e conservados durante muitos anos antes de serem descongelados e implantados numa mulher. Destes embriões desenvolvem-se crianças normais; mas a técnica implica que haja um grande número de embriões guardados em congeladores especiais espalhados pelo mundo. (No momento em que escrevia estas linhas havia, só na Austrália, cerca de 11000 embriões congelados.) Como o processo de FIV produz mais embriões do que aqueles que podem ser transferidos com segurança para o útero das mulheres de quem o óvulo é originário, ninguém quererá muitos desses embriões congelados e é de presumir que serão destruídos, doados para investigação ou oferecidos a outros casais inférteis.

Avizinham-se outras tecnologias novas. Os embriões podem ser despistados para se detectarem anomalias genéticas, podendo ser descartados quando se encontram essas anomalias. Edwards previu que se tornará cientificamente possível desenvolver embriões *in vitro* até ao ponto em que, cerca de 17 dias após a fertilização, desenvolvem células sanguíneas indiferenciadas, que poderão ser usadas para tratar várias doenças sanguíneas actualmente fatais. Outras pessoas, especulando sobre um futuro mais distante, levantaram a questão de saber se um dia não teremos bancos de embriões ou de fetos para fornecer órgãos àqueles que deles necessitem.

O aborto e as experiências destrutivas com embriões levantam questões éticas diferentes porque o desenvolvimento do ser humano é um processo gradual. Se tomarmos um óvulo fertilizado imediatamente após a sua concepção, é difícil ficar perturbado com a sua morte. O óvulo fertilizado é uma única célula. Vários dias depois não passa ainda de um minúsculo aglomerado de células sem nenhuma característica anatómica do ser em que se virá a transformar. As células que virão a formar o embrião propriamente dito são nesta fase indistinguíveis das células que irão formar a placenta e o saco amniótico. Até cerca de 14 dias após a fertilização não se pode sequer saber se o embrião irá dar origem a um ou a dois indivíduos, porque a divisão ainda pode ter lugar, levando à formação de gémeos idênticos. Aos 14 dias surge a primeira característica anatómica, a chamada linha primitiva, na posição em que mais tarde se desenvolverá a coluna vertebral. Neste momento, o embrião não pode ter consciência nem sentir dor. No outro extremo situa-se o ser humano adulto. Matar um ser humano é assassinio e, excepto em algumas circunstâncias especiais, como aquelas que serão estudadas no próximo capítulo, é algo condenado sem hesitações em todo o mundo. Contudo, não existe uma linha divisória nítida que separe o ovo fertilizado do adulto. Daí o problema.

Este capítulo tratará sobretudo do problema do aborto, mas a discussão do estatuto do feto terá implicações óbvias em dois temas com ele relacionados: as experiências com embriões e a utilização de tecido fetal para fins clínicos. Início a

abordagem da questão do aborto apresentando a posição daqueles que se opõem, a que chamarei "posição conservadora". Examinarei em seguida algumas das respostas progressistas típicas e mostrarei por que razão são inadequadas. Por fim, recorrerei à nossa discussão anterior sobre o valor da vida para abordar a questão de uma perspectiva mais abrangente. Ao contrário da opinião comum de que a questão moral acerca do aborto é um dilema sem solução, mostrarei que, pelo menos nos limites da ética não religiosa, existe uma resposta clara e que quem adopta uma perspectiva diferente está, pura e simplesmente, enganado.

A posição conservadora

O argumento central contra o aborto, apresentado de um modo formal, seria mais ou menos este:

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

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

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

A resposta progressista mais comum é negar a segunda premissa deste argumento. Assim, a questão centra-se em saber se um feto é um ser humano e a disputa sobre o aborto é muitas vezes tomada como uma disputa sobre quando começa a vida humana.

Neste ponto, é difícil abalar a posição conservadora, que aponta para a continuidade entre o óvulo fertilizado e a criança, desafiando a posição progressista a assinalar qualquer fase deste processo gradual que marque uma linha divisória moralmente significativa. Se não houver tal linha, defendem os conservadores, ou temos de elevar o estatuto do embrião, equiparando-o ao da criança, ou de diminuir o estatuto da criança, equiparando-o ao do embrião; mas ninguém quer permitir que as crianças possam ser mortas por vontade dos seus pais. Assim, a única posição sustentável é garantir ao feto a protecção que concedemos agora às crianças.

Será verdade que não há uma linha divisória moralmente significativa entre o óvulo fertilizado e a criança? As linhas divisórias que têm sido sugeridas são as seguintes: o nascimento, a viabilidade, os primeiros movimentos e o limiar da consciência. Consideremos cada uma delas de perto.

Nascimento

O nascimento constitui a linha divisória possível mais visível e aquela que melhor serviria a posição progressista. Coincide até certo ponto com a nossa empatia -- ficamos menos perturbados pela destruição de um feto que nunca vimos do que com a morte de um ser que todos podemos ver, ouvir e acariciar. Mas será isso suficiente para fazer do nascimento a linha divisória que decide se um ser pode ou não ser morto? Os conservadores podem responder plausivelmente que o feto/bebé é a mesma entidade, quer se encontre no interior do útero, quer no seu exterior, e que tem as mesmas características humanas (quer as possamos ver

quer não), o mesmo grau de consciência e capacidade de sentir dor. Um bebé nascido prematuramente pode muito bem estar *menos* desenvolvido a este respeito do que um feto próximo do fim do seu tempo normal de gestação. Parece estranho defender que não podemos matar um bebé prematuro, mas que podemos matar um feto mais desenvolvido. A localização de um ser -- dentro ou fora do útero -- não deveria fazer assim tanta diferença quanto ao mal de o matar.

Viabilidade

Se o nascimento não marca uma distinção moral crucial, será que devemos fazer recuar a linha até à altura em que o feto poderia sobreviver no exterior do útero? Resolver-se-ia assim uma objecção de tomar o nascimento como o ponto decisivo, pois trata-se agora o feto viável em pé de igualdade com o bebé nascido prematuramente, no mesmo estágio de desenvolvimento. A viabilidade foi onde o Supremo Tribunal dos Estados Unidos estabeleceu a linha divisória no caso que opôs Roe a Wade. O Tribunal defendeu que o estado tem um interesse legítimo em proteger a vida em potência e esse interesse torna-se "imperioso" com a viabilidade "porque é de supor que o feto ;, tem então a capacidade para gozar uma vida plena no exterior do útero materno". Assim, as disposições de proibição do aborto após a viabilidade não seriam inconstitucionais, acrescentou o Tribunal. Mas os juízes que redigiram a decisão da maioria não forneceram qualquer indicação quanto às razões por que a mera capacidade de existir no exterior do útero era tão importante relativamente ao interesse do estado em proteger a vida em potência. No fim de contas, se falarmos, como fez o Tribunal, de vida humana *em potência*, tanto um feto não viável como um viável representam um adulto humano em potência. (Retomarei em breve este tema da potencialidade; mas trata-se de uma questão diferente do argumento conservador que estamos a tratar, que defende que o feto é um ser humano, e não apenas um ser humano em potência.)

Há outra objecção importante à ideia de tornar a viabilidade a linha divisória. O ponto em que o feto pode sobreviver no exterior do corpo da mãe varia com a tecnologia médica. Há 30 anos era geralmente aceite que um bebé nascido com menos de 7 meses não podia sobreviver. Hoje, um feto de 6 meses -- 3 meses prematuro -- pode muitas vezes vingar, graças a técnicas clínicas sofisticadas; e já sobreviveram fetos com tão pouco tempo de gestação como 5,5 meses. Este facto ameaça a divisão nítida da gravidez em trimestres efectuada pelo Supremo Tribunal, com a fronteira entre a viabilidade situada entre o segundo e o terceiro trimestres.

_à luz destes desenvolvimentos da medicina, será que podemos dizer que um feto de 6 meses não deve ser abortado agora, mas que poderia tê-lo sido, sem se proceder mal, há 30 anos? A mesma comparação pode ser feita não entre o presente e o passado, mas entre diferentes lugares. Um feto de 6 meses pode ter uma probabilidade razoável de sobreviver se nascer numa cidade onde se usem as técnicas mais modernas da medicina, mas não terá qualquer hipótese se nascer numa aldeia remota do Chade ou da Nova Guiné. Suponhamos que, por qualquer razão, uma mulher grávida de 6 meses tinha de efectuar um voo de Nova Iorque para uma aldeia da Nova Guiné e que, após ter chegado à aldeia, não

havia qualquer meio de se dirigir em tempo útil a uma cidade com instalações clínicas :, modernas. Será que podemos dizer que seria um mal essa mulher fazer um aborto em Nova Iorque, mas que agora, que se encontra na aldeia, pode fazê-lo? Se a viagem não altera a natureza do feto, por que motivo haveria de eliminar o seu direito à vida?

Os progressistas poderiam replicar que o facto de o feto ser totalmente dependente da mãe para a sua sobrevivência significa que não tem direito a uma vida independente da vontade dela. No entanto, em outros casos não defendemos que a dependência total de uma outra pessoa significa que essa pessoa possa decidir se alguém vive ou morre. Um bebé recém-nascido é totalmente dependente da mãe se nascer numa região isolada onde não haja outra mulher que possa amamentá-lo nem os meios para o alimentar a biberão. Uma mulher idosa pode ser totalmente dependente do filho que toma conta dela e uma caminhante que parta uma perna a cinco dias de marcha da estrada mais próxima pode morrer se o seu companheiro não lhe for buscar auxílio. Não pensamos que, nessas situações, a mãe possa tirar a vida ao seu bebé, o filho à sua mãe idosa ou o caminhante à sua companheira ferida. De modo que não é plausível sugerir que a dependência de um feto não viável relativamente à sua mãe confere a esta o direito de o matar; e, se a dependência não justifica que se estabeleça a viabilidade como linha divisória, não se vê o que pode fazê-lo.

Primeiros movimentos

Se não é o nascimento nem a viabilidade que marcam uma distinção moral significativa, há ainda menos a dizer a favor de um terceiro candidato: os primeiros movimentos do feto. Na tradição da teologia católica, pensava-se que este era o momento em que o feto ganhava a alma. Se aceitássemos esta perspectiva, poderíamos pensar que os primeiros movimentos são importantes porque a alma é, na aceção cristã, aquilo que distingue os seres humanos dos restantes animais. Mas a ideia de que a alma entra no feto quando ele se começa a mexer constitui uma superstição ultrapassada, rejeitada mesmo pelos teólogos católicos. Se pusermos de parte estas doutrinas religiosas, os primeiros movimentos tornam-se insignificantes. Não passam da primeira altura em que se sente o feto a mexer-se por si mesmo; o feto está vivo antes deste momento e os estudos efectuados por meio de ultra-sons comprovam que começa de facto a mover-se logo após seis semanas da fertilização, muito antes de a mãe o poder sentir. Em todo o caso, a capacidade de movimento físico -- ou a falta dela -- nada tem a ver com a importância do direito que alguém possa ter à continuidade da vida. Não encaramos a falta dessa capacidade como algo que negue a pretensão das pessoas paraplégicas de continuarem a viver.

Consciência

Poder-se-ia pensar que o movimento teria indirectamente significado moral, na medida em que se trataria da indicação de alguma forma de consciência -- e, como já vimos, a consciência e a capacidade de sentir prazer ou sofrimento têm um significado moral real. Apesar disso, nenhum dos lados do debate sobre o

aborto deu grande importância ao desenvolvimento da consciência do feto. Os que se opõem ao aborto podem exibir filmes sobre o "grito silencioso" do feto quando este é abortado, mas a intenção subjacente a esses filmes é apenas a de suscitar uma reacção emocional dos indecisos. Os adversários do aborto desejam de facto defender o direito à vida do ser humano a partir da concepção, independentemente de este ter ou não consciência. Para quem defende o aborto, apelar para a ausência de capacidade de consciência tem parecido uma estratégia arriscada. Com base em estudos que mostram que o movimento tem lugar tão cedo quanto seis semanas após a fertilização, associados a outros estudos que deram conta de alguma actividade cerebral na sétima semana, aventou-se que o feto poderia ser capaz de sentir dor nessa fase inicial da gravidez. Esta possibilidade levou os progressistas a serem prudentes ao apelar para o início da consciência como o ponto em que o feto tem direito à vida. Retomaremos esta questão da consciência do feto mais à frente neste capítulo, porque se torna relevante para o problema das experiências efectuadas com fetos e embriões. Consideraremos então uma linha divisória que pode ser relevante para :, a experimentação com embriões mas não para o debate do aborto. No que diz respeito ao aborto, a discussão mostrou até agora que a procura dos progressistas, no sentido de encontrar uma linha divisória moralmente crucial entre o bebé recém-nascido e o feto, não conseguiu pôr em evidência qualquer acontecimento ou estágio de desenvolvimento que possa ter o peso necessário para separar quem tem direito à vida de quem não o tem, de uma forma que mostre claramente que o feto se encontra na última categoria quando está no estágio de desenvolvimento em que a maioria dos abortos se pratica. Os conservadores encontram-se em terreno sólido quando insistem em que o desenvolvimento do embrião ao bebé constitui um processo gradual.

Alguns argumentos progressistas

Alguns progressistas não contestam a afirmação conservadora de que o feto é um ser humano inocente; mas defendem que o aborto é, apesar disso, admissível. Irei considerar três argumentos em favor desta perspectiva.

As consequências de leis restritivas

O primeiro argumento é o de as leis que proíbem o aborto não evitarem que ele se pratique -- apenas o tornam clandestino. As mulheres que desejam fazer um aborto vêm-se muitas vezes numa situação desesperada. Recorrem a abortos praticados nas piores condições ou tentam mezinhas caseiras. O aborto praticado por pessoal médico qualificado é tão seguro como qualquer intervenção médica; mas não é raro as tentativas de efectuar abortos por pessoas não qualificadas resultarem em complicações clínicas sérias e por vezes na morte. Assim, o efeito de proibir o aborto não é tanto o de reduzir o número de abortos efectuados, mas o de aumentar as dificuldades e os perigos para as mulheres com gravidezes não desejadas.

Este argumento tem tido bastante influência na obtenção de apoio para leis mais progressistas do aborto. Foi aceite pela Real :, Comissão Canadiana para o

Estatuto da Mulher, que concluiu: "Uma lei que tem mais efeitos nocivos que efeitos benéficos é uma má lei [...] Enquanto existir na sua presente forma, milhares de mulheres violá-la-ão."

O ponto principal a assinalar neste argumento é o de se tratar de um argumento contra as leis que proíbem o aborto, e não um argumento contra a perspectiva que defende que o aborto é um mal. Trata-se de uma distinção importante, muitas vezes descurada no debate sobre o aborto. O presente argumento ilustra bem esta distinção, porque uma pessoa pode coerentemente aceitá-lo e defender também que a lei deve autorizar a interrupção voluntária da gravidez a pedido da mulher e, ao mesmo tempo, pensar que o aborto é um mal, decidindo não o praticar no seu caso se estiver grávida e aconselhar outra mulher grávida a não o fazer por ser um mal. É um erro presumir que a lei deve sempre impor a moral. Pode acontecer, como se alega no caso do aborto, que as tentativas para fazer cumprir o comportamento moralmente correcto tragam consequências que ninguém deseja e não diminuam o comportamento reprovável; e também pode acontecer, como se propõe no argumento que iremos considerar de seguida, que exista uma zona de ética privada na qual a lei não deve interferir.

Portanto, este argumento refere-se à lei do aborto e não à ética do aborto. Mesmo dentro destes limites, porém, é susceptível de contestação por não responder à tese conservadora de o aborto constituir a morte deliberada de um ser humano inocente e entrar na mesma categoria ética que o homicídio. Quem defende esta perspectiva do aborto não se satisfaz com a asserção de que as leis restritivas do aborto mais não fazem que lançar as mulheres para o aborto clandestino. Insistirá em que esta situação pode mudar e que se podem usar meios adequados para fazer cumprir a lei. Pode também avançar medidas para tornar a gravidez mais fácil de aceitar por parte das mulheres que engravidam contra a sua vontade. Trata-se de uma resposta perfeitamente razoável, dado o juízo ético inicial contra o aborto, e, por esta razão, o primeiro argumento não consegue furtar-se à questão ética. .;

Será que a lei não tem nada a ver com isso?

O segundo argumento é também sobre as leis do aborto, e não sobre a sua ética. Adopta a perspectiva de, como se escreve no relatório da comissão nomeada pelo governo britânico para efectuar um inquérito às leis sobre a homossexualidade e a prostituição, ser "preciso conservar um reduto de moralidade e imoralidade privadas com o qual a lei nada tem, pura e simplesmente, a ver". Esta perspectiva é amplamente aceite pelos pensadores progressistas e remonta à obra de John Stuart Mill *"Sobre a Liberdade"*. O "princípio muito simples" desta obra é nas palavras de Mill, o seguinte:

O único objectivo pelo qual o poder pode ser legitimamente exercido sobre qualquer membro de uma comunidade civilizada contra sua vontade é o de evitar prejuízos a outros membros [...] Ninguém pode ser legitimamente forçado a agir ou a abster-se de agir porque será melhor para ele, porque o fará mais feliz, porque, na opinião dos outros membros, agir desse modo seria sensato ou mesmo justo.

A perspectiva de Mill é muitas vezes citada, e a justo título, em apoio da revogação de leis que criam "crimes sem vítimas" -- como as leis que proíbem as relações homossexuais de comum acordo entre adultos, a utilização de *mariguana* e de outras drogas, a prostituição, o jogo, etc. O aborto é não raras vezes incluído nesta lista, como, por exemplo, pelo criminologista Edwin Schur, no seu livro *_Crimes Without Victims*_. Aqueles que consideram o aborto um crime sem vítimas defendem que, embora todos tenham o direito de defender uma opinião sobre a moral do aborto e de agir de acordo com ela, nenhum sector da comunidade deve forçar as outras pessoas a aderir à sua perspectiva particular. Numa sociedade pluralista devíamos tolerar pessoas com posturas morais diferentes e deixar a decisão de fazer ou não um aborto à mulher a quem isso diz respeito.

A falácia envolvida quando se considera o aborto entre crimes sem vítimas devia ser óbvia. A discussão em torno do aborto é, em grande medida, uma discussão sobre se o aborto :, tem ou não uma "vítima". Os adversários do aborto defendem que a vítima do aborto é o feto. Os que não se opõem ao aborto podem negar que o feto conte, num qualquer sentido sério do termo, como vítima. Podem, por exemplo, dizer que um ser só se pode considerar vítima quando tenha interesses que são violados e o feto não tem interesses. Contudo, por muito longe que esta discussão possa ir, não podemos ignorá-la simplesmente com base na ideia de que as pessoas não devem forçar os outros a seguir as suas próprias perspectivas morais. A minha perspectiva de que aquilo que Hitler fez aos Judeus foi um mal é uma perspectiva moral; e, se houvesse alguma possibilidade de um ressurgimento do nazismo, eu faria certamente todos os esforços para contrariar essa perspectiva. O princípio de Mill só é defensável caso se aplique apenas, como Mill afirmou, a actos que não prejudicam os outros. Usar este princípio como um meio de evitar as dificuldades de resolver disputas éticas sobre o aborto significa partir do princípio de que o aborto não prejudica um "outro" -- que é precisamente aquilo que necessita de ser provado antes de podermos legitimamente aplicar esse princípio ao caso do aborto.

O argumento feminista

O último dos três argumentos que procuram justificar o aborto sem negar que o feto seja um ser humano inocente é o de que a mulher tem o direito de escolher o que acontece ao seu próprio corpo. Este argumento tornou-se proeminente com a ascensão do movimento de libertação da mulher e foi elaborado por filósofos americanos simpatizantes do feminismo. Um argumento influente foi apresentado por Judith Jarvis Thomson por meio de uma analogia engenhosa. Imaginemos, diz ela, que acordamos uma manhã e descobrimos que estamos numa cama de hospital, ligados de uma maneira qualquer a um homem inconsciente deitado numa cama ao lado. Dizem-nos que esse homem é um famoso violinista com uma doença renal. A única forma de ele sobreviver é ligar o seu sistema circulatório ao sistema de outra pessoa com o mesmo grupo sanguíneo e nós somos a única pessoa com o sangue adequado. De modo que uma sociedade de melómanos nos raptou, mandou realizar a operação de ligação e aqui estamos. Como nos encontramos agora num hospital respeitável, poderíamos ordenar a um médico

que nos desligasse do violinista; mas, nesse caso, o violinista morreria pela certa. Por outro lado, se nos mantivermos ligados por apenas (apenas?) nove meses, o violinista terá recuperado e podemos então desligar-nos sem o pôr em perigo.

Thomson pensa que, se nos encontrássemos nesta dificuldade inesperada, não teríamos a obrigação moral de permitir que o violinista usasse os nossos rins durante nove meses. Poderia ser generoso ou simpático da nossa parte, mas, segundo Thomson, isso é completamente diferente de dizer que estaríamos a fazer um mal se assim não procedêssemos.

Note-se que a conclusão de Thomson não depende de negar que o violinista é um ser humano inocente, com o mesmo direito à vida que qualquer outro ser humano inocente. Pelo contrário, Thomson afirma de facto que o violinista tem direito à vida -- mas ter direito à vida não implica, prossegue Thomson, o direito de usar o corpo de outra pessoa, mesmo que sem essa utilização uma pessoa morra.

A analogia com a gravidez, em especial com a gravidez resultante de violação, é óbvia. Uma mulher grávida na sequência de uma violação encontra-se, sem que tenha feito uma escolha, ligada a um feto de uma forma comparável à pessoa ligada ao violinista. É verdade que uma mulher grávida não tem normalmente de passar nove meses numa cama, mas os adversários do aborto não encarariam este pormenor como uma justificação suficiente para o aborto. Oferecer um bebé recém-nascido para adopção pode ser mais difícil, psicologicamente, que separar-se do violinista no final da sua doença; mas, só por si, este facto não parece uma razão suficiente para matar o feto. Aceitando, para fins de argumentação, que o feto conta como um ser humano pleno, fazer um aborto quando o feto não é viável tem o mesmo significado moral que desligarmo-nos do violinista. Assim, se concordarmos com Thomson em que não seria um mal desligarmo-nos do violinista, temos de aceitar também que, qualquer que seja o estatuto do feto, o aborto não é um mal -- pelo menos quando a gravidez resulta de violação.

O argumento de Thomson pode provavelmente alargar-se a casos que ultrapassam a violação. Suponhamos que nos vemos ligados ao violinista, não porque fomos raptados por amantes da música, mas porque tínhamos a intenção de ir ao hospital visitar um amigo doente e, quando entrámos no elevador, carregámos inadvertidamente no botão errado e fomos parar a uma secção do hospital visitada normalmente apenas por aqueles que se ofereceram como voluntários para serem ligados a pacientes que de outra forma não sobreviveriam. Uma equipa de médicos à espera do voluntário seguinte pensou que este tinha chegado, aplicou-nos a anestesia e ligou-nos. Se o argumento de Thomson era sólido no caso do rapto, provavelmente também o é neste caso, uma vez que nove meses involuntários a apoiar outra pessoa é um preço elevado a pagar por ignorância ou descuido. Deste modo, o argumento podia aplicar-se não só aos casos de violação, mas a um número muito maior de mulheres que engravidam devido à ignorância, descuido ou falha dos métodos de contraceção.

Mas será que este argumento é sólido? A resposta breve é a seguinte: é sólido se a teoria dos direitos que lhe está subjacente for sólida; e não o é se essa teoria dos direitos também o não for.

A teoria dos direitos em questão pode ser ilustrada com outro dos exemplos fantásticos de Thompson: suponhamos que estamos às portas da morte e que a única coisa que nos pode salvar a vida é o toque da mão fria da nossa estrela de

cinema preferida na nossa testa febril. Bem, diz Thompson, mesmo que eu tenha direito à vida, isso não quer dizer que tenha o direito de forçar a minha estrela de cinema preferida a chegar até mim ou que ela esteja sujeita a qualquer obrigação moral de vir a correr para me salvar -- embora fosse extremamente simpático da sua parte fazê-lo. Assim, Thomson não pensa que sejamos sempre obrigados a agir da melhor forma, considerando todos os factores, ou a fazer o que provoca as melhores consequências. Em seu lugar, aceita um sistema de direitos e deveres que nos permite justificar os nossos actos independentemente das suas consequências.

Voltarei a esta concepção dos direitos no capítulo 8. Nesta fase é suficiente assinalar que o utilitarismo rejeita esta teoria ;, dos direitos, assim como o juízo de Thomson no caso do violinista. O utilitarista defenderia que, por muito indignado que pudesse estar por ter sido raptado, se as consequências de me desligar do violinista forem, ponderadas as alternativas, e tomando em consideração os interesses de todos os afectados, piores que as consequências de permanecer ligado, eu devo permanecer ligado. Não significa isto necessariamente que os utilitaristas considerassem moralmente má ou culpada uma mulher que se desligasse a si própria. Podiam reconhecer que ela foi colocada numa situação extremamente difícil, na qual fazer o bem implica um sacrifício considerável. Podiam mesmo admitir que a maioria das pessoas nesta situação seguiria o interesse pessoal, e não a justiça. Apesar de tudo, manteriam que é um mal uma pessoa desligar-se.

Ao rejeitar a teoria dos direitos de Thomson e, logo, o seu juízo no caso do violinista, o utilitarista estaria também a rejeitar o seu argumento em prol do aborto. Thomson defendia que o seu argumento justificava o aborto mesmo que concedêssemos que a vida de um feto contasse tanto como a vida de uma pessoa normal. O utilitarista diria que seria um mal recusar-se a manter a vida de uma pessoa durante nove meses, se essa fosse a única possibilidade de a pessoa sobreviver. Logo, caso se atribua à vida do feto o mesmo peso que à vida de uma pessoa normal, o utilitarista dirá que é um mal recusar-se a transportar o feto até ele poder sobreviver no exterior do útero.

Concluimos assim a discussão das respostas progressistas habituais ao argumento conservador contra o aborto. Vimos que os progressistas não conseguiram estabelecer uma linha divisória moralmente significativa entre o bebé, o recém-nascido e o feto; e os seus argumentos -- com a possível excepção do argumento de Thomson, se a sua teoria dos direitos for defensável -- também não conseguem justificar o aborto de uma forma que não ponha em causa a tese conservadora, segundo a qual o feto é um ser humano inocente. Apesar disso, seria prematuro que os conservadores partissem do princípio de que a sua posição contra o aborto é sólida. Chegou a altura de trazer a este debate algumas conclusões mais genéricas sobre o valor da vida.

O valor da vida fetal

Voltemos ao princípio. O argumento central contra o aborto, de onde começámos, era o seguinte:

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

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

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

As primeiras respostas que tivemos em consideração aceitavam a primeira premissa deste argumento, mas objectavam à segunda. As segundas não rejeitavam qualquer das premissas, mas objectavam à conclusão tirada dessas premissas (ou objectavam à conclusão subsequente de que o aborto devia ser proibido por lei). Nenhuma das respostas questionava a primeira premissa do argumento. Isso não é de admirar, atendendo à aceitação generalizada da doutrina da santidade da vida humana; mas a discussão desta doutrina nos capítulos precedentes mostra que esta premissa é menos segura do que muitas pessoas pensam.

A fraqueza da primeira premissa do argumento conservador reside no facto de assentar na nossa aceitação do estatuto especial da vida *humana*. Vimos que "humano" é um termo que comporta duas noções distintas: pertencer à espécie *_Homo sapiens* e ser urna pessoa. A partir do momento em que o termo é dissecado desta forma, a fraqueza da primeira premissa conservadora torna-se evidente. Se "ser humano" for usado como equivalente a "pessoa", a segunda premissa do argumento, que afirma que o feto é um ser humano, é claramente falsa -- pois não se pode defender de forma plausível que o feto seja racional ou autoconsciente. Se, por outro lado, "ser humano" for usado apenas no sentido de "pertencente à espécie *_Homo sapiens*", nesse caso a defesa conservadora da vida do feto baseia-se numa característica desprovida de significado moral -- e, portanto, a primeira premissa será falsa. Este aspecto já nos é familiar: se um ser é ou não membro da nossa espécie não é, em si, mais relevante para o mal de matar do que ser ou não membro da nossa raça. A crença de que a mera condição de pertencer à nossa espécie, independentemente de outras características, tem grande importância para o mal de matar um ;, ser constitui um legado de doutrinas religiosas que até mesmo aqueles que se opõem ao aborto hesitam em trazer para o debate.

O reconhecimento desta questão simples altera a questão do aborto. Podemos agora olhar para o feto tal como ele realmente é -- vendo as características reais que possui -- e podemos avaliar a sua vida colocando-a no mesmo escalão em que colocamos as vidas dos seres com características semelhantes que não são membros da nossa espécie. Torna-se agora claro que o nome do movimento Pró-Vida ou Direito à Vida é enganador. Longe de se preocupar com toda a vida ou de adoptar uma escala de preocupação imparcialmente baseada na natureza da vida em questão, quem protesta regularmente contra o aborto, mas come com a mesma regularidade carne de frango, porco ou vaca, revela apenas uma preocupação tendenciosa pela vida dos membros da sua própria espécie. Porque, em qualquer comparação justa de características moralmente relevantes -- como a racionalidade, a autoconsciência, a consciência, a autonomia, o prazer e o sofrimento, etc. --, a vaca, o porco e a tão ridicularizada galinha ficam muito à frente do feto em qualquer estágio da gravidez -- e, se fizermos a comparação com o feto de menos de 3 meses, um peixe mostra maiores sinais de consciência.

Penso, portanto, que não se deve atribuir à vida de um feto um valor maior que à vida de um animal não humano com um nível comparável de racionalidade, autoconsciência, consciência, capacidade de sentir, etc. Como nenhum feto é uma pessoa, nenhum feto tem o mesmo direito à vida que uma pessoa. Temos ainda de considerar a que ponto do seu desenvolvimento é provável o feto ganhar a capacidade de sentir dor. Por agora bastará acrescentar que, enquanto essa capacidade não existir, um aborto é o fim de uma existência que não possui qualquer valor "intrínseco". Depois disso, quando o feto pode ter consciência, embora não autoconsciência, o aborto não deve ser encarado de ânimo leve (se é que uma mulher alguma vez encara o aborto de ânimo leve). Mas os interesses importantes de uma mulher suplantariam normalmente os interesses rudimentares mesmo de um feto consciente. Na realidade, torna-se difícil condenar mesmo um aborto feito numa gravidez adiantada pelas razões mais triviais, a não ser que condenemos também a chacina de formas de vida de longe mais desenvolvidas devido ao gosto pela sua carne.

A comparação entre o feto e os animais leva-nos a outra questão. Quando o equilíbrio de interesses contraditórios torna necessária a morte de um ser senciente, é importante que essa morte se execute com o menor sofrimento possível. No caso de animais não humanos, a importância de uma morte humanitária é amplamente aceite; estranhamente, no caso do aborto dá-se pouca atenção a este aspecto. Isto não acontece por sabermos que o aborto mata o feto rápida e humanitariamente. Os abortos tardios -- que são precisamente aqueles em que o feto pode ser capaz de sofrer -- são por vezes efectuados injectando uma solução salina no saco amniótico que envolve o feto. Tem-se afirmado que o seu efeito causa convulsões no feto, que morre entre uma a três horas depois. Em seguida, o feto é expelido do útero. Se houver motivos para pensar que um determinado método de abortar causa sofrimento ao feto, esse método não deve ser usado.

O feto como vida em potência

Uma objecção provável ao argumento que apresentei na secção anterior defende que só considerarei as características efectivas do feto, e não as suas características potenciais. Com base nas suas características efectivas, alguns adversários do aborto admitirão que o feto se compara desfavoravelmente com muitos animais não humanos; só quando consideramos a sua potencialidade para se tornar um ser humano pleno a sua condição de membro da espécie *_Homo sapiens* se torna importante, e só então o feto supera de longe a galinha, o porco ou a vaca.

Não levantei até agora a questão da potencialidade do feto porque achei melhor incidir no argumento central contra o aborto; mas é verdade que se pode elaborar um argumento diferente, baseado na potencialidade do feto. Chegou a altura de estudarmos esse argumento. Podemos enunciá-lo da seguinte forma:

Primeira premissa: É um mal matar um ser humano em potência.

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

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

A segunda premissa deste argumento é mais forte que a segunda premissa do argumento anterior. Apesar de ser problemático considerar que um feto *é* de facto um ser humano -- depende do que queremos dizer com o termo --, não se pode negar que o feto é um ser humano em potência, o que é verdade quer com "ser humano" se queira dizer "membro da espécie *_Homo sapiens*" quer "ser racional e autoconsciente" -- uma pessoa. No entanto, a segunda premissa do novo argumento, com a sua força, é obtida em troca de uma primeira premissa mais frágil, pois o mal de matar um ser humano em potência -- ou mesmo uma pessoa em potência -- está mais sujeito a contestação que o mal de matar um ser humano efectivo.

É sem dúvida verdade que as potenciais racionalidade, autoconsciência, etc., de um *_Homo sapiens* fetal ultrapassam as de uma vaca ou um porco; mas não se pode inferir daí que o feto tenha um maior direito à vida. Não há uma regra que determine possuir um *_X* em potência o mesmo valor que *_X* ou ter os mesmos direitos que *_X*. Temos muitos exemplos que mostram justamente o contrário. Arrancar uma bolota de carvalho em germinação não é o mesmo que abater um venerável carvalho. Lançar uma galinha viva numa panela de água a ferver seria muito pior do que fazer o mesmo a um ovo. O príncipe Carlos de Inglaterra é um rei em potência, mas não tem efectivamente os direitos de um rei. Na ausência de qualquer inferência genérica de " *_A* é um *_X* em potência" para " *_A* tem os direitos de *_X*", não devemos aceitar que uma pessoa em potência possa ter os direitos de uma pessoa, a menos que possamos fornecer alguma razão específica para explicar por que motivo deve ser assim neste caso específico. Que razão poderia ser essa? Esta questão torna-se especialmente pertinente se recordarmos as bases que nos levaram, no capítulo anterior, a concluir que a vida de uma pessoa merece mais protecção que a vida de um ser que não seja uma pessoa. Essas razões -- a preocupação indirecta do utilitarismo clássico em não suscitar nos outros o medo de que possam ser as próximas vítimas, o peso dado pelo utilitarismo das preferências aos desejos das pessoas, a ligação de Tooley entre o direito à vida e a capacidade de se encarar a si próprio como um sujeito mental :, com continuidade e o princípio do respeito pela autonomia -- baseiam-se todas no facto de as pessoas se considerarem entidades distintas com um passado e um futuro. Não se aplicam àqueles que não são e que nunca foram capazes de se ver deste modo. Se estas são as razões para não se matarem pessoas, a mera possibilidade de vir a tornar-se uma pessoa não conta contra a morte provocada.

Poder-se-ia dizer que esta resposta entende mal a relevância da potencialidade do feto humano e que essa potencialidade é importante, não por criar no feto um direito ou uma reivindicação à vida, mas porque quem matar um feto humano priva o mundo de um futuro ser racional e autoconsciente. Se os seres racionais e autoconscientes são intrinsecamente valiosos, matar um feto humano é privar o mundo de algo intrinsecamente valioso, e é, portanto, um mal. O principal problema deste raciocínio enquanto argumento contra o aborto (além da dificuldade de estabelecer que os seres racionais e autoconscientes possuem valor intrínseco) é que não serve como razão para objectar a todos os tipos de aborto -- nem mesmo relativamente a abortos efectuados meramente devido a uma gravidez que surge numa altura inconveniente. Além disso, o argumento leva-

nos a condenar práticas diferentes do aborto que a maioria dos adversários do aborto aceita.

Afirmar que os seres racionais e autoconscientes possuem um valor intrínseco não constitui uma razão para se rejeitar todos os abortos, pois nem todos os abortos privam o mundo de um ser racional e autoconsciente. Suponhamos que uma mulher fez planos para participar numa expedição de alpinismo em Junho e em Janeiro descobre que está grávida de dois meses. Não tem ainda filhos e tenciona seriamente ter uma criança dentro de um ano ou dois. A gravidez é indesejada apenas porque surge numa má altura. _é de supor que os adversários do aborto pensem que um aborto nestas circunstâncias seria particularmente ultrajante, porque nem a vida nem a saúde da mãe estão em risco -- só está em causa o prazer que ela tem em escalar montanhas. Porém, se o aborto for um mal só por privar o mundo de uma pessoa futura, este aborto não é um mal: não faz mais do que adiar a chegada de uma pessoa ao mundo. ;,

Por outro lado, este argumento contra o aborto leva-nos de facto a condenar práticas que reduzem a população humana futura: a contracepção, quer seja efectuada por meios "artificiais", quer o seja por meios "naturais", como a abstinência em dias em que a mulher tem maior probabilidade de estar fértil, assim como o celibato. Este argumento enfrenta de facto todas as dificuldades da forma "total" de utilitarismo, discutido nos dois capítulos anteriores, e não proporciona razão alguma para se pensar que o aborto é pior do que outros meios de controlo da natalidade. Estando o mundo com excesso de população, o argumento não proporciona absolutamente razão alguma contra o aborto.

Haverá mais algum significado no facto de o feto ser uma pessoa em potência? Se há, não faço a menor ideia do que seja. Em textos contra o aborto encontramos muitas vezes referência ao facto de cada feto humano ser único. Paul Ramsey, antigo professor de Religião na Universidade de Princeton, afirmou que a genética moderna, ao ensinar-nos que a primeira fusão de um espermatozóide com um óvulo cria uma partícula de informação "que nunca se voltará a repetir", pretende levar-nos a concluir que "toda a destruição da vida fetal deveria ser classificada de *homicídio*". Mas por que razão deveria este facto levar-nos àquela conclusão? Um feto canino também é, sem sombra de dúvida, geneticamente único. Querera isso dizer que é tão errado fazer um aborto numa cadela como numa mulher? Quando se concebem gémeos idênticos, a informação genética repete-se. Será que, nesse caso, Ramsey pensaria que seria permissível abortar um dos dois gémeos idênticos? As crianças a que eu e a minha mulher poderíamos dar origem, se não usássemos métodos contraceptivos, seriam geneticamente únicas. O facto de ainda não estarem determinados os traços genéticos únicos que essas crianças teriam torna o uso de contraceptivos menos mau que o aborto? Porquê? E, se o torna, poderia a perspectiva que se avizinha da clonagem bem sucedida -- uma técnica pela qual as células de um indivíduo são usadas para reproduzir um feto que é uma cópia genética do original -- diminuir a gravidade do aborto? Suponhamos que a mulher que deseja ir fazer alpinismo recolhe uma célula do feto abortado e depois reimplanta ;, essa célula no seu útero, de modo que se desenvolva uma réplica genética exacta do feto abortado --com a única diferença de a gravidez chegar agora ao seu termo seis meses mais tarde, pelo que ela poderia participar na expedição. Essa atitude tornaria o aborto aceitável? Duvido

que muitos adversários do aborto pensem assim.

O estatuto do embrião no laboratório

Chegou o momento de nos determos sobre o debate a propósito das experiências efectuadas com embriões humanos, mantidos vivos num fluido especial, no exterior do corpo humano. Trata-se de um debate relativamente novo porque a possibilidade de manter um embrião vivo no exterior do corpo é nova; mas, em muitos aspectos, a sua base é a mesma que a do debate sobre o aborto. Embora um dos argumentos centrais em prol do aborto -- a tese de a mulher ter o direito de controlar o seu próprio corpo -- não se aplique directamente neste novo contexto, o argumento contra as experiências efectuadas em embriões assenta numa das duas afirmações que já examinámos: a de que o embrião tem direito a protecção por se tratar de um ser humano ou a de que isso acontece porque o embrião é um ser humano em potência.

Poder-se-ia pensar, portanto, que as razões contra a experimentação com embriões são mais fortes que as razões a favor do aborto, pois há um argumento a favor do aborto que não se aplica, ao passo que os argumentos principais contra o aborto se aplicam. Na realidade, porém, os dois argumentos contra o aborto não se aplicam de uma forma tão directa ao embrião no laboratório como se poderia imaginar.

Em primeiro lugar, será o embrião um ser humano? Já vimos que a defesa do direito à vida não se deve basear na condição de membro de uma espécie, de modo que o facto de o embrião ser da espécie *_Homo sapiens* não implica que seja um ser humano em qualquer sentido moralmente relevante. E, se o feto não é uma pessoa, é ainda mais evidente que o embrião também não o é. Mas há ainda um interessante ponto adicional contra a afirmação de que o embrião nos primeiros dias é um ser humano: os seres humanos são indivíduos e o embrião nessa fase ainda nem sequer é um indivíduo. Em qualquer momento até cerca de 14 dias após a fertilização -- e trata-se de um período de tempo mais longo do que aquele em que os embriões humanos foram mantidos vivos no exterior do corpo -- o embrião pode dividir-se em dois ou mais embriões geneticamente idênticos. Este fenómeno acontece naturalmente e conduz à formação de gémeos idênticos. Quando se tem um embrião antes de chegar a esta fase, não se pode saber se estamos perante o precursor de um ou de mais indivíduos.

Este facto coloca um problema àqueles que defendem a continuidade da nossa existência desde a concepção até à vida adulta. Suponhamos que temos um embrião num recipiente de cultura numa bancada de laboratório. Se pensarmos neste embrião como a primeira fase de um ser humano individual, poderemos chamá-lo Mary. Mas agora suponhamos que o embrião se divide em dois embriões idênticos. Continuará um deles a ser a Mary e o outro a Jane? Se assim é, qual deles será a Mary? Não há nada que distinga os dois, não há forma de dizer que aquele a que chamamos Jane se separou daquele a que chamamos Mary nem o contrário. Poderíamos então dizer que Mary já não está entre nós e que em seu lugar temos Jane e Helen? Mas então o que aconteceu a Mary? Terá morrido? Devemos chorar por ela? Há algo de absurdo nestas especulações. O absurdo provem de pensarmos num embrião como um indivíduo numa altura em

que não passa de um aglomerado de células. Portanto, enquanto a possibilidade de geminação não for ultrapassada, torna-se mais difícil sustentar que um embrião é um ser humano em qualquer sentido moralmente significativo do que sustentar que o feto é um ser humano. Este facto fornece alguma base para as leis e linhas de orientação na Grã-Bretanha e em vários outros países que permitem as experiências com embriões até 14 dias após a fertilização. Contudo, por motivos já explicados e por outros que iremos abordar, trata-se de um limite excessivamente restritivo.

Que dizer do argumento da potencialidade? Poderão os argumentos habituais acerca da potencialidade do embrião no útero aplicar-se a um embrião numa gamela de laboratório?

Antes de Robert Edwards iniciar a investigação que levou ao processo de fertilização *in vitro* (F_I_V) ninguém tinha observado um embrião humano viável antes da fase em que se implanta na parede do útero. No processo normal de reprodução no interior do corpo, o embrião, ou "pré-embrião", como por vezes se designa hoje, permanece solto durante os primeiros 7 a 14 dias. Enquanto os embriões existiram apenas no interior do corpo das mulheres, não havia meio de os observar durante esse período. A própria existência do embrião só pode ser estabelecida após a implantação. Nessas circunstâncias, a partir do momento em que a existência de um embrião se tornava conhecida, esse embrião tinha uma elevada probabilidade de se tornar uma pessoa, a não ser que o seu desenvolvimento fosse voluntariamente interrompido. Essa probabilidade era portanto muito maior que a de um óvulo de uma mulher fértil se unir a um espermatozóide do companheiro dessa mulher e levar ao nascimento de uma criança.

Havia também, nessa altura anterior à F_I_V, uma outra distinção importante entre o embrião e o óvulo mais o espermatozóide. Enquanto o embrião no interior do corpo tem uma probabilidade definida (consideraremos mais tarde essa probabilidade) de se desenvolver, tornando-se uma criança, *a não ser* que um acto humano deliberado interrompa o seu crescimento, o óvulo e o espermatozóide só podem transformar-se numa criança *se* houver um acto humano deliberado. De modo que, num caso, para que o embrião tenha a possibilidade de realizar a sua potencialidade basta que aqueles que estão envolvidos não o impeçam; no outro caso têm de realizar um acto positivo. O desenvolvimento de um embrião no interior do corpo pode, portanto, ser encarado como um mero desenrolar de uma potencialidade que lhe é inerente. (Admitimos que se trata de uma simplificação excessiva, porque não se consideram os actos positivos implícitos no nascimento; mas trata-se de uma aproximação suficiente.) O desenvolvimento do óvulo e do espermatozóide separados é mais difícil de encarar deste modo porque não haverá qualquer desenvolvimento posterior, a não ser que o casal tenha relações sexuais ou se recorra à inseminação artificial.

Vejamos agora o que aconteceu em consequência do êxito da F_I_V. O processo implica recolher um ou mais óvulos do ovário de uma mulher, colocá-los num fluido apropriado num recipiente de vidro e adicionar esperma ao recipiente. Nos laboratórios mais eficientes, este processo resulta na fertilização de cerca de 80% dos óvulos sujeitos a este tratamento. Pode então manter-se o embrião no recipiente durante dois ou três dias, crescendo e dividindo-se então em duas,

quatro e depois oito células. Mais ou menos nesta fase, o embrião é normalmente transferido para o útero de uma mulher. Embora a transferência em si constitua um processo simples, é após essa transferência que a probabilidade de as coisas correrem bem é maior; por razões que ainda não se compreendem bem, mesmo com as equipas de _F_I_V mais eficientes, a probabilidade de um determinado embrião transferido para um útero se implantar e levar a uma gravidez com continuidade é sempre inferior a 20%" e geralmente não ultrapassa 10%". Em suma, antes do advento da fertilização *in vitro*, em todos os casos em que tínhamos conhecimento da existência de um embrião humano normal podíamos dizer que era muito provável que esse embrião se desenvolvesse, dando origem a uma pessoa, desde que ninguém interferisse. Contudo, o processo de _F_I_V leva à criação de embriões que não se podem desenvolver, dando origem a uma pessoa, a não ser que haja um acto humano deliberado (a transferência para o útero) e, mesmo nessas circunstâncias, muito provavelmente não se irá desenvolver nem dar lugar a uma pessoa.

O resultado de tudo isto é que a _F_I_V reduziu a diferença entre o que se pode dizer do embrião e o que se pode dizer do óvulo e do espermatozóide quando ainda estão separados, mas os consideramos como um par. Antes da _F_I_V, qualquer embrião humano normal de que tivéssemos conhecimento tinha uma probabilidade muito mais elevada de se tornar uma criança que qualquer conjunto de óvulo mais espermatozóide antes de a fecundação ter ocorrido. No entanto, com a _F_I_V há uma diferença muito mais modesta entre a probabilidade de uma criança resultar de um embrião de duas células num recipiente de vidro de laboratório e a probabilidade de uma criança resultar de um óvulo e de uma quantidade qualquer de esperma num recipiente de :, laboratório. Para ser exacto, se pressupusermos que a taxa de fecundação em laboratório é de 80%" e a taxa de gravidez por embrião transferido é de 10%", a probabilidade de uma criança resultar de um dado embrião é de 10 % e a probabilidade de uma criança resultar de um óvulo colocado num fluido ao qual foi adicionado esperma é de 8 %. Logo, se o embrião é uma pessoa em potência, por que razão não o serão também o óvulo mais o esperma, considerados em conjunto? Apesar disso, nenhum membro do movimento Pró-_Vida pretende salvar óvulos e espermatozoides com o objectivo de salvar a vida das pessoas que estes têm a potencialidade de criar.

Consideremos a seguinte hipótese, não *tão* improvável como isso. Num laboratório de _F_I_V recolheu-se o óvulo de uma mulher. Está colocado num recipiente em cima da bancada. O esperma do seu companheiro encontra-se num recipiente ao lado, pronto para ser misturado na solução que contém o óvulo. _é então que chegam más notícias. A mulher está com hemorragias no útero e o seu estado de saúde não lhe permitirá receber um embrião, pelo menos durante um mês. Não adianta por isso continuar com o processo. É dito a uma assistente do laboratório para deitar fora o óvulo e o esperma. Ela fá-lo, despejando-os no lavatório. Até aqui tudo bem; porém, algumas horas mais tarde, quando a assistente regressa ao laboratório para efectuar o processo seguinte, apercebe-se de que o ralo do lavatório estava entupido e que o óvulo e o seu fluido ainda lá estão no fundo do lavatório. Prepara-se para resolver o problema do entupimento quando compreende que o esperma também foi despejado ali. Muito possivelmente, o óvulo foi fecundado! O que deve fazer? Quem estabelece uma

distinção profunda entre óvulo mais esperma e embrião deve defender que, se a assistente tinha todo o direito de deitar fora o óvulo e o esperma, procederia mal se reparasse agora o entupimento. Isto é difícil de aceitar. A potencialidade não parece tratar-se de um conceito do tipo tudo ou nada; a diferença entre óvulo mais esperma e embrião é uma diferença de grau, relacionada com a possibilidade de desenvolvimento de uma pessoa.

Os defensores tradicionais do direito à vida têm mostrado relutância em introduzir graus de potencialidade no debate .

porque, a partir do momento em que a noção é aceite, parece indesmentível que o embrião na fase inicial é menos uma pessoa em potência que o embrião mais desenvolvido ou o feto. Poder-se ia facilmente ser levado a concluir, então, que a proibição de destruir o embrião na fase inicial é menos rigorosa que a proibição de destruir um embrião mais desenvolvido ou um feto. Seja como for, alguns partidários do argumento da potencialidade têm invocado a probabilidade. Entre eles conta-se o teólogo católico-romano John Noonan:

Atendendo a que a própria vida é uma questão de probabilidade e a que grande parte do raciocínio moral é uma estimativa de probabilidades, parece estar em conformidade com a estrutura da realidade e a natureza do pensamento moral encontrar um juízo moral sobre a diferença de probabilidades na concepção [...1 Seria o argumento diferente se apenas uma em cada dez crianças concebidas chegasse a bom termo? Sem dúvida que seria diferente. Mas este argumento apela para as probabilidades reais, que existem de facto, e não para todo e qualquer estado de coisas imaginário [...] Quando um espermatozóide é destruído, destrói-se um ser que tinha uma probabilidade muito inferior a 1 em 200 milhões de se transformar num ser racional, possuidor de código genético, coração e outros órgãos e capaz de sentir dor. Quando se destrói um feto, destrói-se um ser que já possuía código genético, órgãos e sensibilidade à dor e que tinha 80]" de probabilidades de continuar o seu desenvolvimento e chegar, no exterior do útero, a um bebé, que, a seu tempo, seria racional.

O artigo de onde esta passagem foi retirada foi bastante influente no debate sobre o aborto e tem sido citado com alguma frequência e reeditado por quem se opõe ao aborto, mas o aprofundamento dos nossos conhecimentos sobre o processo reprodutivo tornou a posição de Noonan insustentável. A dificuldade inicial reside no facto de já não se considerarem correctos os números de Noonan para a sobrevivência do embrião, mesmo que no útero. Na altura em que Noonan escreveu o seu artigo, a estimativa de perdas durante a gravidez baseava-se no reconhecimento clínico da gravidez nas seis a oito semanas após a fertilização. Nessa fase, a possibilidade de perda de gravidez devida a aborto espontâneo rondava os 15|". No entanto, avanços técnicos recentes, que permitem um reconhecimento mais precoce da gravidez, deram origem a números muito diferentes. Se a gravidez for diagnosticada antes da implantação (até 14 dias após a fertilização), a probabilidade de um nascimento é de 25 a 30% Após a implantação, este número aumenta inicialmente para entre 46 e 60% e é só ao fim de seis semanas de gestação que a probabilidade de ocorrência de um nascimento aumenta para entre 85 e 90%.

Noonan afirmou que o seu argumento apelava "para as probabilidades reais, que existem de facto, e não para todo e qualquer estado de coisas imaginário". Mas, a partir do momento em que substituímos os valores da probabilidade real de os embriões, nos vários estádios da sua existência, se tornarem pessoas, o argumento de Noonan deixa de apontar para o momento da fertilização como a altura em que o embrião ganha um estatuto moral significativamente diferente. De facto, se exigíssemos uma probabilidade de 80% de o desenvolvimento subsequente dar origem a um bebé -- o valor que o próprio Noonan cita --, teríamos de esperar até perto das seis semanas após a fertilização antes de o embrião possuir o significado que Noonan lhe atribui.

Em certo passo do seu argumento, Noonan refere o número de espermatozóides contidos numa ejaculação masculina e diz que há apenas uma probabilidade em 200 milhões de um espermatozóide se tornar parte de um ser vivo. Esta ênfase concedida ao espermatozóide, e não ao óvulo, constitui um caso curioso de preconceito masculino, mas mesmo que o passemos por alto, a nova tecnologia traz mais uma dificuldade ao argumento. Existe actualmente um meio de ultrapassar a infertilidade masculina causada por um fraco teor de espermatozóides. Recolhe-se o óvulo do útero como no processo *in vitro* normal; mas, em vez de se adicionar uma gota de líquido seminal ao recipiente que contém o óvulo, recolhe-se um único espermatozóide com uma agulha finíssima e este é micro-injectado sob o revestimento exterior do óvulo. De modo que, se compararmos a probabilidade de um embrião se tornar uma pessoa com a probabilidade de um óvulo associado ao espermatozóide que foi recolhido pela agulha e está prestes a ser micro-injectado :, no óvulo, seremos incapazes de encontrar uma diferença marcante entre os dois casos. Significa isso que seria um mal interromper o processo a partir do momento em que o espermatozóide foi recolhido? Parece então que o argumento de Noonan baseado nas probabilidades o compromete com esta tese pouco plausível ou com a aceitação de que podemos destruir embriões humanos. Este procedimento também põe em causa a tese de Ramsey acerca da importância da assinatura genética única -- a partícula de informação "que nunca se repetirá", que está determinada no caso do embrião, mas não no caso do óvulo mais espermatozóide. Porque também a assinatura genética está determinada, neste caso, antes da fertilização.

Nesta secção tentei mostrar como as circunstâncias especiais do embrião em laboratório afectam a aplicação dos argumentos discutidos neste capítulo sobre o estatuto do embrião ou do feto. Não tentei abranger todos os aspectos da fertilização *in vitro* nem da experimentação com embriões. Para o fazer seria necessário investigar várias outras questões, incluindo a de saber se será razoável atribuir recursos médicos escassos a esta área numa altura em que o mundo se debate com um grave problema de excesso de população, e as especulações em torno da possível má utilização das novas técnicas para a produção de "crianças por medida", quer a pedido dos pais, quer, o que seria ainda pior, às ordens de algum ditador louco. A abordagem desses assuntos importantes, mas distintos, afastar-nos-ia muito dos principais temas deste livro. No entanto, não podemos deixar de fazer uma menção breve a um determinado aspecto da experimentação com embriões: o papel do casal a partir de cujos gâmetas esse embrião se desenvolveu.

As feministas desempenharam um papel importante ao porem a nu o quanto um casal pode ser vulnerável a pressões da equipa médica para doar um embrião para fins de investigação. Podem desejar ardentemente ter uma criança. A equipa de _F_I_V representa a sua última esperança de atingir esse objectivo. Sabem que há muitos mais casais em busca de tratamento. Tudo isto significa que é provável que estejam dispostos a ir muito longe para agradar à equipa médica. Quando lhes pedem que doem óvulos ou embriões, poderão, na realidade, fazer uma ; escolha livre? Somente se, creio eu, estiver totalmente claro que a sua resposta não afectará de forma alguma o seu tratamento de _F_I_V. Onde quer que a experimentação com embriões se efectue, torna-se necessário desenvolver salvaguardas e formas de controlo para garantir que isso é sempre assim.

A utilização do feto

A perspectiva de utilizar fetos humanos para fins médicos criou uma controvérsia adicional relacionada com o aborto. A investigação efectuada especificamente em fetos levou à esperança da descoberta da cura para muitas doenças graves por meio de transplantação de tecido ou de células provenientes de fetos. Comparado com o tecido adulto, o tecido fetal cresce melhor após a transplantação e é menos provável que seja rejeitado pelo paciente. O exemplo que maior publicidade recebeu até hoje refere-se à doença de Parkinson, mas a utilização de tecido fetal também já foi aventada no caso da doença de Alzheimer, da doença de Huntington e na diabetes; e os transplantes fetais já foram usados para salvar a vida de outro feto, num caso em que um feto de trinta semanas, no útero, que sofria de um distúrbio imunitário fatal, recebeu células fetais provenientes de fetos abortados.

Terão os fetos direitos ou interesses que possam ser violados ou prejudicados pela sua utilização em casos deste tipo? Já defendi que o feto não tem direito à vida nem, em sentido estrito, interesse na vida. Mas vimos que, no caso dos animais, dizer que um ser não tem direito à vida não significa que esse ser não tenha quaisquer direitos ou interesses. Se o feto é capaz de sentir dor, então, como no caso dos animais, o feto tem o interesse de não sentir dor e esse interesse deve receber igual consideração que os interesses semelhantes de outro ser. É fácil imaginar que manter um feto vivo após um aborto para conservar tecido do feto na melhor condição possível possa causar dor e sofrimento a um feto capaz de sentir dor. De modo que temos de voltar a uma investigação mais minuciosa da questão afluída mais atrás neste capítulo: quando se torna o feto consciente?

Felizmente, é hoje possível dar uma resposta razoavelmente definitiva a esta pergunta. A região do cérebro associada a sensações de dor e, mais genericamente, à consciência é o córtice cerebral. Até às 18 semanas de gestação, o córtice cerebral não está suficientemente desenvolvido para que as ligações sinápticas tenham lugar no seu seio -- por outras palavras, os sinais que dão origem à dor num adulto não são recebidos. Entre as 18 e as 25 semanas, o cérebro do feto atinge um grau de desenvolvimento no qual se observam algumas transmissões nervosas nas regiões associadas à consciência. No entanto, mesmo nessa altura, o feto parece estar num estado persistente de sonolência e, por isso,

pode não ser capaz de ter percepção da dor. O feto começa a "acordar" com um tempo de gestação que se avizinha das 30 semanas. Este período situa-se, é claro, muito para além da fase de viabilidade e um "feto" que esteja vivo e no exterior do útero nesta fase é um bebé prematuro, e não um feto.

De modo a conceder ao teto o benefício da dúvida, seria razoável considerar a altura mais remota possível em que o feto possa sentir algo como a fronteira após a qual o feto deve ser protegido. Assim, devemos ignorar a prova incerta associada ao acordar da sonolência e tomar como linha mais definida a altura em que o cérebro é capaz de receber os sinais necessários à consciência. Ficamos assim numa fronteira situada nas 18 semanas de gestação. Antes disso não existem grandes bases para se pensar que o feto necessita de protecção, porque não se pode causar dano ao feto. Depois disso, o feto precisa de facto de ser protegido de danos, tal como os animais não humanos, na mesma base dos sencientes, mas não dos autoconscientes.

No entanto, importa acrescentar uma reserva a esta afirmação. Embora um feto com menos de 18 semanas não possa, em sentido estrito, ser prejudicado, se o feto continuar o seu desenvolvimento até ao nascimento de uma criança, essa criança futura pode ser gravemente prejudicada por uma experiência que provoque uma deficiência no nascituro. Portanto, a investigação que permitir ao feto sobreviver para lá das 18 semanas não se conforma com a regra permissiva avançada no parágrafo anterior.

Nas discussões acerca da utilização do tecido fetal fala-se muitas vezes no risco de "cumplicidade" no acto imoral do aborto. Quem defende a utilização de tecido fetal faz portanto grandes esforços para demonstrar que se pode manter o uso de tecido fetal totalmente separado da decisão de efectuar um aborto, não servindo, portanto, para "legitimar" os abortos. Pela mesma razão, actualmente muitos países têm ou estão a estudar leis ou linhas de orientação respeitantes à utilização de tecido fetal de abortos induzidos e muitas dessas leis e linhas de orientação baseiam-se no pressuposto, explícito ou implícito, de que é importante separar a decisão de abortar da utilização do tecido fetal, se não quisermos que a utilização deste sirva para aumentar a incidência de abortos. Pode haver, por exemplo, a exigência de a doação ser totalmente anónima. Evita-se assim que uma mulher faça um aborto com o intuito de doar tecido destinado a salvar um familiar, talvez um dos seus filhos já existentes. É possível que a motivação para essas exigências seja a de proteger a mulher de pressões para fazer um aborto. Consideraremos já de seguida se se trata de uma base válida para exigir o anonimato. Para já, desejo assinalar que, se é a premissa de que o aborto é imoral que fornece o motivo para procurar evitar qualquer "cumplicidade" entre a utilização de tecido fetal e a realização de um aborto, ou para garantir que o uso de tecido fetal não contribui para uma maior incidência de abortos, nesse caso os argumentos apresentados neste capítulo opõem-se a essa perspectiva. Pelo menos quando efectuado antes das 18 semanas, o aborto é, em si, moralmente neutro. Mesmo os abortos posteriores, quando alguma dor pode ser provocada, podem justificar-se se o resultado evitar um sofrimento maior, salvando a vida de uma criança que sofra de um distúrbio do sistema imunitário, ou se curar a doença de Parkinson ou de Alzheimer numa pessoa mais velha. Se a exigência de separação do acto de abortar da doação de tecido fetal não se pode justificar com

base na necessidade de proteger o feto, poderá fundamentar-se na necessidade de proteger os pais, em particular a mulher? Torna-se necessário considerar diferentes aspectos desta separação. Se o médico que aconselha a mulher grávida a fazer um aborto e o médico que procura tecido fetal para um :, paciente em perigo de vida forem uma e a mesma pessoa, o conflito de interesses é claro e há um risco real de o médico não ser capaz de dar um conselho imparcial à mulher grávida. Logo, esta separação constitui um aspecto importante para proteger a posição da mulher grávida.

Que dizer, porém, da perspectiva que defende que se deve separar a mulher do receptor pelo véu do anonimato? Evita-se assim, é claro, que ela faça um aborto para proporcionar tecido a alguém das suas relações. Será que esta restrição se justifica com base na consideração dos seus interesses? Por um lado, sem esta protecção, é fácil imaginar cenários em que uma mulher grávida se encontraria submetida a grande pressão para fazer abortar a gravidez, de modo a salvar a vida de um familiar gravemente doente; ou uma mulher que não está grávida poderia sentir que tinha de engravidar e depois abortar para fornecer o necessário tecido fetal. As feministas podem muito bem achar que, numa sociedade na qual os homens são dominantes, as perspectivas para intensificar ainda mais a opressão sobre as mulheres neste aspecto constitui uma razão suficiente para se excluir que o tecido seja previamente atribuído a uma determinada pessoa conhecida.

Porém, o argumento em favor da conclusão contrária continua a ser muito forte. Não parece nem invulgar nem irrazoável que um pai ou uma mãe façam grandes sacrifícios por um filho. Permitimos que tanto homens como mulheres labutem longas horas a fazer um trabalho sem sentido numa fábrica para pouparem dinheiro e garantirem assim que os seus filhos possam estudar. Este facto aponta no sentido de o sacrifício em prol de uma pessoa da família ou de uma pessoa amada não ser, em si, algo moralmente errado ou que seja necessário proibir. Em muitos países também permitimos que as mulheres façam abortos por razões que são de longe muito menos importantes que salvar uma vida. Isto indica que não encaramos o aborto como uma coisa assim tão má (do ponto de vista do feto ou do ponto de vista da mulher) que deva ser proibida ou mesmo limitada a situações nas quais se torna necessário salvar uma vida. Se aceitarmos os pressupostos subjacentes a ambas as atitudes, dificilmente podemos criticar uma mulher que decida fazer um :, aborto com o objectivo de doar tecido fetal que possa salvar a vida de um filho seu. Nem todas as mulheres estariam dispostas a fazê-lo, mas as restantes podem muito bem estar a tomar uma decisão perfeitamente razoável e autónoma. É altamente paternalista que a lei se intrometa e imponha que o médico não dê seguimento a tais decisões. Desta perspectiva, torna-se estranho que algumas feministas, de quem se poderia esperar que defendessem o direito da mulher à autonomia, estejam entre aquelas pessoas que pensam que as mulheres necessitam de leis especiais para as protegerem dos efeitos dos seus próprios actos livremente escolhidos.

Há uma força considerável nestes dois argumentos opostos, mas nós favoreceríamos a autonomia, a não ser que se tornasse claro que os resultados de assim proceder seriam realmente muito maus. Não conheço prova alguma nesse sentido. Na realidade, suspeito que grande parte da motivação (embora, por certo,

não a totalidade) para proibir doações predestinadas de tecidos decorra de um desejo de evitar causar mais abortos e, em particular, de evitar que as mulheres engravidem para tornar disponível tecido fetal. No entanto, pelas razões já aduzidas, nada vejo de inerentemente errado no aumento do número de abortos nem em gravidezes destinadas a fornecer tecido fetal, desde que as mulheres em questão tenham escolhido livremente fazê-lo e o número adicional de abortos contribua de facto para salvar a vida de outras pessoas. Se a principal objecção é a de os actos das mulheres poderem ser sujeitos a coerção, em vez de serem livremente escolhidos, a solução seria, não a de proibir *todas* as decisões de abortar para fornecer tecido fetal, mas a de estabelecer normas para garantir que quem toma esta atitude o faz de livre vontade, à luz de toda a informação relevante disponível.

Neste ponto, o mais certo é o comércio entrar em cena. Alguém irá perguntar: e se algumas mulheres engravidarem e abortarem, não para salvar a vida de algum ente querido, mas porque recebem dinheiro pelo tecido fetal? Não será que os argumentos a favor da autonomia determinam que, também neste caso, cabe à mulher decidir? Será mesmo pior engravidar e abortar para receber, digamos, 10000 dólares (cerca de 1800 contos) que passar seis meses a fazer um trabalho repetitivo: numa fábrica barulhenta, poluída e perigosa pela mesma soma de dinheiro?

Apesar da minha boa vontade em facilitar a utilização de tecido fetal, sinto-me muito mais relutante em aceitar o mercado livre. Não por pensar que as mulheres não seriam capazes de se proteger da exploração do mercado; não me parece, de facto, uma forma pior de exploração que aquelas que aceitamos em formas muito mais comuns de emprego. Acontece que não gosto da ideia de um mercado livre de tecido fetal porque, como R. M. Titmuss argumentou há muitos anos no caso do fornecimento de sangue para fins médicos, quando escolhemos entre uma política social baseada no altruísmo e outra baseada no comércio, estamos a escolher entre dois tipos diferentes de sociedade. Pode muito bem ser melhor, por variadíssimas razões, haver coisas que o dinheiro não pode comprar; há algumas circunstâncias em que temos de confiar no altruísmo daqueles que amamos ou mesmo de estranhos da nossa sociedade. Sou a favor de esforços no sentido de resistir à avassaladora comercialização de todos os aspectos da nossa vida e é por isso que resistirei à comercialização de tecido fetal.

Aborto e infanticídio

Resta uma objecção importante ao argumento que apresentei em favor do aborto. Já vimos que a força da posição conservadora reside na dificuldade que os progressistas têm em apontar uma linha de demarcação moralmente importante entre um embrião e um bebé recém-nascido. A posição progressista canónica necessita de uma linha desse género porque os progressistas costumam defender que é permissível matar um embrião ou um feto, mas não um bebé. Argumentei no sentido de a vida de um feto (e, ainda mais claramente, a de um embrião) não possuir mais valor que a vida de um animal não humano com um nível semelhante de racionalidade,

autoconsciência, consciência, capacidade de sentir, etc., e como nenhum feto é uma pessoa, nenhum feto tem o mesmo direito à vida que uma pessoa. Ora temos de admitir que estes argumentos se aplicam tanto a um quanto a outro.

Aborto e infanticídio

Resta uma objecção importante ao argumento que apresentei em favor do aborto. Já vimos que a força da posição conservadora reside na dificuldade que os progressistas têm em apontar uma linha de demarcação moralmente importante entre um embrião e um bebé recém-nascido. A posição progressista canónica necessita de uma linha desse género porque os progressistas costumam defender que é permissível matar um embrião ou um feto, mas não um bebé. Argumentei no sentido de a vida de um feto (e, ainda mais claramente, a de um embrião) não possuir mais valor que a vida de um animal não humano com um nível semelhante de racionalidade, autoconsciência, consciência, capacidade de sentir, etc., e como nenhum feto é uma pessoa, nenhum feto tem o mesmo direito à vida que uma pessoa. Ora temos de admitir que estes argumentos se aplicam tanto a um :, bebé recém-nascido como a um feto. Um bebé recém-nascido de uma semana não é um ser racional e autoconsciente e há muitos animais não humanos cuja racionalidade, autoconsciência, consciência, capacidade de sentir, etc., excedem a de um bebé humano com uma semana ou um mês de idade. Se o feto não tem o mesmo direito à vida que uma pessoa, parece que o bebé recém-nascido também não tem e a sua vida possui menos valor para ele que a vida de um porco, um cão ou um chimpanzé possui para o animal. Assim, embora a minha posição sobre o estatuto da vida fetal possa ser aceitável para muitas pessoas, as implicações da minha posição para o estatuto do recém-nascido estão em desacordo com o pressuposto praticamente incontestado de que a vida de um recém-nascido é tão sacrossanta quanto a de um adulto. Na realidade, algumas pessoas pensam que a vida de um bebé é mais preciosa que a de um adulto. Histórias medonhas de soldados alemães a passarem à baioneta crianças belgas tinham um lugar saliente na vaga de propaganda antigermânica que acompanhou a entrada da Grã-Bretanha na primeira guerra mundial e assumiu-se tacitamente que se tratava de uma atrocidade maior do que o assassinio de adultos.

Não considero o conflito entre a posição que assumi e as perspectivas amplamente aceites sobre a santidade da vida infantil um motivo para abandonar a minha posição. Essas perspectivas amplamente aceites precisam de ser postas em causa. É certo que as crianças nos atraem porque são pequenas e indefesas; não há dúvida de que existem muito boas razões evolutivas que explicam por que razão somos instintivamente protectores relativamente às crianças. Também é verdade que as crianças não podem ser combatentes, e matar crianças em tempo de guerra constitui o caso mais incontroverso de morte provocada de civis, o que é proibido pelas convenções internacionais. Regra geral, como as crianças são inofensivas e moralmente incapazes de cometer um crime, quem as mata não possui as justificações avançadas com frequência no caso da morte de adultos. Nada disto mostra, porém, que matar uma criança seja tão mau como matar um

adulto (inocente).

Ao reflectir sobre esta matéria, devemos pôr de lado sentimentos baseados no facto de as crianças serem pequenas, :, indefesas e, por vezes, muito engraçadas. Pensar que a vida das crianças possui um valor especial porque as crianças são pequenas e engraçadas é o mesmo que pensar que uma foca bebé, com o seu pêlo branco e macio e grandes olhos redondos merece maior protecção que um gorila, que não possui esses atributos. Tão-pouco pode o desamparo ou a inocência do *_Homo sapiens* bebé constituir um motivo para o preferir ao igualmente desamparado e inocente *_Homo sapiens* fetal ou, pelas mesmas razões, aos ratos de laboratório, que são "inocentes" exactamente no mesmo sentido em que o são os bebés humanos e, atendendo ao poder que sobre eles têm os cientistas que fazem as experiências, quase igualmente indefesos.

Se conseguirmos pôr de lado estes aspectos emocionalmente comoventes, mas estritamente irrelevantes, da morte de um bebé, podemos ver que os motivos para não se matarem pessoas não se aplica aos bebés recém-nascidos. A razão indirecta do utilitarismo clássico não se aplica porque ninguém que seja capaz de compreender o que está a acontecer quando um bebé recém-nascido é morto se pode sentir ameaçado por uma política que desse menor protecção aos recém-nascidos que aos adultos. A este propósito, Bentham tinha razão em descrever o infanticídio como sendo "de uma natureza que não traz a menor inquietude à imaginação mais medrosa". A partir do momento em que temos idade suficiente para compreender uma política desse género, somos demasiado velhos para nos sentirmos ameaçados por ela.

Do mesmo modo, a razão do utilitarismo das preferências para respeitar a vida de uma pessoa não se pode aplicar a um bebé recém-nascido. Os bebés recém-nascidos não se podem encarar a si mesmos como seres que possam ter ou não um futuro e portanto não podem ter o desejo de continuar a viver. Pela mesma razão, se o direito à vida tem de se basear na capacidade de querer continuar a viver ou de se encarar a si próprio como um sujeito mental com continuidade, um bebé recém-nascido não pode ter direito à vida. Por fim, um bebé recém-nascido não é um ser autónomo, capaz de efectuar escolhas, logo, matar um bebé recém-nascido não viola o princípio do respeito pela autonomia. Em tudo isto, o bebé recém-nascido está em pé de igualdade com o feto -- daí que existam menos :, razões contra a morte tanto de bebés como de fetos do que daqueles seres capazes de se encarar a si próprios como entidades distintas existentes ao longo do tempo.

Seria por certo difícil dizer com que idade começam as crianças a encarar-se como entidades distintas existentes ao longo do tempo. Mesmo quando falamos com crianças de dois ou três anos de idade é muito difícil deduzir que tenham qualquer conceito coerente de morte ou da possibilidade de que alguém -- e muito menos a própria criança -- possa deixar de existir. Não há dúvida de que as crianças variam muito na idade em que começam a compreender estes assuntos, como acontece na maioria das coisas. Mas uma dificuldade em traçar uma linha não justifica que se trace essa linha no local errado, tal como a notória dificuldade em dizer que quantidade de cabelo um homem tem de perder para que se possa considerar "calvo" não constitui uma razão para afirmar que alguém cujo couro cabeludo seja tão liso como uma bola de bilhar não é calvo. É evidente que,

sempre que os direitos estão em causa, devemos errar pelo lado da segurança. É um tanto plausível a perspectiva que defende que, para fins legais, uma vez que o nascimento proporciona a única linha nítida, clara e facilmente compreensível, a lei do homicídio se deva continuar a aplicar imediatamente após o nascimento. Como este é um argumento ao nível da política pública e da lei, é perfeitamente compatível com a perspectiva de que, em bases puramente éticas, matar uma criança recém-nascida não é comparável a matar uma criança mais velha ou um adulto. Alternativamente, recordando a distinção de Hare entre os níveis crítico e intuitivo do raciocínio moral, poderíamos defender que o juízo ético a que chegámos se aplica apenas ao nível da moral crítica; para as decisões do dia-a-dia devemos agir como se o bebé tivesse direito à vida a partir do momento do nascimento. Porém, no próximo capítulo iremos considerar uma outra possibilidade: a de que haja pelo menos algumas circunstâncias em que o direito total à vida surja, não no acto de nascimento, mas apenas algum tempo depois -- talvez um mês. Teríamos assim a ampla margem de segurança de que falámos.

Se estas conclusões parecerem demasiado chocantes para serem tomadas a sério, vale a pena lembrar que a nossa actual :, protecção absoluta da vida dos bebés constitui mais urna atitude distintamente cristã do que um valor ético universal. O infanticídio foi praticado em sociedades geograficamente tão afastadas como o Taiti e a Gronelândia e em culturas tão diversas como os aborígenes australianos nómadas ou as sociedades urbanas sofisticadas da antiga Grécia ou da China dos mandarins. Não matar um bebé deficiente ou deformado era muitas vezes considerado um mal e o infanticídio foi provavelmente a primeira forma de controlo da população e, em muitas sociedades a única.

Poderíamos simplesmente pensar que somos mais "civilizados" que esses povos "primitivos". Mas não é fácil pensar com toda a confiança que somos mais civilizados que os melhores gregos ou romanos. Não eram apenas os Espartanos que abandonavam os seus bebés nas encostas das colinas; tanto Platão como Aristóteles recomendavam que se matassem os bebés deformados. Romanos como Séneca, cujo piedoso sentido moral impressiona o leitor moderno (pelo menos a mim) por ser superior ao dos autores cristãos primitivos e medievais, também pensava que o infanticídio era a solução natural e humanitária para o problema levantado pelos bebés doentes e deformados. A alteração da atitude para com o infanticídio desde o tempo dos Romanos é, como a doutrina da santidade da vida humana de que faz parte, um produto do cristianismo. Talvez seja agora possível reflectir sobre estes temas sem pressupor o quadro moral cristão que evitou, durante tanto tempo, qualquer reavaliação fundamental.

Nada disto pretende sugerir que alguém que se põe a matar bebés ao acaso está moralmente equiparado a uma mulher que faz um aborto. Devemos certamente estabelecer normas muito rigorosas no tocante ao infanticídio permissível; mas essas restrições devem mais aos efeitos do infanticídio nas outras pessoas que ao mal intrínseco de matar um bebé. É evidente que, na maioria dos casos, matar um bebé implica infligir uma perda terrível a quem ama a criança e sente carinho por ela. A minha comparação do aborto com o infanticídio foi suscitada pela objecção de que a posição que tomei sobre o aborto também justifica o infanticídio. Admiti essa acusação -- sem encarar essa :, aceitação como fatal para a minha posição - - na medida em que o mal *_intrínseco* de matar um feto em fase avançada e o

mal *intrínseco* de matar um bebé recém-nascido não são marcadamente diferentes. Nos casos de aborto, porém, presumimos que as pessoas mais afectadas -- os possíveis pais ou, pelo menos, a possível mãe -- querem fazer o aborto. Assim, o infanticídio só pode ser equacionado a par do aborto quando aqueles que estão mais próximos da criança não querem que ela viva. Como uma criança pode ser adoptada por outras pessoas, coisa que um feto pré-viável não pode, esses casos serão raros. (Abordaremos alguns deles no próximo capítulo.) Matar um bebé contra a vontade dos pais constitui, como é evidente, uma questão completamente diferente.

7

Tirar a vida: os seres humanos

Ao abordarmos uma objecção à perspectiva do aborto apresentada no capítulo 6, já fomos além da questão do aborto e olhámos para o infanticídio. Ao fazê-lo, confirmámos a suspeita dos apoiantes da santidade da vida humana de que, a partir do momento em que se aceita o aborto, a eutanásia espreita na esquina seguinte -- e, para eles, a eutanásia é inequivocamente um mal. Foi rejeitada pelos médicos, assinalam, desde o século _v, quando estes começaram a fazer o Juramento de Hipócrates, comprometendo-se a "não administrar um remédio fatal a ninguém que o peça, nem a dar tal conselho". Além disso, argumentam, o programa de extermínio nazi constitui um exemplo recente e terrível do que pode acontecer se concedermos ao estado o poder de matar seres humanos inocentes. Não nego que, se aceitarmos o aborto pelas razões aduzidas no capítulo 6, a argumentação em favor de matar outros seres humanos, em certas circunstâncias, é forte. No entanto, como tentarei demonstrar neste capítulo, não se trata de algo que deva ser encarado com horror; e a utilização da analogia nazi é extremamente enganadora. Pelo contrário, assim que abandonamos essas doutrinas sobre a santidade da vida humana, que, como :, vimos no capítulo 4, caem por terra assim que são postas em causa, é a recusa de aceitar matar que, em alguns casos, se torna horrível.

"Eutanásia" significa, de acordo com o dicionário, "uma morte serena e pacífica", mas refere-se actualmente à 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. É este o tema principal deste capítulo. No entanto, considerarei também alguns casos em que, embora a morte não seja contrária aos desejos do ser humano que é morto, também não é efectuada especificamente em benefício desse ser. Como veremos, alguns casos que se referem a bebés recém-nascidos incluem-se nesta categoria. Esses casos podem não ser de "eutanásia" no sentido estrito do termo, mas torna-se proveitoso incluí-los na mesma discussão geral, desde que se estabeleçam com clareza as diferenças relevantes que os distinguem.

Na definição habitual de eutanásia cabem três tipos distintos, cada um dos quais levanta questões éticas específicas. Será útil para a nossa abordagem se começarmos por esclarecer esta tripla distinção, avaliando depois a possível justificação de cada tipo.

Tipos de eutanásia

Eutanásia voluntária

A maioria dos grupos que actualmente fazem campanhas para que a lei seja alterada no sentido de autorizar a eutanásia fazem-no a favor da eutanásia voluntária, isto é, a eutanásia realizada a pedido da pessoa que deseja morrer.

Por vezes, a eutanásia voluntária é praticamente indistinguível do suicídio assistido. No livro *_Jean.s Way*, Derek Humphry conta como a sua mulher, Jean, a morrer de cancro, lhe pediu que lhe facultasse os meios de pôr fim à vida com rapidez e sem dor. Viram que a situação se aproximava e discutiram-na com antecedência. Derek conseguiu alguns comprimidos e deu-os a Jean, que os tomou e morreu pouco depois.

O médico Jack Kevorkian, patologista de Michigan, deu um passo em frente quando construiu uma "máquina de suicídio" para auxiliar os doentes em estado terminal a cometer suicídio. A sua máquina consistia numa haste metálica com três frascos diferentes ligados a um tubo do tipo dos que se usam para efectuar uma ligação intravenosa. O médico insere o tubo na veia do paciente, mas nesta fase apenas uma solução salina inofensiva pode passar pelo tubo. O paciente pode então accionar um interruptor que faz passar pelo tubo um medicamento indutor do coma, que é automaticamente seguido de uma solução letal contida no terceiro frasco. Kevorkian anunciou que estava preparado para disponibilizar a máquina a qualquer doente terminal que desejasse utilizá-la. (O suicídio assistido não é ilegal no estado de Michigan.) Em Junho de 1990, Janet Adkins, que sofria da doença de Alzheimer, mas ainda tinha lucidez suficiente para tomar a decisão de pôr fim à sua vida, contactou Kevorkian e pô-lo a par da sua vontade de morrer, em vez de sofrer a deterioração lenta e progressiva que a doença acarreta. Kevorkian esteve a seu lado enquanto Janet Adkins utilizava a sua máquina e depois relatou o caso à polícia. Na sequência deste episódio foi acusado de homicídio, mas o juiz não aceitou que a acusação seguisse para julgamento, com base no facto de ter sido Janet Adkins quem provocou a sua própria morte. No ano seguinte, Kevorkian disponibilizou a sua máquina a mais duas pessoas, que a usaram para pôr fim à vida (1).

(2) Kevorkian foi de novo acusado de homicídio e de fornecer uma substância proibida, em relação aos dois últimos casos, mas mais uma vez a acusação não foi aceite.

Noutros casos, as pessoas que pretendem pôr fim à vida podem não ser capazes de se suicidar. 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.

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. 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 da maioria dos estados americanos, considera a morte misericordiosa um homicídio e, se divulgasse os seus planos, não teria podido levá-los avante.

A eutanásia pode ser voluntária mesmo quando uma pessoa não é capaz de indicar, ao contrário de Jean Humphry, Janet Adkins e George Zygmanski, a sua vontade de morrer até ao momento em que os comprimidos são engolidos, o interruptor accionado ou o gatilho premido. Uma pessoa pode, estando de boa saúde, fazer um pedido escrito de eutanásia se, devido a um acidente ou a doença, chegar a uma situação em que é incapaz de tomar ou de 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.

Há agora um país no qual os médicos podem auxiliar abertamente os seus pacientes a morrer de uma forma pacífica e digna. Na Holanda, uma série de casos em tribunal no decurso dos anos 80 sancionou o direito de um médico auxiliar o seu doente a morrer, mesmo que essa assistência implique dar-lhe uma injeção letal. Os médicos na Holanda que cumpram determinadas directivas (que serão descritas mais à frente neste capítulo) podem agora praticar a eutanásia abertamente e declará-lo na certidão de óbito sem receio de perseguição. Calculou-se que cerca de 2300 mortes por ano resultam de eutanásia efectuada deste modo.

Eutanásia involuntária

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 correctamente 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 muito raros.

Eutanásia não voluntária

Estas duas definições deixam lugar a um terceiro tipo de eutanásia. Se um ser humano não é capaz de compreender a escolha entre a vida e a morte, a eutanásia não seria nem voluntária nem involuntária, mas não voluntária. Aqueles que são: incapazes de dar consentimento incluiriam 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 efectuada nessas circunstâncias.

Diversos casos de eutanásia não voluntária chegaram aos tribunais e à imprensa popular. Eis um exemplo. Louis Repouille tinha um filho que era descrito como um "imbecil incurável" tinha estado preso à cama desde tenra infância e era cego há cinco anos (*).

(*) "Imbecil" era o termo então usado para pessoas com debilidades mentais profundas, com um _Q_I muito baixo (entre 25 e 50). (*_N. do R. C.*)

Segundo Repouille, "estava como morto o tempo todo [...] Não andava, não falava, não fazia nada". Por fim, Repouille matou o seu filho com clorofórmio.

Em 1988 surgiu um caso que ilustra bem o modo como a moderna tecnologia médica nos força a tomar decisões de vida ou de morte. Samuel Linares, um bebé, engoliu um pequeno objecto 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 morrera, 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 subseqüentemente condenado a uma pena suspensa sob a acusação menor decorrente do uso da arma.

É evidente que estes casos levantam questões diferentes daquelas que a eutanásia suscita. Não há qualquer desejo de morrer da parte do bebé. Também

se pode pôr em causa, em tais exemplos, se a morte é levada a cabo para bem do bebé ou para bem da família no seu todo. Se o filho de Louis Repouille estava "como morto o tempo todo", pode ser que tivesse uma lesão cerebral tão grave que não sentisse qualquer dor. Também é provável que o mesmo acontecesse com Samuel Linares, em estado comatoso. Nesse caso, embora cuidar dele tivesse constituído um fardo pesado e sem dúvida inútil para a família e, no caso de Linares, também um gasto considerável dos recursos médicos limitados do estado, o bebé não estava a sofrer e não se pode dizer que a sua morte fosse a favor ou contra os seus interesses. Não se trata portanto de eutanásia no sentido estrito, tal como defini o termo. Pode, apesar de tudo, constituir um fim justificável para uma vida humana.

Como os casos de infanticídio e de eutanásia não voluntária são o tipo de casos mais parecidos com a nossa abordagem anterior do estatuto dos animais e do feto humano, iremos estudá-los em primeiro lugar.

A justificação do infanticídio e da eutanásia não voluntária

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.

O caso de alguém que nunca foi capaz de escolher entre viver ou morrer é um pouco mais simples que o de uma pessoa que teve a capacidade de tomar uma tal decisão, mas que a perdeu. Iremos mais uma vez separar estes dois casos, começando pelo menos complicado. Por uma questão de simplicidade concentrar-me-ei nos bebés, embora tudo o que disser a seu respeito se aplique também a crianças mais velhas ou a adultos cuja idade mental é e foi sempre a de uma criança. .;

Decisões de vida ou de morte para crianças deficientes

Se tivéssemos de abordar a questão da vida e da morte de uma criança humana com deficiências profundas sem uma discussão prévia da ética de provocar a morte em geral, poderíamos ser incapazes de resolver o conflito entre a obrigação amplamente aceite de proteger a santidade da vida humana e o objectivo de reduzir o sofrimento. Há quem diga que essas decisões são "subjectivas" ou que devemos entregar a Deus e à natureza as questões da vida e da morte. A nossa discussão anterior, porém, preparou o terreno; e os princípios estabelecidos e aplicados nos três capítulos anteriores tornam a questão muito menos desconcertante do que a maioria das pessoas pensa.

No capítulo 4 vimos que o facto de se ser um ser humano, no sentido de membro da espécie *_Homo sapiens*, não é relevante para o mal de provocar a morte; o que faz a diferença são antes características como a racionalidade, a autonomia e

a autoconsciência. Os bebês não possuem estas características. Não se pode, portanto, equacionar a sua morte provocada com a morte provocada de seres humanos normais ou de quaisquer outros seres autoconscientes. Esta conclusão não se limita a bebês que, devido a deficiências mentais irreversíveis, nunca serão seres racionais e autoconscientes. Vimos na nossa abordagem do aborto que a potencialidade de um feto para se tornar um ser racional e autoconsciente não pode contar contra a sua morte provocada numa fase em que não possui ainda essas características -- a não ser que estejamos preparados para considerar o valor da vida racional autoconsciente uma razão contra a contracepção e o celibato. Nenhum bebê (deficiente ou não) tem um direito à vida tão forte como seres capazes de se verem a si mesmos como entidades distintas existentes ao longo do tempo.

A diferença entre provocar a morte a bebês deficientes e a bebês normais não reside em qualquer presumível direito à vida que os últimos teriam e os primeiros não, mas em outras considerações acerca do acto de provocar a morte. O mais evidente neste caso é a diferença que existe muitas vezes nas atitudes dos pais. O nascimento de uma criança é normalmente um acontecimento feliz para os pais. Hoje em dia, os pais terão mesmo, com muita frequência, planeado o nascimento da criança. A mãe esteve grávida durante nove meses. A partir do nascimento, um afecto natural começa a ligar os pais à criança. De modo que uma razão importante pela qual é normalmente terrível provocar a morte de um bebê reside no efeito que essa morte terá nos seus pais.

A situação é diferente quando a criança nasce com uma deficiência grave. As deficiências de nascimento variam, é claro. Algumas são triviais e pouco efeito têm na criança ou nos seus pais; mas outras há que tornam o acontecimento normalmente jubiloso do nascimento numa ameaça à felicidade dos pais e de quaisquer outros filhos que possam ter.

Os pais podem lamentar, com bons motivos, que uma tal criança tenha nascido. Nessa eventualidade, o efeito que a morte da criança terá nos pais pode constituir uma razão a favor, e não contra a sua morte provocada. Alguns pais querem que mesmo os seus filhos com as deficiências mais graves vivam o maior tempo possível e esse desejo constituiria então uma razão contra a sua morte provocada. E quando isso não acontece? Na discussão que se segue pressuporei que os pais não desejam que a criança deficiente continue a viver. Partirei também do princípio de que a deficiência é tão profunda -- de novo em contraste com a situação de crianças normais, mas hoje indesejadas -- que não há casais dispostos a adoptar a criança. Trata-se de um pressuposto realista mesmo numa sociedade onde há uma grande lista de espera de casais que desejam adoptar crianças normais. _é verdade que, de vez em quando, os casos de crianças com deficiências profundas e a quem autorizam que se provoque a morte chegaram aos tribunais com grande espalhamento mediático, o que levou casais a oferecerem-se para as adoptar. Infelizmente, essas ofertas são o produto de situações dramáticas de vida ou de morte altamente publicitadas e não se alargam às situações menos conhecidas, mas muito mais comuns, nas quais os pais se sentem incapazes de tomar conta de uma criança com uma grave deficiência e a criança vegeta então numa instituição qualquer.

Os bebês são seres sencientes que não são nem racionais nem autoconscientes.

Logo, se considerarmos os bebês em si independentemente das atitudes dos seus pais, uma vez que a espécie a que pertencem não é relevante para o seu estatuto moral, os princípios que regem o que há de mal em matar animais não humanos também se aplicam neste caso. Como vimos, os argumentos mais plausíveis para atribuir um direito à vida a um ser só se aplicam se este tiver alguma consciência de si próprio como um ser que existe ao longo do tempo ou como uma entidade mental persistente. A autonomia tão-pouco se pode aplicar onde não existe capacidade para ela. Os princípios restantes identificados no capítulo 4 são utilitaristas. Daí que seja importante a qualidade de vida que se pode antecipar para a criança.

Uma deficiência relativamente comum no nascimento é um desenvolvimento defeituoso da coluna vertebral conhecido por "espinha bífida". A sua incidência varia de país para país, podendo afectar 1 em cada 500 nados-vivos. Em casos mais graves, a criança pode ficar permanentemente paralisada da cintura para baixo e ter incontinência fecal e urinária. Muitas vezes acumula-se fluido em excesso no cérebro, situação que se denomina "hidrocefalia" e que pode dar origem a deficiências mentais. Embora existam algumas formas de tratamento, se a criança estiver gravemente afectada à nascença, a paralisia, a incontinência e a deficiência intelectual não podem ser ultrapassadas.

Alguns médicos ligados de perto a crianças que sofrem de espinha bífida profunda pensam que a vida das mais afectadas é tão miserável que é um mal recorrer à cirurgia para as manter vivas. Descrições públicas da vida destas crianças apoiam o juízo de que as crianças mais afectadas têm uma vida de dor e aflição. Necessitam de grandes operações sucessivas para evitar a curvatura da coluna, devido à paralisção, e para corrigir outras anomalias. Algumas crianças com espinha bífida foram sujeitas a 40 grandes intervenções cirúrgicas antes de chegarem à puberdade.

Quando a vida de uma criança for tão miserável que não valha a pena vivê-la, da perspectiva interna do ser que terá essa vida, tanto a perspectiva da "existência prévia" como a versão "total" do utilitarismo implicam que, se não houver razões :, "extrínsecas" para manter a criança viva -- como os sentimentos dos pais --, é melhor ajudar a criança a morrer para obviar ao seu sofrimento posterior. Surge um problema mais difícil -- e termina a convergência entre as duas perspectivas -- quando se consideram as deficiências que tornam as perspectivas da vida da criança menos promissoras que as de uma criança normal, mas não tão remotas a ponto de fazer não valer a pena viver a vida da criança. A hemofilia está provavelmente nesta categoria. O hemofílico não possui o elemento do sangue normal que o faz coagular e, assim, arrisca-se a hemorragias prolongadas, em especial hemorragias internas, à mais pequena ferida. Se a hemorragia não estancar, pode sobrevir uma deficiência permanente e, por fim, a morte. A hemorragia é muito dolorosa e, embora a melhoria nos tratamentos tenha eliminado a necessidade de constantes transfusões sanguíneas, os hemofílicos têm ainda de passar muito tempo no hospital. Não podem praticar a maioria dos desportos e vivem constantemente à beira da crise. Apesar de tudo, os hemofílicos não passam o tempo a pensar se devem ou não pôr um fim a tudo isso; a maioria pensa que vale bem a pena viver a vida pese embora as dificuldades que têm de enfrentar.

Atendendo a estes factos, suponhamos que é diagnosticada hemofilia a um bebé recém-nascido. Os pais, assustados com a perspectiva de terem de criar um filho nestas condições, não anseiam pela sua sobrevivência. Poderia a eutanásia ser defendida neste caso? A nossa primeira reacção pode muito bem ser um rotundo não, porque se pode esperar que a criança tenha uma vida que valha a pena viver, mesmo que não seja tão boa como a de uma criança normal. A versão da "existência prévia" do utilitarismo apoia este juízo. A criança existe. É de esperar que a sua vida contenha um balanço positivo de felicidade em relação ao infortúnio. Matá-la seria privá-la deste balanço positivo de felicidade. Logo, seria um mal.

Contudo, na versão "total" do utilitarismo, não podemos tomar uma decisão somente com base nesta informação. A versão total torna necessário perguntar se a morte do bebé hemofílico levaria à criação de outro ser que de outro modo não teria existido. Por outras palavras, se provocarmos a morte ao bebé hemofílico, os seus pais terão outro filho que não teriam se o filho hemofílico vivesse? E, em caso afirmativo, é provável que o segundo filho tenha uma vida melhor que o filho cuja morte se provocou?

Será muitas vezes possível responder a ambas as perguntas pela afirmativa. Uma mulher pode planear ter dois filhos. Se um morrer enquanto ela estiver na idade fértil, pode conceber outro em seu lugar. Suponhamos que uma mulher que planeia ter dois filhos tem um filho normal e dá à luz uma criança hemofílica. O fardo dos cuidados a dispensar-lhe pode impedi-la de criar um terceiro filho. Também é plausível supor que as perspectivas de uma vida feliz são maiores para uma criança normal que para uma criança hemofílica.

Quando a morte de uma criança deficiente leva ao nascimento de outra criança com melhores perspectivas de uma vida feliz, a quantidade total de felicidade será maior se provocarmos a morte do bebé deficiente. A perda de uma vida feliz da primeira criança será superada pelo ganho de uma vida mais feliz da segunda. Logo, se matar a criança hemofílica não tiver efeitos adversos nos outros, de acordo com a perspectiva total seria um bem fazê-lo.

A perspectiva total trata os bebés como substituíveis, à semelhança do que acontece em relação aos animais não conscientes (como vimos no capítulo 5). Há muito quem pense que o argumento da substituição não se aplica aos bebés humanos. A morte directamente provocada, mesmo de uma criança com a deficiência mais profunda, ainda é oficialmente considerada homicídio; como poderia, nessas circunstâncias, aceitar-se a morte provocada de crianças com deficiências de longe muito menos graves, como a hemofilia? Porém, reflectindo melhor, as implicações do argumento da substituição não são assim tão bizarras, pois existem membros da nossa espécie com quem lidamos exactamente como o argumento propõe. Esses casos assemelham-se de perto aos que temos estado a analisar. Há apenas uma diferença de tempo -- o tempo que leva a descoberta do problema e a consequente morte provocada do ser deficiente.

O diagnóstico pré-natal constitui hoje uma rotina para as mulheres grávidas. Há várias técnicas médicas para se obter informação acerca do feto no decurso dos primeiros meses de gravidez. Numa determinada fase do desenvolvimento destes processos tornou-se possível conhecer o sexo do feto, mas não se o feto iria sofrer de hemofilia. A hemofilia é uma deficiência genética associada ao sexo de

que só os indivíduos do sexo masculino sofrem; as mulheres podem ser portadoras do gene e transmiti-lo à sua descendência sem que elas próprias sejam afectadas. Logo, uma mulher que soubesse que era portadora do gene da hemofilia podia, nessa fase, evitar dar à luz um hemofílico, bastando para isso conhecer o sexo do feto e abortando todos os fetos masculinos. Estatisticamente, apenas metade dos descendentes masculinos de mulheres portadoras do gene virão a sofrer de hemofilia; mas não havia então meio de saber a que metade esse feto pertencia. Assim, provocava-se a morte ao dobro dos fetos necessários, de modo a evitar o nascimento de crianças hemofílicas. Esta prática era corrente em muitos países e, apesar disso, não levantou grandes protestos. Agora, que dispomos de técnicas que identificam a hemofilia antes do nascimento, podemos ser mais selectivos, mas o princípio é o mesmo: propõe-se às mulheres fazerem um aborto e estas normalmente aceitam, de modo a evitar dar à luz uma criança hemofílica.

O mesmo se pode dizer de outras situações que podem ser detectadas antes do nascimento. A síndrome de Down, outrora conhecida por "mongolismo", é um desses casos. As crianças com esta anomalia apresentam problemas mentais e a maioria nunca será capaz de ter uma vida independente, mas a sua vida, como a da maioria das crianças, pode ser alegre. O risco de ter um filho com a síndrome de Down aumenta muito com a idade da mãe e, por esta razão, propõe-se por rotina o diagnóstico pré-natal a mulheres com mais de 35 anos. De novo, submeter-se ao processo implica que, se o teste à síndrome de Down for positivo, a mulher irá considerar a hipótese de fazer um aborto e, se ainda desejar ter um outro filho, iniciará uma nova gravidez, que tem boas hipóteses de ser normal.

O diagnóstico pré-natal, seguido de aborto em casos seleccionados, constitui uma prática comum nos países que possuem uma lei progressista do aborto e tecnologia médica avançada. ;, Penso que é assim que deve ser. Como o argumento do capítulo 6 indica, creio que o aborto se pode justificar. Note-se, porém, que nem a hemofilia nem a síndrome de Down são incapacitantes a ponto de fazerem que não valha a pena viver a vida da perspectiva interior da pessoa que sofre dessa doença. Abortar um feto com essas deficiências com a intenção de ter outra criança que seja normal equivale a tratar os fetos como permutáveis ou substituíveis. Se a mãe decidiu previamente ter um determinado número de filhos, digamos dois, o que ela está a fazer na realidade é rejeitar um filho em potência em favor de um outro. Em defesa da sua decisão, ela podia dizer: a perda da vida do feto abortado é superada pelo ganho de uma vida melhor para a criança normal, que só será concebida se a deficiente morrer.

Quando a morte ocorre antes do nascimento, a substituição não entra em conflito com as convicções morais geralmente aceites. O facto de se saber que um feto é deficiente constitui um motivo amplamente aceite para se fazer um aborto. Contudo, na análise da questão do aborto vimos que o nascimento não constitui uma linha divisória moralmente significativa. Não vejo como alguém possa defender que os fetos podem ser "substituídos" antes do nascimento, mas os bebés recém-nascidos não. Tão-pouco existe qualquer outro ponto, como a viabilidade, que sirva melhor de linha divisória entre o feto e o recém-nascido. Nem o feto nem o recém-nascido são indivíduos capazes de se encarar a si mesmos como uma entidade distinta com uma existência própria para viver; e só

deve considerar-se a substituição como uma opção eticamente aceitável no caso de recém-nascidos ou de estádios ainda mais precoces da vida humana.

Pode ainda objectar-se que substituir um feto ou um recém-nascido é um mal porque sugere às pessoas deficientes que vivem hoje que vale menos a pena viver a sua vida que a vida de pessoas que não são deficientes. No entanto, é sem dúvida fugir à realidade negar que, regra geral, isso é verdade. É essa a única forma de fazerem sentido determinadas atitudes que damos como garantidas. Recordemos o caso da talidomida: este medicamento, quando tomado por mulheres grávidas, fez muitas crianças nascerem sem pernas ou sem braços. Assim que se descobriu a causa dos nascimentos anormais, a droga foi retirada do mercado e a empresa responsável teve de pagar indemnizações. Se pensássemos de facto que a vida de uma pessoa deficiente tinha a probabilidade de ser tão má como a de outra pessoa qualquer, não teríamos encarado este caso como uma tragédia. Nenhuma indemnização teria sido pedida nem decretada pelos tribunais. As crianças teriam sido simplesmente "diferentes". Poderíamos mesmo ter deixado o medicamento no mercado, de modo que as mulheres que o considerassem útil como soporífero durante a gravidez poderiam continuar a tomá-lo. Se o que acabo de dizer parece grotesco é porque nenhum de nós tem qualquer dúvida sobre como é melhor nascer com pernas do que sem elas. Pensar assim não implica nenhuma falta de respeito para com aqueles que não têm pernas; é apenas reconhecer a realidade das dificuldades que enfrentam.

Em todo o caso, a posição que tomemos aqui não implica que um seria melhor que todas as pessoas nascidas com deficiências graves não sobrevivessem; implica somente que cabe aos pais dessas crianças tomar essa decisão. Tão-pouco implica falta de respeito ou de igualdade de consideração para com pessoas com deficiências que estão agora vivas, como é seu desejo. Como vimos no final do capítulo 2, o princípio da igualdade na consideração de interesses rejeita qualquer interrupção dos interesses das pessoas com base na deficiência.

É provável que mesmo quem rejeita o aborto e a ideia de que o feto é substituível considere as pessoas possíveis substituíveis. Recordemos a segunda mulher do caso das duas mulheres de Parfit, descrito no capítulo 5. O médico disse-lhe que, se levasse avante o seu plano de engravidar imediatamente, o seu filho teria uma deficiência (poderia ter hemofilia); mas se esperasse três meses, o seu filho não a teria. Se pensamos que ela procederia mal em não esperar, só pode ser porque estamos a comparar as duas vidas possíveis e a pensar que uma tem melhores perspectivas do que a outra. É claro que nesta fase nenhuma vida teve início; mas a questão é a seguinte: quando começa uma vida num sentido moralmente significativo? Nos capítulos 4 e 5 vimos várias razões para afirmar que a vida no sentido moralmente significativo só começa quando há consciência da própria existência ao longo do tempo. A metáfora da vida como uma viagem proporciona uma razão para defender que na primeira infância a viagem da vida ainda mal começou.

Encarar os recém-nascidos como substituíveis, como encaramos agora os fetos, teria consideráveis vantagens no diagnóstico pré-natal seguido de aborto. O diagnóstico pré-natal ainda não pode detectar todas as deficiências mais importantes. Algumas, de facto, não estão presentes antes do nascimento; podem ser o resultado de um nascimento extremamente prematuro ou de algo que corre

mal no próprio processo do parto. Actualmente, os pais podem optar por conservar ou destruir a sua descendência deficiente apenas quando a deficiência é detectada durante a gravidez. Não existe qualquer base lógica para restringir a opção dos pais a estas deficiências particulares. Caso se considerasse que os recém-nascidos têm direito à vida somente a partir, digamos, de uma semana ou um mês após o nascimento, isso permitiria aos pais, em consulta com os seus médicos, fazer uma escolha com base num conhecimento muito mais aprofundado da saúde do bebé do que é possível antes do nascimento.

Todas estas observações têm dito respeito ao mal de acabar com a vida de um recém-nascido considerado em si mesmo, e não aos efeitos que tem sobre os outros. Quando temos em consideração os efeitos que tem nos outros, o quadro pode alterar-se. E evidente que passar por toda a gravidez e pelo trabalho de parto só para dar à luz uma criança que decidimos não dever viver será por certo uma experiência difícil ou mesmo arrasadora. Por esta razão, muitas mulheres prefeririam o diagnóstico pré-natal e o aborto em vez do nascimento de um nado-vivo seguido de infanticídio; mas, se o último não é moralmente pior que o primeiro, esta pareceria ser uma opção que a própria mulher deveria estar autorizada a ter.

Um outro factor a ter em consideração é a possibilidade de adopção. Quando há mais casais a desejar adoptar do que crianças normais disponíveis para adopção, um casal sem filhos pode estar preparado para adoptar um hemofílico. Este procedimento libertaria a mãe do fardo de criar um hemofílico e permitir-lhe-ia ter outro filho se desejasse. Nesse caso, o argumento da substituição não poderia justificar o infanticídio, porque trazer uma outra criança à existência não dependeria da morte do hemofílico. Essa morte seria então uma pura perda de uma vida de qualidade positiva que não era superada pela criação de um outro ser com uma vida melhor.

Assim, a questão de acabar com a vida de recém-nascidos deficientes não deixa de apresentar as suas complicações, que não temos espaço aqui para discutir adequadamente. No entanto, o ponto principal é claro: matar um recém-nascido deficiente não é moralmente equivalente a matar uma pessoa. Muitas vezes não é de todo em todo um mal.

Outras decisões não voluntárias de vida ou de morte

Na secção anterior discutimos a morte provocada justificável de seres que nunca foram capazes de optar por viver ou morrer. Também se pode considerar pôr fim a uma vida sem consentimento no caso daqueles seres que já foram pessoas capazes de escolher entre viver ou morrer, mas que agora, devido a acidente ou idade avançada, perderam para sempre essa capacidade e não se manifestaram, antes dessa perda, sobre se desejavam continuar a viver nessas circunstâncias. Tais casos não são raros. Muitos hospitais cuidam de vítimas de acidentes de viação cujo cérebro sofreu danos irreparáveis. Podem sobreviver em coma, ou talvez em semi-consciência, durante vários anos. Em 1991, a revista *_Lancet* relatou o caso de Rita Greene, uma enfermeira que esteve internada no D. C. General Hospital de Washington, Estados Unidos, durante 39 anos sem o saber. Agora com 63 anos, está em estado vegetativo desde que foi operada ao coração, em 1952. O

artigo afirmava que há sempre entre 5000 e 10 000 americanos que sobrevivem em estado vegetativo. Noutros países desenvolvidos, onde a tecnologia de prolongamento da vida não é utilizada de forma tão decisiva, há muito menos doentes de internamento longo nesta situação.

Na maioria dos aspectos, estes seres humanos não diferem de forma significativa de recém-nascidos deficientes. Não são autoconscientes, racionais nem autónomos e, portanto as considerações quanto ao direito à vida ou ao respeito pela autonomia não se aplicam. Se não têm quaisquer experiências e nunca poderão voltar a ter, a sua vida não possui qualquer valor intrínseco. A sua viagem da vida chegou ao fim. Estão vivos biologicamente, mas não biograficamente. (Se este veredicto lhe parece cruel, pergunte a si próprio se há escolha possível entre as seguintes opções: a) morte instantânea ou b) coma instantâneo, seguido de morte, sem recuperação, ao fim de dez anos. Não consigo ver vantagem alguma em sobreviver num estado comatoso, se a morte sem recuperação for uma certeza.) A vida de quem não está em coma e está consciente, mas não autoconsciente, tem valor se esse ser experimentar maior prazer que dor, ou se tiver preferências que possam ser satisfeitas; mas é difícil ver qual a finalidade de manter tal ser humano vivo quando a sua vida é, no geral, miserável.

Há um aspecto importante no qual estes casos diferem dos recém-nascidos deficientes. Quando estudámos o infanticídio na secção final do capítulo 6, citei o comentário de Bentham que dizia que o infanticídio não "provoca a menor inquietude à imaginação mais medrosa". E isto porque esta política não abrange quem tem idade suficiente para ter consciência da morte dos bebés deficientes. O mesmo não se pode dizer da eutanásia aplicada a quem já foi racional e autoconsciente. Logo, uma das possíveis objecções a esta forma de eutanásia seria a de que irá gerar insegurança e medo entre aqueles que não estão agora no seu âmbito de aplicação, mas podem um dia vir a estar. Por exemplo, as pessoas idosas, sabendo que a eutanásia não voluntária é por vezes aplicada a pacientes idosos senis, acamados, sofrendo e não possuindo capacidade para aceitar ou rejeitar a morte, podem recear que qualquer injeção ou comprimido seja mortal. Este medo pode ser totalmente irracional, mas será difícil convencer as pessoas disso, em particular se a idade avançada afectar de facto a sua memória ou faculdades de raciocínio.

Esta objecção poderia ser resolvida por uma maneira de proceder que permitisse que aqueles que não desejam ser submetidos a eutanásia não voluntária em nenhuma circunstância registassem a sua recusa. Talvez bastasse, mas também é possível que não proporcionasse confiança suficiente. Nesse caso, a eutanásia não voluntária só seria justificável para quem nunca for capaz de escolher entre viver ou morrer. ;,

A justificação da eutanásia voluntária

De acordo com as leis existentes na maioria dos países, as pessoas vítimas de dores ou sofrimento irreversíveis, devido a uma doença incurável, que implorem aos seus médicos que ponham fim à sua vida estão a pedir-lhes que corram o risco de um processo por homicídio. Embora os juízes tenham muita relutância em ditar condenações em casos deste tipo, a lei é clara no sentido de que nem o

pedido, nem o grau de sofrimento, nem a situação incurável da pessoa que morre constitui uma defesa para a acusação de homicídio. Os partidários da eutanásia voluntária propõem que esta lei seja alterada de modo a permitir legalmente que um médico actue de acordo com o desejo do paciente de morrer sem mais sofrimento. Os médicos podem fazê-lo abertamente na Holanda, na sequência de uma série de decisões do tribunal nos anos 80, desde que respeitem determinadas condições. Na Alemanha, os médicos podem fornecer aos doentes os meios de pôr fim à vida, mas não lhes podem administrar a substância.

As defesas da eutanásia voluntária e não voluntária têm uma base comum no facto de a morte constituir um benefício para quem é morto. No entanto, os dois tipos de eutanásia diferem no facto de a eutanásia voluntária implicar a morte de uma pessoa, um ser racional e autoconsciente, e não de um ser meramente consciente. (Para ser rigoroso, importa dizer que nem sempre assim é, pois, embora somente os seres racionais e autoconscientes possam consentir na sua própria morte, podem já não ser racionais e autoconscientes na altura em que a eutanásia for contemplada -- o médico pode, por exemplo, agir segundo um pedido escrito anterior se, devido a acidente ou doença, as faculdades racionais da pessoa em causa se perderem irreversivelmente. Por uma questão de simplicidade ignoraremos, daqui para frente, esta complicação.)

Vimos que é possível justificar que se ponha fim à vida de um ser humano desprovido da capacidade de consentimento. Temos agora de pôr a pergunta seguinte: de que modo as questões éticas são diferentes quando um ser é capaz de consentir e de facto o faz? ;

Regressemos aos princípios gerais sobre a morte provocada propostos no capítulo 4. Defendi que provocar a morte a um ser autoconsciente é mais grave que provocar a morte a um ser meramente consciente. Dei quatro razões distintas, com base nas quais se podia argumentar nesse sentido:

1. A tese do utilitarismo clássico que afirma que, como os seres autoconscientes são capazes de ter medo de morrer, provocar-lhes a morte tem efeitos piores nos outros.
2. O cálculo do utilitarismo das preferências que conta o desejo contrariado da vítima de continuar a viver como uma importante razão contra a morte provocada.
3. Uma teoria dos direitos segundo a qual para ter um direito é preciso que se deseje aquilo a que se tem direito, de modo que para um ser ter direito à vida é preciso ser capaz de desejar a continuidade da sua própria existência.
4. O respeito pelas decisões autónomas dos agentes racionais.

Suponhamos agora que temos uma situação em que uma pessoa que sofre de uma doença dolorosa e incurável deseja morrer. Se o indivíduo não fosse uma pessoa -- se não fosse racional ou autoconsciente --, a eutanásia seria, como disse, justificável. Será que qualquer das quatro razões para se defender que é normalmente pior provocar a morte a uma pessoa fornecera razões contra a morte provocada quando o indivíduo é uma pessoa que deseja morrer?

A objecção do utilitarismo clássico não se aplica à morte que tem lugar apenas com o consentimento genuíno da pessoa em causa. O facto de as pessoas serem mortas nestas circunstâncias não teria tendência para espalhar medo ou

insegurança, uma vez que não temos motivos para temer sermos mortos com o nosso próprio consentimento genuíno. Se não desejamos que nos matem, limitamo-nos a não o consentir. De facto, o argumento do medo pesa em favor da eutanásia voluntária; pois, se a eutanásia voluntária não for permitida, podemos, com razão, recear que a nossa morte seja desnecessariamente precedida de prolongada agonia. Na Holanda, um estudo de dimensão nacional encomendado pelo governo revelou que "muitos pacientes :, querem uma garantia de que o seu médico os ajudará a morrer se o seu sofrimento se tornar insuportável". Muitas vezes, tendo recebido essa garantia, não se seguiu nenhum pedido persistente de eutanásia. A possibilidade de se recorrer à eutanásia trouxe conforto sem necessidade de ser praticada.

O utilitarismo das preferências também aponta a favor, e não contra a eutanásia voluntária. Do mesmo modo que o utilitarismo das preferências tem de considerar um desejo de continuar a viver uma razão contra a morte provocada, tem também de considerar um desejo de morrer como uma razão para provocar a morte.

Em seguida, de acordo com a teoria dos direitos que considerámos, constitui uma característica essencial de um direito podermos, se quisermos, renunciar aos nossos direitos. Posso ter direito à privacidade, mas também posso, se quiser, filmar em pormenor a minha vida quotidiana e convidar os vizinhos para assistirem aos meus filmes domésticos. Os vizinhos suficientemente curiosos para aceitarem o meu convite podem fazê-lo sem violarem o meu direito à privacidade, porque renunciei a esse direito. Da mesma forma, dizer que tenho direito à vida não equivale a dizer que seria um mal o meu médico pôr termo à minha vida, se o fizer a meu pedido. Ao formular o pedido, renuncio ao meu direito à vida.

Por fim, o princípio do respeito pela autonomia defende que os agentes racionais devem poder viver a sua existência de harmonia com as suas próprias decisões autónomas, livres de coerção ou de interferência; mas, se os agentes racionais escolherem autonomamente morrer, o respeito pela autonomia levar-nos-á a ajudá-los a fazer aquilo que escolheram.

Logo, embora haja razões para pensar que matar um ser autoconsciente é normalmente pior que matar qualquer outro tipo de ser, no caso especial da eutanásia voluntária a maioria destas razões contam a favor da eutanásia, e não contra. Por surpreendente que, a princípio, este resultado possa parecer, nada mais faz, na realidade, que reflectir o facto de aquilo que há de especial nos seres autoconscientes ser o poderem saber que existem ao longo do tempo e continuarão a existir, a não ser que morram. Normalmente, esta existência persistente é fervorosamente desejada; no entanto, quando a existência prevista deixa de ser desejada e se torna aterradora, o desejo de morrer pode tomar o lugar do desejo normal de viver, invertendo as razões contra a morte baseadas no desejo de viver. Assim, é muito mais fácil defender a eutanásia voluntária que a eutanásia não voluntária.

Alguns adversários da legalização da eutanásia voluntária podem conceder que tudo isto se segue, desde que tomemos uma decisão genuinamente livre e racional de morrer; mas, acrescentam, nunca podemos ter a certeza de que um pedido para ser morto seja o resultado de uma decisão livre e racional. Não serão os doentes e os idosos pressionados pelas suas famílias para porem um fim rápido à sua vida? Não será possível cometer um homicídio puro e simples,

fazendo de conta que uma pessoa pediu a eutanásia? E, mesmo que não haja pressão nem falsificação, poderá alguém que esteja doente, a sofrer dores e muito provavelmente cheio de medicamentos e num estado mental confuso tomar uma decisão racional sobre se deseja viver ou morrer?

Estas questões levantam dificuldades técnicas para a legislação da eutanásia voluntária, mas não representam objecções aos seus princípios éticos subjacentes; mas, apesar de tudo, não deixam de ser dificuldades sérias. As directivas promulgadas pelos tribunais da Holanda procuraram resolvê-las propondo que a eutanásia só seja aceitável se:

For efectuada por um médico;

O paciente tiver explicitamente solicitado a eutanásia de uma forma que não deixe qualquer dúvida quanto ao seu desejo de morrer;

A decisão do paciente for bem informada, livre e definitiva;

O paciente tiver um estado de saúde irreversível que cause sofrimento físico ou mental prolongado que o paciente ache insuportável;

Não existir qualquer alternativa razoável (razoável do ponto de vista do paciente) para aliviar o seu sofrimento;

O médico tiver consultado outro médico independente que esteja de acordo com a sua opinião.

A eutanásia efectuada nestas condições conta com um forte apoio da Real Associação Médica Holandesa e do público em geral na Holanda. Estas directivas tornam o homicídio disfarçado de eutanásia bastante improvável e não há indícios de um aumento da taxa de homicídios na Holanda.

Diz-se com frequência, em debates sobre a eutanásia, que os médicos podem enganar-se. Em alguns raros exemplos, pacientes a quem foram diagnosticadas doenças incuráveis por dois médicos competentes sobreviveram e gozaram anos de boa saúde. Possivelmente, a legalização da eutanásia significaria, ao longo dos anos, a morte de algumas pessoas que teriam, se assim não fosse, recuperado da sua doença imediata e vivido mais alguns anos. Este não é, porém, o argumento arrasador contra a eutanásia, como algumas pessoas pensam. Ao número muito pequeno de mortes desnecessárias que podiam ocorrer no caso da legalização da eutanásia devemos contrapor a grande quantidade de dor e de aflição que sofrerão os pacientes que se encontram de facto em fase terminal de doenças se a eutanásia não for legalizada. Uma vida mais longa não é um bem assim tão supremo que supere todas as restantes considerações. (Se fosse, haveria numerosos meios mais eficazes de prolongar a vida -- como proibir o tabaco ou reduzir os limites de velocidade para 40 quilómetros por hora -- do que proibir a eutanásia voluntária.) A possibilidade de dois médicos diferentes poderem cometer o mesmo erro significa que a pessoa que opta pela eutanásia decide sobre o balanço das probabilidades e desiste de uma possibilidade muito pequena de sobrevivência, de modo a evitar sofrer o que irá quase certamente terminar na morte. Pode tratar-se de uma escolha perfeitamente racional. A probabilidade é o guia da vida -- e também da morte. Contra isto, algumas pessoas replicarão que uma melhoria dos cuidados dispensados aos doentes em fase terminal eliminou a dor e tornou a eutanásia voluntária desnecessária. Elisabeth Kübler-Ross, cujo

livro *_On Death and Dying* é talvez a obra mais conhecida sobre a assistência a pessoas que estão às portas da morte, afirmou que nenhum dos seus pacientes pediu a eutanásia. Se receberem atenção pessoal e a medicação correcta, prossegue, as pessoas acabam por aceitar a morte e morrem em paz e sem dor. Talvez Kübler-Ross tenha razão. Talvez seja actualmente possível eliminar a dor. Em quase todos os casos pode mesmo ser possível fazê-lo de uma forma tal que deixe os pacientes na posse das suas faculdades racionais e livres de vômitos, náuseas ou outros efeitos secundários indesejáveis. Infelizmente, só uma minoria de pacientes em estado terminal recebe hoje esse tipo de cuidados. Porém, a dor física não é o único problema. Pode haver também outras circunstâncias angustiantes, como ossos tão frágeis que se fracturam com movimentos súbitos, náuseas e vômitos incontrolláveis, inanição lenta devida ao avanço de um cancro, incontência fecal e urinária, dificuldades respiratórias, etc.

O doutor Timothy Quill, médico de Rochester, Nova Iorque, descreveu como receitou comprimidos para dormir a "Diane", uma paciente que sofria de uma forma grave de leucemia, sabendo que ela queria os comprimidos para pôr fim à vida. O doutor Quill conhecia Diane há muitos anos e admirava a sua coragem em lidar com doenças graves anteriores. Num artigo publicado na revista *_New England Journal of Medicine*, escreve:

Era extraordinariamente importante para Diane manter o domínio de si própria e a dignidade durante o tempo de vida que lhe restava. Quando isso deixou de ser possível, desejava claramente morrer. Como antigo director de um programa de cuidados especiais para doentes em estado terminal, eu sabia como usar analgésicos para manter os pacientes tranquilos e aliviar-lhes o sofrimento. Expliquei-lhe a filosofia dos cuidados de conforto em que acredito com grande convicção. Embora Diane compreendesse e agradecesse, conhecera pessoas que se arrastavam naquilo que ela considerava um bem-estar relativo e ela não queria nada disso. Quando o momento chegou, quis pôr fim à vida da forma menos dolorosa possível. Conhecendo o seu desejo de independência e a sua decisão de se manter lúcida, pensei que este pedido fazia todo o sentido [...] Pela nossa conversa tornou-se claro que a presença do seu medo de uma agonia prolongada iria interferir com a vontade de Diane de tirar o máximo partido do tempo que lhe restava enquanto não encontrasse uma forma segura de garantir a sua morte.

Nem todos os pacientes que desejam morrer têm a sorte de encontrar um médico como Timothy Quill. Betty Rollin descreveu no seu comovente livro *_Last Wish* a forma como a sua mãe :, foi atingida por um cancro nos ovários que alastrou a outras partes do corpo. Certa manhã a mãe disse-lhe:

Tive uma vida maravilhosa, mas agora chegou ao fim, ou devia chegar. Não tenho medo de morrer, mas tenho medo desta doença, do que me está a fazer [...] Nunca mais vou ter alívio. Só náuseas e dores [...] Já não haverá mais quimioterapia. Já não há qualquer tratamento. O que é que me vai acontecer? Eu sei. Vou morrer a pouco e pouco [...] Não quero isso [...] Quem ficaria a ganhar se eu fosse definhando de dia para dia? Se fosse para bem dos meus filhos, não hesitaria um momento. Mas não vai ser bom para ti [...] Não faz qualquer sentido

esta lenta agonia. Nunca gostei de fazer coisas sem sentido. Tenho de acabar com isto.

Betty Rollin teve muita dificuldade em ajudar a mãe a levar avante o seu desejo: "Médico após médico recusava os nossos pedidos de ajuda (Quantos comprimidos? Quais?). Após a publicação do livro sobre a morte da sua mãe recebeu centenas de cartas, muitas das quais de pessoas ou de familiares dessas pessoas que tentaram morrer e falharam, ficando a sofrer ainda mais. Os médicos recusaram ajudar muitas dessas pessoas porque, embora o suicídio seja legal em muitas jurisdições, o suicídio assistido não o é.

Talvez um dia seja possível tratar todos os doentes terminais e pacientes incuráveis de uma forma tal que ninguém requeira a eutanásia e a questão deixe de se pôr; mas de momento não passa de um ideal utópico e não constitui, de forma alguma, um motivo para recusar a eutanásia a todos aqueles que têm de viver e de morrer em condições muito menos confortáveis. Em todo o caso, é altamente paternalista dizer a pacientes às portas da morte que são agora tão bem tratados que não precisam da opção da eutanásia. Seria mais consentâneo com o respeito pela liberdade e pela autonomia individuais legalizar a eutanásia e deixar os pacientes decidir se a sua situação é insuportável ou não.

Será que estes argumentos em favor da eutanásia dão demasiado peso à liberdade e à autonomia individuais? Afinal de contas, não permitimos que as pessoas façam escolhas livres em questões como, por exemplo, tomar heroína. Trata-se de uma restrição da liberdade, mas, na opinião de muitas pessoas, uma das restrições que se podem justificar com bases paternalistas. Se evitar que as pessoas se tornem heroinómanas constitui um paternalismo justificável, por que razão não o será evitar que as pessoas se suicidem?

A questão é razoável porque o respeito pela liberdade individual pode ir longe de mais. John Stuart Mill pensava que o estado nunca devia interferir com o indivíduo, excepto para impedir danos a terceiros. O bem individual, pensava Mill, não representa uma razão adequada à intervenção do Estado. Mas Mill pode ter tido uma opinião demasiado elevada da racionalidade do ser humano. Pode ser ocasionalmente um bem evitar que as pessoas façam escolhas que obviamente não se baseiam na racionalidade e que podemos ter a certeza de que mais tarde se irão lamentar. No entanto, a proibição da eutanásia voluntária não se pode justificar com bases paternalistas, pois a eutanásia voluntária é um acto para o qual há boas razões. A eutanásia voluntária só ocorre quando, tanto quanto a medicina sabe, uma pessoa sofre de uma doença incurável e dolorosa ou extremamente penosa. Nessas circunstâncias não se pode dizer que optar por uma morte rápida seja obviamente irracional. A força da argumentação em favor da eutanásia voluntária reside na sua combinação de respeito pelas preferências ou autonomia daqueles que se decidem pela eutanásia e na base racional inequívoca da própria decisão.

A não justificação da eutanásia involuntária

A eutanásia involuntária assemelha-se à voluntária por envolver a morte de quem tem capacidade para consentir a sua própria morte. Difere no facto de as pessoas

em causa não consentirem. Esta diferença é crucial, como o argumento da secção anterior põe em evidência. As quatro razões contra a morte provocada de seres autoconscientes aplicam-se quando a pessoa em causa não escolhe morrer.

Será alguma vez possível justificar a eutanásia involuntária numa base paternalista, para poupar alguém à extrema agonia? Poderíamos talvez imaginar um caso em que a agonia fosse tão grande e com um tal grau de certeza que o peso das considerações utilitaristas em favor da eutanásia superasse as quatro razões contra a morte provocada de seres autoconsciente. Contudo, para tornar esta decisão, alguém teria de ter a certeza de ser capaz de ajuizar, melhor do que uma pessoa pode fazê-lo por si quando a sua vida se torna tão má que não vale a pena vivê-la. Não parece que tenhamos alguma vez justificação para ter tanta confiança nos nossos juízos sobre se a vida de outra pessoa, para essa pessoa, vale ou não a pena ser vivida. O facto de outra pessoa desejar continuar a viver constitui uma boa prova de que a sua vida vale a pena ser vivida. Que melhor prova poderíamos ter?

O único tipo de caso em que o argumento paternalista é de alguma forma plausível é aquele em que a pessoa a ser morta não se apercebe da agonia que irá sofrer no futuro e, se não lhe provocarmos a morte naquele momento, terá de suportar tudo até ao fim. Nesta base, poder-se-ia provocar a morte a uma pessoa que caiu nas mãos de sádicos homicidas (embora ela ainda não o saiba) que a irão torturar até à morte. Felizmente estes exemplos são muito mais correntes na ficção do que na realidade.

Se na vida real é improvável que encontremos alguma vez um único caso de eutanásia involuntária justificável, talvez seja melhor afastar do nosso espírito os casos fantasiosos em que podemos imaginar que a defendemos e tratar a regra contra a eutanásia involuntária, para todos os efeitos práticos, como absoluta. Neste caso é de novo relevante a distinção de Hare entre os níveis crítico e intuitivo de raciocínio moral (veja-se o capítulo 4). O exemplo descrito no parágrafo anterior é um daqueles em que, se raciocinarmos ao nível crítico, podemos ser levados a considerar justificável a eutanásia involuntária; mas ao nível intuitivo, o nível do raciocínio moral que aplicamos na vida quotidiana, podemos dizer simplesmente que a eutanásia só se justifica se as pessoas a quem é aplicada ou

1. Não possuem a aptidão de consentir a morte por não possuírem a capacidade de compreender a escolha entre a continuidade da sua existência e a não existência; ou
2. Têm a capacidade de escolher entre a continuidade da sua própria vida e a morte e tomam uma decisão informada, voluntária e resoluta de morrer.

Eutanásia activa e passiva

As conclusões a que chegámos neste capítulo chocarão um grande número de leitores, porque violam um dos princípios mais fundamentais da ética ocidental -- a proibição de matar seres humanos inocentes. Já fiz uma tentativa para mostrar que as minhas conclusões representam, pelo menos no caso dos recém-nascidos

deficientes, um afastamento da prática existente menos radical do que se poderia supor. Assinalei que muitas sociedades permitem que uma mulher grávida mate um feto num estado de gravidez avançada se houver um risco significativo de o feto ser deficiente; e, como a linha que separa um feto desenvolvido de um bebé recém-nascido não é uma divisória moral crucial, torna-se difícil ver por que motivo é pior matar um recém-nascido que se sabe que é deficiente. Nesta secção irei defender a existência de uma outra área da prática médica aceite que não é intrinsecamente diferente das práticas que os argumentos deste capítulo permitirão.

Já referi um defeito de nascença chamado "espinha bífida", na qual o bebé nasce com uma abertura na coluna, expondo a espinal medula. Até 1957, a maioria destas crianças morria cedo, mas nesse ano os médicos começaram a utilizar um novo tipo de válvula para drenar o excesso de fluido que se acumulava na cabeça nestes casos. Em alguns hospitais tornou-se prática corrente fazerem-se todos os esforços para salvar os bebés com espinha bífida. Em resultado disso, passaram a morrer poucos recém-nascidos com essa doença -- mas, dos que sobreviviam, a maioria ficava gravemente deficiente, com paralisias, múltiplas deformações das pernas e da coluna e incontinência urinária e fecal. As deficiências mentais também eram comuns. Em suma, a existência dessas crianças causava grandes dificuldades às suas famílias e era muitas vezes um horror para as próprias crianças.

Depois de estudar os resultados desta política de tratamento activo, um médico britânico, John Lorber, propôs que, em vez de se tratarem todos os casos de espinha bífida, apenas se deviam tratar aqueles que apresentassem formas atenuadas da doença. (Propôs que a decisão final coubesse aos pais, mas os pais ;, normalmente aceitam as recomendações dos médicos.) O princípio do tratamento selectivo é agora amplamente aceite em muitos países e na Grã-Bretanha foi reconhecido como legítimo pelo Ministério da Saúde e Segurança Social. Em resultado disso, sobrevive um menor número de crianças com espinha bífida para além da primeira infância, mas aquelas que sobrevivem são as que, em grande medida, possuem deficiências físicas e mentais de menor gravidade relativa.

A política de selecção é, portanto, desejável. Então o que acontece com as crianças que não são seleccionadas para tratamento? Lorber não disfarça o facto de, nesses casos, haver a esperança de que a criança morra depressa e sem sofrimento. É para atingir este objectivo que não se efectuam operações cirúrgicas nem outras formas de tratamento, embora a dor e o sofrimento sejam aliviados na medida do possível. Se a criança apanha uma infecção, o tipo de infecção que numa criança normal seria rapidamente combatida com antibióticos, estes não lhe são administrados. Como a sobrevivência da criança não é desejada, não se tomam medidas para evitar uma complicação fatal, facilmente curável por técnicas clínicas correntes.

Tudo isto, como já disse, constitui uma prática médica estabelecida. Em artigos publicados em revistas da especialidade, os médicos descrevem casos em que deixaram as crianças morrer. Estes casos não se limitam à espinha bífida, incluindo, por exemplo, crianças com a síndrome de Down e outras complicações. Em 1982, o caso "Baby Doe" trouxe esta prática a atenção do público americano.

"Baby Doe" era o pseudónimo legal de um bebé nascido em Bloomington, estado de Indiana, com a síndrome de Down e alguns problemas adicionais. O problema mais grave residia no facto de a passagem da boca para o estômago -- o esófago -- não se encontrar convenientemente formada. Por este motivo, Baby Doe não podia ser alimentado pela boca. O problema podia ter sido resolvido por meio de cirurgia -- mas, neste caso, os pais, após analisarem a situação com o seu obstetra, recusaram autorizar a operação. Sem cirurgia, Baby Doe morreria pouco depois. O pai de Baby Doe disse mais tarde que, na sua qualidade de professor, trabalhara de perto com crianças portadoras da síndrome de Down e que ele e a sua esposa, mulher tinham chegado à conclusão de que era melhor para Baby Doe e para toda a família no seu conjunto (tinham mais dois filhos) recusarem a operação. As autoridades hospitalares, indecisas quanto à sua situação legal, levaram o caso para tribunal. Tanto o tribunal do condado como o Supremo Tribunal do estado de Indiana sancionaram o direito dos pais de recusarem a cirurgia. O caso atraiu a atenção dos meios de comunicação nacionais dos Estados Unidos e registou-se uma tentativa de levar o caso ao Supremo Tribunal dos Estados Unidos, mas Baby Doe morreu antes disso.

Um resultado do caso Baby Doe foi que o governo dos Estados Unidos, presidido na época por Ronald Reagan, que chegara ao poder com o apoio do movimento religioso de direita "Maioria Moral", aprovou uma lei que estabelecia que todos os recém-nascidos devem receber tratamento destinado a salvar-lhes a vida, independentemente das deficiências de que possam ser portadores. Mas a American Medical Association e a American Academy of Pediatrics resistiu tenazmente às novas leis. Nas declarações em tribunal a propósito destas leis, o próprio médico C. Everett Koop, director do Serviço Nacional de Saúde de Reagan e impulsor da tentativa de garantir que todos os recém-nascidos seriam tratados, teve de admitir que havia alguns casos em que ele próprio não proporcionaria tratamentos destinados a prolongar a vida. Koop citou três condições nas quais, segundo ele, esses tratamentos não se justificavam: bebés anencefálicos (crianças que nascem sem cérebro); bebés que tenham sofrido, normalmente devido a um nascimento extremamente prematuro, uma hemorragia tão grande no cérebro que nunca poderiam respirar sem o auxílio de um respirador e não seriam sequer capazes de reconhecer outras pessoas; e bebés desprovidos da maior parte do tubo digestivo, que só podem ser mantidos vivos por meio de uma sonda que lhes forneça alimentação directamente na circulação sanguínea.

As leis acabaram por ser aceites apenas de forma atenuada, permitindo alguma flexibilidade aos médicos. Mesmo assim, um inquérito subsequente efectuado junto de pediatras americanos especializados na assistência a bebés recém-nascidos revelou que 76 % pensavam que as leis não eram necessárias, 66 % consideravam que essas leis interferiam com o direito dos pais de determinar que linha de conduta era a melhor para as crianças e 60 % pensavam que as leis não permitiam ter devidamente em consideração o sofrimento das crianças.

Numa série de casos britânicos, os tribunais aceitaram a perspectiva de que a qualidade da vida da criança constitui um factor importante para se decidir se a criança deve receber tratamentos destinados a salvar-lhe a vida. No caso denominado *In re B**, relativo a um bebé semelhante a Baby Doe, com a

síndrome de Down e uma obstrução intestinal, o tribunal pronunciou-se a favor da cirurgia, porque a vida da criança não seria "demonstravelmente horrível". Num outro caso, *_Re C*, em que o bebé tinha um cérebro não totalmente formado, juntamente com graves deficiências físicas, o tribunal autorizou a equipa pediátrica a não ministrar tratamentos de suporte à vida. O mesmo aconteceu no caso de *_Re Baby J*: este bebé nasceu muito prematuro, era cego e surdo e nunca poderia provavelmente vir a falar.

Assim, embora muitas pessoas possam não concordar com os pais de Baby Doe a propósito de deixar morrer um recém-nascido com a síndrome de Down (porque as pessoas com a síndrome de Down podem ter uma vida agradável e tornar-se indivíduos afáveis e carinhosos), quase toda a gente reconhece que, em situações mais graves, permitir que um recém-nascido morra constitui a única opção humanitária e eticamente aceitável. A questão é a seguinte: se é um bem permitir que recém-nascidos morram, por que motivo é um mal matá-los?

Esta questão não passou despercebida aos médicos envolvidos. Respondem com frequência por meio de uma referência pia a um poeta do século XIX, Arthur Clough, que escreveu:

Não matarás; mas não precisas empenhar-te Diligentemente para manter a vida.

Infelizmente para quem recorre aos versos imortais de Clough como manifesto ético autorizado, estes provêm de uma sátira mordaz -- *_The Latest Decalogue* - - cujo propósito é criticar as atitudes descritas. Os versos de abertura, por exemplo, são os seguintes:

Terás um só deus, que te custará o mesmo que dois.
Não adorarás imagens, excepto as das notas do banco.

De modo que Clough não se pode contar entre aqueles que pensam que matar é um mal, mas que é um bem não se empenhar muito para manter a vida. Haverá, apesar de tudo, algo que se possa dizer em prol desta ideia? A perspectiva de que há algo a dizer em seu favor é designada com alguma frequência como "doutrina dos actos e omissões". Esta doutrina defende a existência de uma importante diferença moral entre executar uma acção que tem determinadas consequências - - digamos, a morte de uma criança deficiente -- e omitir agir quando essa omissão tem as mesmas consequências. Se esta doutrina estiver correcta, o médico que dá uma injeção letal a um bebé procede mal; mas o médico que omite dar antibióticos a uma criança sabendo perfeitamente que sem antibióticos a criança morre não.

Que razões há para aceitar a doutrina dos actos e omissões? Há pouco quem defenda que a doutrina em si mesma represente um princípio ético importante. Trata-se antes de uma implicação de uma perspectiva da ética que defende que, desde que não violemos regras morais que nos impõem determinadas obrigações morais, fazemos tudo o que a moral exige de nós. Estes preceitos pertencem ao tipo que se tornou popular com os Dez Mandamentos e códigos morais semelhantes: Não matarás, não mentarás, não roubarás, etc. Formulam-se caracteristicamente na negativa, de modo que para os respeitar basta abster-se

dos actos proibidos. Daí que a obediência possa ser exigida a todos os membros da comunidade.

Uma ética que consista em deveres específicos, prescritos por regras morais que todos devam observar, tem de fazer uma distinção moral clara entre actos e omissões. Tomemos, por exemplo, a regra "Não matarás". Se esta regra for interpretada, :, como tem sido na tradição ocidental, no sentido de proibir apenas que se tire a vida humana inocente, não é muito difícil evitar actos abertos de violação da regra. Poucos de nós são assassinos. Já não é tão fácil como isso evitar que morram seres humanos inocentes. Muitas pessoas morrem de fome ou por falta de assistência médica. Se pudermos ajudar alguns deles e não o fizermos, estamos a deixá-los morrer. Se a regra contra provocar a morte se aplicasse a omissões, tornaria a vida de acordo com essa regra uma marca de santidade ou de heroísmo moral, superior ao mínimo exigível a toda a pessoa moralmente decente.

Logo, uma ética que ajuíza as acções consoante violam ou não regras específicas coloca o peso moral na distinção entre actos e omissões. Uma ética que ajuíza as acções pelas suas consequências não procede assim, pois as consequências quer de um acto quer de uma omissão serão muitas vezes, em todos os aspectos significativos, indistinguíveis. Por exemplo, omitir a administração de antibióticos a uma criança com pneumonia pode ter consequências não menos fatais que dar a essa criança uma injeção letal.

Qual é a abordagem correcta? Argumentei em favor de uma ética consequencialista. O tema dos actos/omissões coloca a escolha entre estas duas abordagens fundamentais de uma maneira invulgarmente clara e directa. O que precisamos de fazer é imaginar duas situações paralelas que diferem apenas no facto de, numa delas, uma pessoa realizar uma acção que resulta na morte de outro ser humano, enquanto na outra omite fazer algo, com o mesmo resultado. Eis uma descrição de uma situação relativamente comum, tirada de um ensaio de Sir Gustav Nossal, um iminente investigador médico australiano:

Uma senhora de 83 anos foi admitida [numa casa de saúde para idosos] porque o seu grau crescente de confusão mental não permitia que ficasse em sua casa e não havia ninguém capaz de tomar conta dela e disposto a tal. Ao longo de três anos, o seu estado deteriorou-se. Perdeu a capacidade de falar, era necessário alimentá-la e tornou-se incontinente. Por fim, já não se podia sentar numa cadeira de braços e ficou permanentemente retida na cama. Um dia contraiu pneumonia.

Num paciente que gozasse de uma qualidade de vida razoável, a pneumonia seria tratada imediatamente com antibióticos. Dever-se-iam administrar antibióticos a esta doente? Nossal prossegue:

Contactaram-se os familiares e a directora do lar contou-lhes que ela e o médico a que recorria com mais frequência tinham uma espécie de acordo para casos deste tipo. Com a demência senil em estado avançado, tratavam as três primeiras infecções com antibióticos e, após isso, cientes do adágio "a pneumonia é a amiga do velhote", deixava a natureza seguir o seu curso. A directora acentuou que, se os familiares quisessem, todas as infecções podiam ser vigorosamente tratadas.

Os familiares concordaram com esta regra básica. A paciente morreu de uma infecção no tracto urinário seis meses mais tarde.

Esta paciente morreu em resultado de uma omissão voluntária. Muitas pessoas pensariam que esta omissão tem toda a justificação. Poderiam perguntar se não teria sido melhor omitir o tratamento logo na primeira pneumonia. Não existe, no fim de contas, nenhuma magia moral no número três. Será que teria também sido justificável, na altura da omissão, dar à paciente uma injeção que trouxesse uma morte pacífica?

Comparando estes dois meios possíveis de provocar a morte de um paciente numa determinada altura, será razoável defender que o médico que dá uma injeção é um homicida que merece ser preso, enquanto o médico que decide não administrar antibióticos pratica uma medicina boa e piedosa? Isso talvez fosse o que os tribunais diriam, mas é certamente uma distinção insustentável. Em ambos os casos o resultado é a morte do paciente. Em ambos os casos o médico sabe que será esse o resultado e decide o que irá fazer com base nesse conhecimento, pois pensa que esse resultado é melhor que o alternativo. Em ambos os casos o médico tem de assumir a responsabilidade da sua decisão -- não seria correcto o médico que decide não administrar antibióticos dizer que não era responsável pela morte do paciente porque não sabia de nada. Nada fazer nesta situação constitui em si uma escolha deliberada e não podemos alijar a responsabilidade pelas suas consequências.

Poder-se-ia dizer, claro está, que o médico que não administra os antibióticos não mata o paciente, apenas o deixa morrer; mas nesse caso teremos de responder a uma questão subsequente: por que motivo é um mal matar, mas deixar morrer não? A resposta que a maioria dos defensores da distinção dá é a de que existe uma regra moral que impede que se matem seres humanos inocentes, mas não existe uma regra que impeça que os deixemos morrer. Esta resposta trata uma regra convencionalmente aceite como se fosse inquestionável; não vai ao ponto de perguntar se devíamos ter uma regra moral contra matar (mas não contra deixar morrer). Mas já vimos que o princípio convencionalmente aceite da santidade da vida humana é insustentável. As regras morais que proíbem matar, mas aceitam deixar morrer, também não podem à partida ser aceites como um dado.

A reflexão sobre estes casos leva-nos à conclusão de que não existe qualquer diferença moral **intrínseca** entre matar e deixar morrer. Ou seja, não existe diferença que dependa somente da distinção entre um acto e uma omissão. (Isto não significa que todos os casos em que se deixa alguém morrer sejam moralmente equivalentes a matar. Outros factores -- factores extrínsecos -- são por vezes relevantes. Esta questão será abordada com mais pormenor no capítulo 8.) Deixar alguém morrer -- a chamada "eutanásia passiva" -- já é aceite como uma atitude humanitária e apropriada em certos casos. Se não existe diferença moral intrínseca entre matar e deixar morrer, a eutanásia activa também deveria ser aceite como humanitária e apropriada em certas circunstâncias.

Há quem defenda que a diferença entre não administrar os tratamentos necessários para prolongar a vida e dar uma injeção letal reside na intenção com que ambas são feitas. Quem defende esta perspectiva recorre à "doutrina do duplo efeito",

uma doutrina corrente entre os teólogos e filósofos da moral católica-romana, argumentando que um acto (por exemplo, não efectuar deliberadamente tratamentos de suporte à vida) pode ter dois efeitos (neste caso, não causar sofrimento adicional ao paciente e encurtar a sua vida). Argumentam em seguida dizendo que, desde que o efeito *directamente pretendido* seja o efeito benéfico que não viola nenhuma regra moral absoluta, o acto é ;, permissível. Embora estejamos a prever que o nosso acto (ou omissão) resultará na morte do paciente, trata-se apenas de um efeito secundário indesejável. Mas a distinção entre o efeito directo pretendido e o efeito secundário é uma distinção falsa. Não podemos evitar a responsabilidade dirigindo simplesmente a nossa intenção para um efeito em vez de outro. Se prevemos ambos os efeitos, temos de assumir a responsabilidade pelos efeitos previstos das nossas acções. Muitas vezes, queremos fazer algo que não devemos devido às suas consequências indesejáveis. Por exemplo, uma empresa de produtos químicos podia querer livrar-se de lixos tóxicos da forma mais económica, despejando-os no rio mais próximo. Será que aceitaríamos que os executivos dessa empresa dissessem que a sua intenção directa era melhorar a eficiência da fábrica, promovendo assim o emprego e mantendo uma baixa carestia de vida? Será que acharíamos a poluição desculpável por não passar de um mero efeito secundário indesejável da prossecução desses objectivos valorosos?

É evidente que os defensores da doutrina do duplo efeito não aceitariam uma tal desculpa. Ao rejeitá-la, porém, teriam de se basear no juízo de que os custos -- o rio poluído -- são desproporcionais aos ganhos. Aqui um juízo consequentialista assoma por detrás da doutrina do duplo efeito. O mesmo é verdade quando a doutrina se aplica à assistência médica. Normalmente, salvar uma vida tem precedência sobre aliviar a dor. Se no caso particular de um doente assim não acontece, só pode ser porque julgamos que as perspectivas de o paciente ter uma vida futura de qualidade aceitável são tão pequenas que, neste caso, aliviar o sofrimento pode ter a precedência. Esta é, por outras palavras, uma decisão que não se baseia na aceitação da santidade da vida humana, mas uma decisão baseada numa avaliação disfarçada da qualidade de vida.

Igualmente insatisfatório é o conhecido recurso a uma distinção entre meios de tratamento "normais" e "extraordinários", aliado à crença de que não é obrigatório proporcionar meios extraordinários. Juntamente com a minha colega Helga Kuhse efectuei um inquérito a pediatras e obstetras na Austrália e descobri que têm ideias incríveis sobre aquilo que consideram ;, meios "normais" e meios "extraordinários". Alguns pensavam mesmo que o uso de antibióticos -- o procedimento médico mais barato, comum e simples -- podia ser extraordinário. A razão para este leque variado de opiniões é fácil de encontrar. Quando procuramos a distinção nas justificações dadas pelos teólogos e filósofos da moral, descobrimos que aquilo que é "normal" numa situação se pode tornar "extraordinário" noutra. Por exemplo, no famoso caso de Karen Ann Quinlan, a jovem de Nova Jérquia que esteve em estado de coma durante dez anos antes de morrer, um bispo católico romano declarou que o uso do respirador era "extraordinário" e daí opcional, porque não havia esperança alguma de Quinlan recuperar do estado de coma. É evidente que, se os médicos pensassem que Quinlan tinha hipóteses de recuperação, o uso do respirador não teria sido

opcional e teria sido declarado "normal". Mais uma vez, é a qualidade de vida do paciente (e o custo do tratamento, onde os recursos forem limitados e puderem ser usados com mais eficácia para salvar vidas noutros casos) que determina se uma dada forma de tratamento é normal ou extraordinária e portanto se deve ou não ser proporcionada. Aqueles que apelam para esta distinção estão a esconder as suas perspectivas consequencialistas por detrás das vestes de uma ética absolutista; mas as vestes estão muito gastas e o disfarce tornou-se agora transparente.

De modo que não é possível apelar nem para a doutrina do duplo efeito nem para a distinção entre meios normais e extraordinários para provar que permitir que um paciente morra é moralmente diferente de ajudar activamente um paciente a morrer. Na realidade, em virtude de diferenças extrínsecas -- em especial diferenças no tempo que a morte demora a ocorrer --, a eutanásia activa pode ser a única atitude humanitária e moral. A eutanásia passiva pode ser um processo lento. Num artigo publicado no *_British Medical Journal*, John Lorber revelou o destino de 28 bebés nascidos com espinha bífida que decidiu não operar, em vista das fracas possibilidades de poderem vir a ter uma vida que valesse a pena viver. Note-se que Lorber garante abertamente que o objectivo de não tratar os bebés é permitir que morram depressa e sem dor. Porém, dos 25 bebés não tratados, 14 ainda estavam vivos ao fim de um mês e 7 ao fim de ;, três meses. Na amostra de Lorber, todos os bebés morreram no prazo de nove meses, mas isto não se pode garantir ou, pelo menos, não se pode garantir sem franquear a linha diáfana entre a eutanásia activa e passiva. (Os adversários de Lorber afirmaram que os bebés ao seu cuidado morreram, todos eles, porque lhes foram administrados sedativos e porque só foram alimentados quando o pediam. Bebés sonolentos não têm um apetite saudável.) Uma clínica australiana que segue a abordagem de Lorber nos casos de espinha bífida verificou que, de 79 bebés não tratados, 5 sobreviveram durante mais de dois anos. Tanto para as crianças como para as suas famílias, trata-se por certo de uma provação que parece interminável. Representa também um ónus considerável para o pessoal hospitalar e para os recursos médicos da comunidade (embora numa sociedade com um nível razoável de desafogo não deva ser essa a principal preocupação).

Consideremos um outro exemplo, o das crianças nascidas com a síndrome de Down e um bloqueamento do sistema digestivo que, se não for resolvido, não permitirá que o bebé coma. Como "Baby Doe", podem deixar essas crianças morrer. Porém, o bloqueamento pode ser resolvido e nada tem a ver com o grau de deficiência mental que a criança irá ter. Acresce que a morte resultante de não se proceder a uma operação nestas circunstâncias não é, embora certa, nem rápida nem indolor. O bebé morre de desidratação ou de fome. Baby Doe demorou cerca de cinco dias a morrer e em outros exemplos registados desta prática a morte ocorreu ao fim de duas semanas.

É interessante, neste contexto, pensar de novo no nosso argumento anterior de que a condição de membro da espécie *_Homo sapiens* não confere a um ser o direito a um tratamento melhor que a um ser com um nível mental semelhante que seja membro de uma espécie diferente. Poderíamos também ter dito -- embora pareça tão óbvio que não precisa de ser dito -- que pertencer à espécie *_Homo sapiens* não é uma razão para dar a um ser um tratamento *pior* que a um

membro de uma espécie diferente. Porém, no que diz respeito à eutanásia, é preciso dizê-lo. Não duvidamos que seja um bem matar animais gravemente feridos ou doentes se estiverem a sofrer com dores e as hipóteses de recuperação forem pequenas. Permitir que "a natureza siga o seu curso", não administrar tratamento, mas recusar-se a matar, seria obviamente um mal. Só o nosso respeito descabido pela doutrina da santidade da vida humana nos impede de ver que aquilo que é obviamente um mal fazer a um cavalo é igualmente um mal fazer a um bebé deficiente.

Em resumo: os meios passivos de pôr fim à vida resultam numa morte após agonia prolongada. Introduzem factores irrelevantes (um bloqueamento intestinal ou uma infecção facilmente curável) na escolha daqueles que irão morrer. Se formos capazes de admitir que o nosso objectivo é uma morte rápida e indolor, não devemos deixar que seja o acaso a determinar se esse objectivo é atingido ou não. Tendo escolhido a morte, devemos garantir que ela tenha lugar da melhor forma possível.

A derrapagem: da eutanásia ao genocídio?

Antes de deixarmos este tema temos de considerar uma objecção que é de tal modo proeminente na bibliografia antieutanásia que merece uma secção separada. É, por exemplo, a razão pela qual John Lorber rejeita a eutanásia activa. Escreveu Lorber:

Discordo totalmente da eutanásia. Embora seja perfeitamente lógica e em mãos peritas e conscienciosas pudesse ser a forma mais humanitária de lidar com uma tal situação, legalizar a eutanásia seria uma arma extremamente perigosa nas mãos do estado ou de indivíduos ignorantes ou sem escrúpulos. Não temos de recuar muito na história para sabermos que crimes se podiam cometer se a eutanásia fosse legalizada.

Será a eutanásia o primeiro passo num declive escorregadio? Na ausência de bastiões morais proeminentes que impedissem a nossa queda, escorregaríamos até ao fundo do abismo do terror de estado e do homicídio em massa? A experiência do nazismo, a que Lorber por certo alude, tem sido usada amiúde como um exemplo daquilo que se poderia seguir à aceitação da eutanásia. Eis um exemplo mais específico, de um artigo de outro médico, Leo Alexander:

Apesar de os crimes [nazis] terem assumido por fim grandes proporções, tornou-se evidente para todos os que os investigaram que começaram com pequenos pormenores. A princípio não passavam de uma mudança subtil na ênfase da atitude básica dos médicos. Começou com a aceitação da atitude, fundamental no movimento da eutanásia, de que existem vidas que não valem a pena viver. Esta atitude, nas suas fases iniciais, dizia apenas respeito a doentes graves e crónicos. Gradualmente, a esfera dos que se incluíam nessa categoria foi alargada, passando a englobar os socialmente improdutivos, os ideologicamente

indesejados, os racialmente proscritos e, por fim, todos os não alemães. Mas é importante compreender que a alavanca infinitamente pequena de onde toda esta tendência mental ganhou impulso foi a atitude para com os doentes incuráveis.

Alexander aponta o chamado "programa nazi de eutanásia" como a raiz de todos os crimes horrendos que os nazis mais tarde cometeram, porque o programa afirmava "que há vidas que não vale a pena viver". Lorber dificilmente poderia concordar com Alexander a este respeito, visto que o procedimento que recomenda de não tratar determinados bebês se baseia precisamente nesse juízo. Embora as pessoas digam por vezes que nunca deveríamos ajuizar que não vale a pena viver uma vida humana, há alturas em que um tal juízo é obviamente correcto. Não vale a pena viver uma vida de sofrimento físico que não seja mitigada por qualquer forma de prazer ou por um nível mínimo de autoconsciência. Os estudos efectuados por economistas dos cuidados de saúde nos quais se pergunta aos inquiridos quanto valorizam estarem vivos em determinados estados de saúde revelam regularmente que as pessoas atribuem a alguns estados de saúde valor negativo, isto é, indicam que preferiam morrer a sobreviver nessas condições. Aparentemente, na opinião da directora do lar, do médico e dos familiares, não valia a pena viver a vida da idosa descrita por Gustav Nossal. Se podemos estabelecer critérios para decidir quem se deve deixar morrer e quem deve receber tratamento, por que razão seria um ;, mal estabelecer critérios, talvez os mesmos critérios, para decidir a quem se deve pôr termo à vida?

Assim, não é a atitude de que não vale a pena viver algumas vidas que demarca os nazis das pessoas normais que não cometem assassínio em massa. Então o que é? Será que terão avançado para além da eutanásia passiva e praticado a eutanásia activa? Muitas pessoas, como Lorber, preocupam-se com o poder que um programa como o da eutanásia activa poderia colocar nas mãos de um governo sem escrúpulos. Esta preocupação não é negligenciável, mas também não deve ser exagerada. Os governos sem escrúpulos têm já em seu poder meios mais plausíveis de se livrarem dos seus adversários que a eutanásia administrada por médicos, baseada em questões médicas. Podem organizar "suicídios" ou "acidentes". Se acharem necessário, podem contratar assassinos. A nossa melhor defesa contra tais possibilidades é fazer tudo o que é possível para que o nosso governo continue a ser democrático, aberto e nas mãos de pessoas que não desejam seriamente matar os seus oponentes. Quando o desejo é suficientemente forte, os governos descobrem um meio, quer a eutanásia seja legal quer não.

Em boa verdade, os nazis não tinham um programa de eutanásia, no sentido correcto do termo. O chamado "programa de eutanásia" não se destinava a evitar o sofrimento dos que eram mortos. Se assim fosse, por que razão teriam os nazis mantido as suas operações secretas, enganando os familiares a propósito das causas de morte e isentado do programa algumas classes privilegiadas, como os veteranos das forças armadas ou os familiares do pessoal encarregado da eutanásia? A "eutanásia" nazi nunca foi voluntária e era com mais frequência involuntária do que não voluntária. "Livrarmo-nos de bocas inúteis" -- uma expressão usada pelos responsáveis do programa -- dá uma ideia melhor dos objectivos do programa do que "provocar uma morte misericordiosa". Tanto a

origem racial como a capacidade de trabalhar se contavam entre os factores considerados na selecção das pessoas a matar. Era a crença nazi na importância de manter um *_Volk*_ ariano puro (uma entidade algo mística considerada mais importante que a mera vida individual) que tornou possível tanto o programa da eutanásia como, mais tarde, :, o holocausto na sua totalidade. Pelo contrário, as propostas para a legalização da eutanásia baseiam-se no respeito pela autonomia e no objectivo de evitar o sofrimento desnecessário.

Esta diferença essencial entre os objectivos da "eutanásia" nazi e as propostas modernas pode ser garantida, mas o argumento da derrapagem ainda poderia ser defendido como um meio de afirmar que a regra estrita actual que proíbe a morte directa de seres humanos inocentes serve uma finalidade útil. Por mais arbitrarias e injustificáveis que possam ser as distinções entre seres humanos e não humanos, fetos e bebés, matar e deixar morrer, a regra que proíbe que se matem directamente seres humanos inocentes marca, pelo menos, uma linha praticável. A distinção entre um bebé cuja vida pode valer a pena viver e um outro cuja vida não vale por certo a pena é muito mais difícil de traçar. Talvez as pessoas que vêem que determinado tipo de seres humanos são mortos em certas circunstâncias acabem por concluir que não é um mal matar outros não muito diferentes do primeiro tipo. Recuará então lentamente a fronteira das mortes aceitáveis? Será que a ausência de qualquer ponto de paragem lógico terá como resultado perder-se todo o respeito pela vida humana?

Se as nossas leis fossem alteradas de modo a qualquer pessoa poder praticar a eutanásia, a ausência de uma linha divisória clara entre aqueles que podiam justificadamente ser mortos e os que não podiam levantaria um perigo real; mas não é isso que os defensores da eutanásia propõem. Se os actos de eutanásia só puderem ser praticados por pessoal médico, não é provável que a propensão para matar alastre descontroladamente por toda a comunidade. Os médicos já têm um poder considerável sobre a vida e a morte, por intermédio da possibilidade de suspenderem o tratamento. Nunca se aventou que os médicos que começam por deixar que os bebés com deficiências profundas morram de pneumonia possam passar a deixar de administrar antibióticos a minorias raciais ou a extremistas políticos. De facto, legalizar a eutanásia poderia muito bem limitar o poder dos médicos, visto que traria para a luz do dia e sujeitaria ao escrutínio de outro médico aquilo que alguns médicos fazem por iniciativa pessoal e em segredo. :, Seja como for, há poucas provas históricas que sugiram que uma atitude permissiva a respeito da morte de uma categoria de seres humanos leve à quebra de restrições contra a morte de outros seres humanos. Os Gregos antigos matavam bebés regularmente ou expunham-nos aos elementos, mas parecem ter sido pelo menos tão escrupulosos como os cristãos medievais ou os modernos americanos quanto a tirar a vida aos seus concidadãos. Nas sociedades esquimós tradicionais era costume um homem matar os seus pais idosos, mas o homicídio de um adulto saudável normal era praticamente desconhecido. Refiro estas práticas não para sugerir que deviam ser imitadas, mas apenas para indicar que se podem traçar linhas divisórias em lugares diferentes dos actuais. Se essas sociedades podiam dividir os seres humanos em diferentes categorias sem transferir as suas atitudes de um grupo para outro, nós, com os nossos sistemas legais mais sofisticados e maior conhecimento médico, deveríamos ser capazes

de fazer o mesmo.

Nada disto significa negar que o afastamento da ética tradicional da santidade da vida implique um risco muito pequeno, mas, mesmo assim, finito, de consequências indesejáveis. A este risco temos de contrapor o malefício tangível a que a ética tradicional dá origem -- malefício para aqueles cujo sofrimento é desnecessariamente prolongado. Temos também de perguntar se a aceitação generalizada do aborto e da eutanásia passiva não põs já a nu falhas na ética tradicional que a transformam numa defesa frágil contra aqueles que não respeitam a vida individual. Uma ética mais sólida, ainda que menos precisa, pode, a longo prazo, proporcionar um fundamento mais firme para se resistir à morte provocada injustificável.

8

Ricos e pobres

Alguns factos sobre a pobreza

Na discussão da eutanásia, no capítulo 7, pusemos em causa a distinção entre matar e deixar morrer, concluindo que não possui significado ético intrínseco. Esta conclusão tem implicações que vão muito para além da eutanásia.

Consideremos os factos seguintes: pelas estimativas mais cautelosas, 400 milhões de pessoas carecem das calorias, proteínas, vitaminas e minerais necessários para manter o corpo e o espírito num estado saudável. Milhões de seres humanos padecem de fome permanente; outros sofrem de deficiências causadas por carências e de infecções a que poderiam resistir com uma alimentação melhor. As crianças são as mais afectadas. De acordo com um estudo, morrem por ano 14 milhões de crianças com menos de 5 anos devido aos efeitos combinados de subnutrição e infecções. Em algumas regiões, metade das crianças tem ao nascer uma esperança de vida inferior a 5 anos.

A falta de alimentos não é a única dificuldade que os pobres enfrentam. Para esboçar um quadro mais vasto, Robert Mc_Namara, quando era presidente do Banco Mundial, usou o termo "pobreza absoluta". A pobreza com que estamos familiarizados nos países industrializados é uma pobreza relativa -- querendo dizer com isto que alguns cidadãos são pobres em comparação com a riqueza de que gozam os seus vizinhos. As pessoas que vivem em estado de pobreza relativa na Austrália podem viver bastante bem comparados com os pensionistas britânicos e estes, por seu turno, não são pobres se os compararmos com a pobreza existente no Mali ou na Etiópia. A pobreza absoluta, pelo contrário, é sempre pobreza, seja qual for o padrão que usemos para a medir. Nas palavras de MC_NAMARA:

A pobreza ao nível absoluto [...] é a vida nos limites da existência. Os pobres absolutos são seres humanos com carências gravíssimas, que lutam pela sobrevivência num conjunto de circunstâncias miseráveis e degradantes, quase inconcebíveis para a imaginação sofisticada e as condições privilegiadas de que desfrutamos.

Comparados com os que têm a sorte de viver nos países desenvolvidos, os indivíduos das nações mais pobres apresentam as seguintes características:

Uma taxa de mortalidade infantil oito vezes superior;

Uma esperança de vida inferior em 1/3;

Uma taxa de alfabetização inferior em 60 %.

Um nível alimentar abaixo dos padrões aceitáveis para um em cada dois dos seus habitantes;

E, para milhões de crianças, menos proteínas do que as que são necessárias para o desenvolvimento óptimo do cérebro.

Mc_Namara resumiu a pobreza absoluta classificando-a como "uma condição de vida caracterizada por subnutrição, analfabetismo, doença, ambiente degradado, elevada mortalidade infantil e baixa esperança de vida, abaixo de qualquer definição razoável de decência humana".

A pobreza absoluta é, como disse Mc_Namara, responsável pela perda de numerosas vidas, em especial entre os bebés e as crianças mais pequenas. Quando a pobreza absoluta não conduz à morte, causa um sofrimento de um tipo que é raro ;, observar-se nos países ricos. A subnutrição nas crianças mais pequenas limita o seu desenvolvimento tanto físico como mental. De harmonia com o Programa de Desenvolvimento das Nações Unidas, 180 milhões de crianças com menos de 5 anos sofrem de grave subnutrição. Milhões de pessoas com alimentação insuficiente sofrem de doenças incapacitantes, como o bócio ou a cegueira causada pela carência de vitamina A. O valor alimentar daquilo que os pobres comem é ainda reduzido por parasitas como o ancilóstomo ou a tinha, endémicos quando as condições e a educação sanitárias são deficientes.

Pondo de parte a morte e a doença, a pobreza absoluta é ainda uma condição miserável de vida, com alimentação, habitação, vestuário, condições sanitárias, serviços de saúde e ensino insuficientes. O Instituto Worldwatch calcula que 1200 milhões de pessoas -- ou 23 % da população mundial --vivem em estado de pobreza absoluta. Para esta estimativa, a pobreza absoluta foi definida como "a ausência de rendimento suficiente em dinheiro ou em espécie para satisfazer as necessidades biológicas mais básicas de alimentação, vestuário e habitação". A pobreza absoluta é provavelmente a principal causa actual de sofrimento humano.

Alguns factos sobre a riqueza

Esta é a situação de fundo, a situação sempre presente no nosso planeta. Não faz as *manchettes* dos jornais. Ontem morreram pessoas de subnutrição e doenças associadas e outras vão morrer amanhã. As secas, os ciclones, os terramotos e as cheias ocasionais que ceifam a vida de dezenas de milhares de pessoas num determinado lugar e de uma só vez são mais susceptíveis de ser notícia. Aumentam muito a quantidade total de sofrimento humano; mas é um erro presumir que, quando não se noticiam grandes calamidades, tudo vai bem.

O problema não é que o mundo não possa produzir o suficiente para alimentar e abrigar a sua população. As pessoas que vivem nos países pobres consomem,

em média, 180 quilos de cereais por ano, ao passo que os Norte-Americanos consomem :, 900 quilos. A diferença provém do facto de, nos países ricos, a maioria dos cereais se destinar aos animais, transformando-se em carne, leite e ovos. Como este processo é extremamente pouco eficiente, as pessoas dos países ricos são responsáveis pelo consumo de muito mais alimentos do que as dos países pobres, que comem poucos produtos de origem animal. Se deixássemos de alimentar os animais à base de cereais e de soja, a quantidade de alimentos que assim se poupava, se fosse distribuída pelos necessitados, seria mais do que suficiente para pôr fim à fome no mundo.

Estes factos sobre a alimentação dos animais não significam que podemos facilmente resolver o problema alimentar mundial reduzindo os produtos de origem animal, mas mostram que se trata essencialmente de um problema de distribuição, e não de produção. O mundo produz alimentos suficientes. Acresce que os próprios países mais pobres podiam produzir muito mais se usassem técnicas agrícolas melhores.

Então, por que razão há tanta gente a morrer de fome? Os pobres não têm meios para comprar os cereais produzidos nos países ricos. Os agricultores pobres não podem comprar melhores sementes nem fertilizantes ou maquinaria para abrir poços e bombear água. Só transferindo alguma riqueza dos países ricos para os países pobres se pode alterar a situação.

Não há dúvida de que esta riqueza existe. Poderíamos contrapor ao quadro de absoluta pobreza que Mc_Namara traçou um quadro de "absoluta abundância". Os que vivem na abundância absoluta não são necessariamente ricos em comparação com os seus vizinhos, mas são ricos à luz de qualquer definição razoável de necessidades humanas. Significa isto que têm mais rendimento do que aquele de que necessitam para proverem adequadamente a todas as necessidades básicas da vida. Depois de comprarem (quer directa quer indirectamente, através dos impostos) comida, casa, vestuário, serviços de saúde básicos e ensino, os ricos absolutos escolhem a sua alimentação pelos prazeres do paladar, e não para matar a fome; compram roupas novas para terem bom aspecto, e não para combater o frio; mudam de casa para terem um ambiente melhor, e não para se abrigarem da chuva, e, depois de tudo isto, ainda sobra dinheiro :, para gastar numa aparelhagem sonora, em câmaras de vídeo e em férias no estrangeiro.

Nesta fase não estou a fazer juízos éticos sobre a riqueza absoluta, mas apenas a assinalar que existe. A sua característica definidora é um volume significativo de rendimento, necessário para satisfazer as necessidades humanas básicas para si e para a família. Por este padrão, a maioria dos cidadãos da Europa ocidental, da América do Norte, do Japão, da Austrália, da Nova Zelândia e dos estados do Médio Oriente ricos em petróleo são ricos absolutos. Citemos mais uma vez Mc_Namara:

O cidadão médio de um país desenvolvido goza de uma riqueza superior aos sonhos mais loucos de 1000 milhões de pessoas que vivem em países com um rendimento *per capita* inferior a 200 dólares (36 contos). São estes, portanto, os países e os indivíduos que têm uma riqueza tal que podiam, sem ameaçar o seu próprio bem-estar básico, transferir uma parte para os pobres absolutos.

Actualmente transfere-se muito pouco. Apenas a Suécia, a Holanda, a Noruega e alguns estados árabes exportadores de petróleo atingiram o modesto objectivo estabelecido pelas Nações Unidas, de 0,7 % do produto nacional bruto (_P_N_B). A Grã-Bretanha contribui com 0,31% do seu _P_N_B em ajuda oficial ao desenvolvimento e uma pequena verba adicional em ajuda não oficial proveniente de organizações voluntárias. O total equivale a cerca de duas libras (600 escudos) por mês e por pessoa e pode comparar-se com 5,5 % do _P_N_B gastos em álcool e 3 % em tabaco. Outros países ainda mais ricos pouco mais dão: a Alemanha contribui com 0,41% e o Japão com 0,32 %. Os Estados Unidos não passam de 0,15 % do seu _P_N_B.

O equivalente moral do homicídio?

Se tudo isto são factos, não podemos deixar de concluir que, ao não contribuírem mais, os habitantes dos países ricos estão a permitir que quem vive nos países pobres sofra de pobreza absoluta, com a consequente subnutrição, problemas de saúde e, morte. Esta conclusão não se aplica apenas a governos. Também diz respeito a todos os indivíduos abastados, pois cada um de nós tem a oportunidade de fazer alguma coisa para combater esta situação; por exemplo, colaborar com tempo ou dinheiro para organizações voluntárias como a Oxfam, Care, War on Want, Freedom from Hunger, Community Aid Abroad, etc. Se permitir que alguém morra não é intrinsecamente diferente de matar alguém, nesse caso parece que somos todos homicidas.

Será este veredicto demasiado severo? Há muito quem o rejeite como evidentemente absurdo. Será mais fácil considerá-lo uma prova de que deixar morrer não pode equivaler a matar do que uma prova de que viver numa situação abastada sem contribuir para uma organização de ajuda internacional é eticamente equivalente a ir à Etiópia matar alguns camponeses. E não há dúvida de que, posto desta forma abrupta, o veredicto é demasiado severo.

Há várias diferenças significativas entre gastar dinheiro em luxos em vez de o usar para salvar vidas e em matar deliberadamente pessoas.

Em primeiro lugar, a motivação será normalmente diferente. Quem dispara deliberadamente sobre alguém age para matar; é de presumir que queira que as suas vítimas morram, devido a maldade, sadismo ou algum motivo igualmente desagradável. Uma pessoa que compra uma nova aparelhagem deseja, como é de supor, aumentar o seu prazer musical, o que não é, em si, uma coisa terrível. Na pior das hipóteses, gastar dinheiro em luxos em vez de o dar é sinal de egoísmo e de indiferença para com o sofrimento alheio, características que podem ser indesejáveis, mas que não são comparáveis com a maldade efectiva ou motivos semelhantes.

Em segundo lugar, não é difícil para a maioria de nós agir de acordo com uma regra que proíbe matar pessoas; mas, pelo contrário, é muito difícil obedecer a uma regra que nos obrigue a salvar o maior número de vidas que pudermos. Para ter uma vida confortável ou mesmo luxuosa não é preciso matar ninguém; mas é necessário deixar que morra alguém que poderíamos salvar, pois o dinheiro de que necessitamos para viver confortavelmente podia ser doado. Assim, cumprir

em pleno a ;, obrigação de não matar é muito mais fácil que cumprir na íntegra a obrigação de salvar. Salvar todas as vidas que pudésemos implicaria reduzir o nosso padrão de vida ao mínimo essencial para nos mantermos vivos (3).

(3) Em rigor, teríamos de descer ao nível mínimo compatível com a obtenção do rendimento que, depois de satisfazer as nossas necessidades, deixasse o máximo para doar. Assim, se o meu emprego actual me proporciona, digamos, 40000 dólares por ano (7200 contos), mas exige que eu gaste 5000 por ano (900 contos) para me vestir bem e ter um carro, não posso salvar mais pessoas desistindo do carro e das roupas se isso implicar aceitar um emprego que, embora me poupe essas despesas, só me permita ganhar 20000 dólares (3600 contos).

Levar este último dever às últimas consequências exigiria um grau de heroísmo moral totalmente diferente daquele que é necessário para evitar simplesmente matar.

Uma terceira diferença é haver maior certeza quanto ao resultado de disparar um tiro do que quanto ao de não ajudar. Se eu apontar uma arma carregada a alguém a curta distância e premir o gatilho, é praticamente certo que matarei essa pessoa; ao passo que o dinheiro que eu possa dar pode ir parar a um projecto que não seja bem sucedido e acabe por não ajudar quem quer que seja.

Em quarto lugar, quando se dispara sobre as pessoas, trata-se de indivíduos identificáveis que foram prejudicados. Podemos vê-los e ver as suas famílias desoladas. Quando compro a minha aparelhagem de alta fidelidade, não posso saber quem o meu dinheiro teria salvo se o tivesse doado. Num período de grandes fomes posso ver corpos mortos e famílias a sofrer em reportagens da televisão e talvez não duvide de que o meu dinheiro teria salvo algumas delas; mas mesmo nesse caso é impossível apontar para um corpo e dizer que, se eu não comprasse a aparelhagem, aquela pessoa teria sido salva.

Em quinto lugar, posso dizer que não fui eu que criei a praga da fome e, por isso, não posso ser responsabilizado. As pessoas a morrer de fome continuariam a morrer de fome se eu nunca tivesse existido. No entanto, se eu matar alguém, sou responsável pela morte da minha vítima, porque essa pessoa não teria morrido se eu não a tivesse matado.

Estas diferenças não abalam a nossa conclusão anterior de que não existe diferença intrínseca entre matar e deixar morrer. São diferenças extrínsecas, isto é, diferenças normalmente associadas, mas não necessariamente, à distinção entre matar e deixar morrer. Podemos imaginar casos em que alguém deixa outra pessoa morrer por maldade ou sadismo; podemos imaginar um mundo no qual haja tão poucas pessoas a necessitar de assistência e que seja tão fácil assisti-las que o nosso dever de não deixar morrer pessoas é tão facilmente cumprido na íntegra como o nosso dever de não matar; podemos imaginar situações nas quais o resultado de não ajudar é tão certo como abater alguém a tiro; podemos imaginar casos em que conseguimos identificar a pessoa que deixámos morrer. Podemos mesmo imaginar um caso de deixar morrer em que, se eu não tivesse existido, a pessoa não teria morrido -- por exemplo, um caso em que, se eu não estivesse em condições de ajudar (apesar de eu não ajudar), outra pessoa qualquer estaria no meu lugar e teria ajudado.

A nossa análise anterior da eutanásia ilustra a natureza extrínseca destas diferenças, pois não fornece uma base para distinguir a eutanásia activa da passiva. Se um médico decidir, em consulta com os pais, não operar um bebé com síndrome de Down e obstrução intestinal (deixando-o assim morrer), a sua motivação será semelhante à do médico que lhe dá uma injeção letal em vez de deixar o bebé morrer. Em nenhum dos casos é necessário qualquer heroísmo moral. Não operar por fim à vida com tanta certeza como uma injeção letal. Deixar morrer tem, de facto, uma vítima identificável. Por fim, pode muito bem acontecer que o médico seja pessoalmente responsável pela morte da criança que decide não operar, visto que pode saber que, se não tivesse tomado conta daquele caso, outros médicos do hospital teriam optado por operar.

Seja como for, a eutanásia é um caso especial e muito diferente de deixar morrer pessoas à fome. (A diferença principal é que, quando a eutanásia é justificável, a morte é uma coisa boa.) As diferenças extrínsecas que *normalmente* demarcam a morte provocada do deixar morrer explicam de facto por que razão, *normalmente*, achamos que matar é bem pior que deixar morrer.

Explicar as nossas atitudes éticas convencionais não significa justificá-las. Será que, além de explicarem as nossas atitudes, as cinco diferenças também as justificarão? Consideremo-las uma a uma:

1. Vejamos primeiro a questão da ausência de uma vítima identificável. Suponhamos que sou um caixeiro-viajante que vende comida enlatada e sou informado de que um lote de latas contém uma substância tóxica cujo efeito conhecido, quando consumida, é duplicar o risco de o consumidor vir a morrer de cancro do estômago. Suponhamos que continuo a vender as latas. A minha decisão pode não ter vítimas identificáveis. Algumas das pessoas que consumirem aqueles alimentos morrerão de cancro. A proporção de consumidores que morrem deste modo será o dobro da média da comunidade, mas, de entre os consumidores, quem terá morrido devido à ingestão do artigo que vendi e quem teria contraído a doença em qualquer caso? É impossível saber; mas não há dúvida de que esta impossibilidade não torna a minha decisão menos condenável do que seria se os efeitos do tóxico fossem mais facilmente detectáveis, embora igualmente fatais.

2. A incerteza quanto à questão de saber se, ao dar dinheiro, vou poder salvar uma vida reduz, de facto, o mal de não o dar, por comparação com a morte deliberada; mas é insuficiente para provar que não o dar constitui um comportamento aceitável. O automobilista que não pára nas passadeiras de peões, indiferente a todos os que possam encontrar-se ali, não é um homicida. Pode nunca atropelar um peão; no entanto, procede muito mal.

3. A noção de responsabilidade por actos, mas não por omissões, gera mais perplexidades. Por um lado, sentimos uma obrigação maior de ajudar aqueles cujos problemas causámos. (É por esta razão que os defensores da ajuda aos países do Terceiro Mundo argumentam com frequência que os países ocidentais criaram a pobreza desses países por meio de formas de exploração económica que remontam ao sistema colonial.) Por outro lado, todo o consequencialista insistiria em que somos responsáveis por todas as consequências dos nossos actos; e, se uma consequência de gastar dinheiro num artigo de luxo é a morte de alguém, sou responsável por essa morte. É verdade que essa pessoa teria

morrido em qualquer caso se eu nunca tivesse :, existido; mas que importância tem isso? O facto é que eu existo; e o consequencialista diria que as nossas responsabilidades decorrem do mundo tal como é, e não tal como poderia ter sido. Uma forma de dar sentido à perspectiva não consequencialista da responsabilidade é baseá-la numa teoria dos direitos do tipo proposto por John Locke ou, mais recentemente, por Robert Nozick. Se tenho direito à vida e se esse é um direito *contra* outras pessoas que possam ameaçar a minha vida, mas não um direito de receber ajuda alheia quando a minha vida está em perigo, podemos compreender então o sentimento de que somos responsáveis por um acto de matar, mas não pelo de deixar de salvar. O primeiro viola os direitos alheios; o último não.

Devemos aceitar uma tal teoria dos direitos? Se construirmos a nossa teoria dos direitos imaginando indivíduos que vivem independentemente uns dos outros num "estado da natureza", como o fazem Locke e Nozick, pode parecer natural adoptar uma concepção de direitos na qual, desde que cada um não incomode os outros, nenhum direito é violado. De acordo com esta perspectiva, eu podia, com toda a propriedade, ter mantido a minha existência independente se tivesse desejado fazê-lo. Logo, se eu não agravo a situação de alguém relativamente à situação que essa pessoa teria caso eu nada tivesse a ver com ela, como posso violar os seus direitos? Mas porquê partir de uma ideia tão anti-histórica, abstracta e fundamentalmente inexplicável como a de um indivíduo isolado? Os nossos antepassados eram -- como os outros primatas -- seres sociais muito antes de darem origem aos seres humanos; e talvez não tivessem desenvolvido as aptidões e capacidades dos seres humanos se não tivessem sido, em primeiro lugar, seres sociais. Em todo o caso, não somos actualmente indivíduos isolados. Então, por que razão devemos presumir que os direitos se devem restringir a direitos contra a interferência? Podíamos, em vez disso, adoptar a perspectiva de que levar o direito à vida a sério é incompatível com a atitude de ficar a ver pessoas a morrer quando poderíamos facilmente salvá-las.

4. Que dizer da diferença de motivação? O facto de uma pessoa não desejar positivamente a morte de outra atenua a severidade da censura que merece; mas não tanto como :, sugerem as nossas atitudes actuais para com o acto de ajudar. O comportamento do automobilista irresponsável é de novo comparável, porque esse tipo de automobilista normalmente não tem o menor desejo de matar alguém. Gosta apenas de conduzir depressa e não se importa com as consequências. Apesar da sua ausência de intenção criminosa, aqueles que matam com os seus automóveis merecem, não apenas censura, mas também uma punição severa.

5. Por fim, o facto de evitar matar pessoas não ser normalmente difícil, ao passo que salvar todas as pessoas possíveis é heróico, tem de representar uma diferença importante no que respeita à nossa atitude relativamente a deixar de fazer aquilo que os respectivos princípios exigem. Não matar é um padrão mínimo de comportamento aceitável que podemos exigir de todos; salvar todas as pessoas possíveis não é algo que possa realisticamente ser exigido, em especial em sociedades habituadas a dar tão pouco como as nossas. Atendendo aos padrões geralmente aceites, as pessoas que dão, digamos, 1000 dólares por ano (180 contos) para uma organização de ajuda internacional são mais prontamente elogiadas devido a uma generosidade acima da média do que censuradas por

darem menos do que podiam. A adequação do elogio ou da censura, porém, constitui uma questão independente do bem ou do mal de uma acção. A primeira avalia o agente; a última avalia a acção. Talvez muitas pessoas que dão 1000 dólares devessem dar 5000 (900 contos); mas censurá-las por não darem mais poderia ser contraproducente. Poderia fazê-las sentir que o que se exige é demasiado; e, se uma pessoa acaba por ser censurada em qualquer caso, pode muito bem achar que o melhor é não dar coisa alguma.

(O facto de uma ética que coloque a salvação de todos aqueles que pudermos em pé de igualdade com o não matar ser uma ética de santos ou de heróis não nos deve levar a presumir que a alternativa deva ser uma ética que obriga a não matar, mas que não nos obriga a salvar quem quer que seja. Há posições intermédias entre estes extremos, como veremos.).

Eis um resumo das cinco diferenças que normalmente existem entre matar e deixar morrer, no contexto da pobreza absoluta e da ajuda internacional. A falta de uma vítima identificável ;, não tem significado moral, embora possa desempenhar um papel importante na explicação das nossas atitudes. A ideia de que somos directamente responsáveis por aqueles que matamos, mas não por aqueles a quem não ajudamos, decorre de uma noção questionável de responsabilidade e talvez precise de se basear numa controversa teoria dos direitos. As diferenças no que respeita à certeza e motivação são eticamente significativas e mostram que não ajudar os pobres não deve ser condenado como o acto de os matar; poderia, porém, estar em pé de igualdade com o caso em que se provoca a morte devido à condução irresponsável, que é um comportamento muito grave. Por fim, a dificuldade de cumprir na íntegra o dever de salvar todos aqueles que pudermos torna inadequado que se censure quem não atinge este objectivo, do mesmo modo que se censura quem mata; mas isso não prova que o acto em si seja menos grave. Também nada diz daqueles que, longe de salvarem todos os que podem, não fazem qualquer esforço para salvar seja quem for.

Estas conclusões sugerem uma nova abordagem. Em vez de tentar lidar com o contraste entre riqueza e pobreza, comparando a não salvação com a morte deliberada, consideremos se temos a obrigação de ajudar aqueles cuja vida está em perigo e, em caso afirmativo, o modo como esta obrigação se aplica à situação mundial actual.

A obrigação de ajudar

O argumento a favor da obrigação de ajudar

Na minha universidade, o percurso que vai da biblioteca ao anfiteatro das Humanidades passa por um lago ornamental pouco profundo. Suponhamos que, ao ir dar uma aula, me apercebo de que uma criança caiu e está em risco de se afogar. Alguém duvida que eu devia entrar no lago e tirar de lá a criança? Isso implicaria ficar com a roupa cheia de lama e cancelar a aula ou atrasá-la até encontrar um meio de mudar de roupa; no entanto, em comparação com a morte evitável da criança, isso é insignificante.

Um princípio plausível que apoiaria o juízo de que devo tirar a criança do lago é o seguinte: se estiver nas nossas mãos evitar que aconteça um grande mal, sem

com isso sacrificarmos nada de importância moral comparável, devemos fazê-lo. Este princípio é incontroverso. Terá obviamente o apoio dos consequencialistas; mas os não consequencialistas devem também aceitá-lo, pois o preceito de impedir o mal só se aplica quando nada de importância comparável está em risco. Assim, o princípio não pode levar ao tipo de actos que os não consequencialistas categoricamente desaprovam -- graves violações dos direitos individuais, injustiça, quebra de promessas, etc. Se os não consequencialistas considerarem que qualquer destes actos é comparável, em importância moral, ao mal que queremos evitar, irão automaticamente considerar que o princípio não se aplica naqueles casos em que o mal só pode ser evitado violando direitos, provocando injustiça, quebrando promessas, ou seja o que for que esteja em causa. A maioria dos não consequencialistas defende que devemos evitar o mal e promover o bem. O seu desacordo com os consequencialistas reside na sua insistência em que este não é o único princípio ético fundamental; o facto de ser um princípio ético não é negado por nenhuma teoria ética plausível.

Apesar de tudo, o aspecto incontroverso do princípio segundo o qual devemos evitar que o mal aconteça, quando podemos fazê-lo sem nada sacrificar que tenha uma importância moral comparável, é enganador. Se fosse levado a sério e orientasse as nossas acções, a nossa vida e o nosso mundo sofreriam uma transformação radical. Porque o princípio aplica-se não apenas às raras situações em que alguém pode salvar uma criança de morrer afogada num lago, mas à situação quotidiana em que podemos ajudar quem vive na pobreza absoluta. Ao dizer isto, parto do princípio de que a pobreza absoluta, com fome e subnutrição, falta de abrigo, analfabetismo, doença, mortalidade infantil elevada e curta esperança de vida, é uma coisa má. E parto do princípio de que está ao alcance dos ricos minorar a pobreza absoluta sem sacrificar nada de importância moral comparável. Se estes dois pressupostos e o princípio que discutimos estão correctos, temos a obrigação de ajudar quem vive na pobreza absoluta, obrigação que não é menor que a nossa obrigação de salvar uma criança de se afogar num lago. Não ajudar seria um mal, seja ou não intrinsecamente equivalente a matar. Ajudar não é, como se pensa habitualmente, um acto de caridade digno de elogio, mas que não é um mal omitir; é algo que todos deviam fazer.

É este o argumento em favor da obrigação de ajudar. De um modo mais formal, poderia ser formulado como se segue:

Primeira premissa: Se pudermos impedir que um mal aconteça sem sacrificarmos nada de importância moral comparável, devemos fazê-lo;

Segunda premissa: A pobreza absoluta é um mal;

Terceira premissa: Há alguma pobreza absoluta que podemos impedir que aconteça sem sacrificar nada de importância moral comparável;

Conclusão: Temos o dever de impedir alguma pobreza absoluta.

A primeira premissa é a premissa moral substancial na qual assenta o argumento; e tentei provar que é aceite por pessoas que defendem várias posições éticas.

É improvável que a segunda premissa seja contestada. A pobreza absoluta está, como disse Mc_Namara, "abaixo de qualquer definição razoável de decência humana" e seria difícil encontrar uma perspectiva ética plausível que não a

considerasse um mal.

A terceira premissa é mais controversa, apesar de estar cautelosamente formulada. Defende apenas que se pode impedir alguma pobreza absoluta sem o sacrifício de seja o que for de importância moral comparável. Evita assim a objecção de que toda a ajuda que eu puder dar não passa de "uma gota no oceano", porque a questão não é a de saber se a minha contribuição pessoal causará alguma impressão perceptível na pobreza mundial no seu todo (claro que não), mas se impede alguma pobreza. _é tudo o que o argumento precisa para sustentar a sua conclusão, dado que a segunda premissa afirma que qualquer pobreza absoluta é um mal, e não a quantidade total de pobreza absoluta. Se, sem sacrificar seja o que for de importância moral :, comparável, pudermos proporcionar a uma única família os meios de sair da pobreza absoluta, a terceira premissa é satisfeita.

Deixei por examinar a noção de importância moral para provar que o argumento não depende de quaisquer valores ou princípios éticos específicos. Penso que a terceira premissa é verdadeira para a maioria das pessoas que vivem em países industrializados, em qualquer perspectiva defensável do que é moralmente importante. A nossa abundância significa que dispomos de rendimento que podemos dispensar sem pormos em causa as necessidades básicas da vida e podemos usar esse rendimento para reduzir a pobreza absoluta. O quanto achamos que temos a obrigação de dar depende daquilo que considerarmos de importância moral comparável à pobreza que evitamos: roupas de marca, jantares caros, uma aparelhagem de som sofisticada, férias no estrangeiro, um (segundo?) carro, uma casa maior, escolas privadas para os nossos filhos, etc. Para um utilitarista é provável que nada disto tenha uma importância moral comparável à diminuição da pobreza absoluta; e os que não são utilitaristas, se aceitarem o princípio da universalizabilidade, têm de aceitar que pelo menos algumas destas coisas têm um significado moral muito inferior à pobreza absoluta que poderia ser evitada com o dinheiro que custam. De modo que a terceira premissa parece verdadeira de qualquer perspectiva ética plausível --embora a quantidade exacta de pobreza absoluta que pode ser evitada sem se sacrificar seja o que for de importância moral comparável varie de acordo com a perspectiva ética de cada um.

_Cuidar dos nossos. A todo aquele que tenha trabalhado para aumentar o valor da ajuda internacional se deparou o argumento de que devemos cuidar dos que nos estão mais próximos, das nossas famílias e depois dos pobres do nosso país, antes de pensarmos na pobreza dos países distantes.

Não há dúvida que preferimos instintivamente ajudar aqueles que estão perto de nós. Poucas pessoas seriam capazes de ficar a ver uma criança a afogar-se; mas muitas conseguem ignorar a fome em _áfrica. Porém, a questão não é o que :, costumamos fazer, mas o que devemos fazer; e é difícil encontrar uma justificação moral sólida para a perspectiva de a distância ou a condição de membro de uma comunidade introduzir uma diferença crucial nas nossas obrigações.

Consideremos, por exemplo, as afinidades raciais. Será que as pessoas de origem europeia devem ajudar os europeus pobres antes de ajudarem os africanos

pobres? A maior parte das pessoas rejeitaria esta hipótese sem pestanejar e a nossa discussão do princípio da igualdade na consideração de interesses, no capítulo 2, mostrou por que razão o devemos fazer; as necessidades alimentares das pessoas nada têm a ver com a sua raça e, se os Africanos precisam mais de comida que os Europeus, seria uma violação do princípio da igualdade na consideração de interesses dar preferência aos Europeus.

O mesmo se aplica à cidadania ou à nacionalidade. Todos os países ricos possuem alguns cidadãos relativamente pobres, mas a pobreza absoluta limita-se em grande parte aos países pobres. Aqueles que vivem nas ruas de Calcutá ou na região árida do Sael, em África, encontram-se num estado de pobreza desconhecido no Ocidente. Nestas circunstâncias, seria um mal decidir que apenas aqueles que têm a sorte de pertencer à nossa própria comunidade partilhariam da nossa abundância.

Sentimos as obrigações de parentesco com mais intensidade do que as de cidadania. Que pais dariam a outra pessoa a sua última tigela de arroz se os seus filhos estivessem com fome? Fazê-lo pareceria pouco natural, contrário à nossa natureza como seres biologicamente evoluídos -- embora a questão de saber se seria um mal ou não seja uma outra questão. Em todo o caso, não estamos perante uma tal situação, mas perante uma em que os nossos filhos estão bem alimentados, bem vestidos, com um bom ensino e agora gostariam de ter novas bicicletas, uma aparelhagem ou o seu próprio carro. Nestas circunstâncias, qualquer obrigação especial que pudéssemos ter para com os nossos filhos já foi satisfeita e as necessidades dos estranhos exercem mais força sobre nós.

O elemento de verdade na perspectiva de que devíamos em primeiro lugar tomar conta dos nossos reside na vantagem de um reconhecido sistema de responsabilidades. Quando as famílias e as comunidades tomam conta dos seus membros mais pobres, os laços de afecto e a relação pessoal atingem fins que, de outro modo, exigiriam uma enorme burocracia impessoal. Daí que seja absurdo propor que daqui para a frente nos consideremos igualmente responsáveis pelo bem-estar de toda a gente em todo o mundo; mas não é isso que propõe o argumento em prol da obrigação de ajudar. Aplica-se apenas quando existem pessoas a viver num estado de pobreza absoluta e outros podem ajudar sem sacrificar seja o que for de importância moral comparável. Permitir que alguém da nossa família se afundasse na pobreza absoluta seria sacrificar algo de importância comparável; e, antes de se atingir esse ponto, a ruptura do sistema de responsabilidade familiar e comunitária seria um factor que faria o prato da balança pender em favor de um pequeno grau de preferência pela família e pela comunidade. Este pequeno grau de preferência, porém, é decisivamente ultrapassado pelas discrepâncias existentes em riqueza e nobreza.

_Direitos de propriedade. Terão as pessoas direito à propriedade privada, um direito que contradiz a perspectiva segundo a qual têm a obrigação de dar alguma da sua riqueza aos que vivem em pobreza absoluta? De acordo com algumas teorias dos direitos (como a de Robert Nozick), desde que alguém tenha adquirido a propriedade sem o uso de meios injustos, como a força ou a fraude, tem direito a uma riqueza enorme, enquanto outros morrem à mingua. Esta concepção individualista de direitos é contrariada por outras perspectivas, como as primeiras

doutrinas cristãs, que se podem encontrar nas obras de Tomás de Aquino, defendendo que, como a propriedade existe para a satisfação de necessidades humanas, "tudo o que o homem possa ter em superabundância é devido, por direito natural, ao pobre para seu sustento". Um socialista também achará por certo que a riqueza pertence à comunidade, e não ao indivíduo, enquanto os utilitaristas, quer sejam socialistas, quer não, estariam dispostos a suprimir os direitos de propriedade para evitar maiores males.

Será que o argumento em favor da obrigação de ajudar os outros pressupõe então uma destas teorias dos direitos de :, propriedade, e não uma teoria individualista como a de Nozick? Não necessariamente. Uma teoria dos direitos de propriedade pode insistir no nosso *direito* de conservar riqueza sem se pronunciar sobre se os ricos *devem* dar aos pobres. Nozick, por exemplo, rejeita o uso de meios coercivos, como os impostos, para redistribuir o rendimento, mas sugere que podemos atingir os fins que julgamos moralmente desejáveis por meios voluntários. Logo, Nozick rejeitaria a afirmação de que os ricos têm a "obrigação" de dar aos pobres, na medida em que isso implicasse que os pobres têm o direito à ajuda dos ricos; mas poderia aceitar que dar é algo que se deve fazer e que não dar, embora seja um direito, é um mal -- porque uma vida ética vai para além do respeito pelos direitos dos outros.

O argumento em favor da obrigação de ajudar pode subsistir, com pequenas modificações, mesmo que aceitemos uma teoria individualista dos direitos de propriedade. Em todo o caso, porém, penso que não devemos aceitar uma tal teoria. Deixa demasiado ao acaso para poder ser uma perspectiva ética aceitável. Por exemplo, aqueles cujos antepassados por acaso habitavam alguns ermos arenosos em volta do golfo Pérsico são hoje fabulosamente ricos, porque há petróleo no subsolo dessas areias, enquanto aqueles cujos avós se estabeleceram em terras melhores a sul do Sara vivem na pobreza absoluta, devido à seca e a más colheitas. Pode esta distribuição ser aceitável de um ponto de vista imparcial? Se nos imaginarmos em vias de iniciar a vida como cidadãos do Bahrein ou do Chade, sem sabermos qual, aceitaríamos o princípio segundo o qual os cidadãos do Bahrein não têm qualquer obrigação de ajudar quem vive no Chade?

_População e ética da triagem. Talvez a objecção mais séria ao argumento de que temos a obrigação de ajudar seja a de que, como a causa principal da pobreza absoluta é o excesso de população, ajudar aqueles que vivem hoje na pobreza apenas consegue que ainda mais pessoas nasçam para viver na pobreza no futuro.

Na sua forma mais extrema, esta objecção é usada para mostrar que devemos adoptar uma política de "triagem". O termo provém das políticas médicas adoptadas em tempo de guerra. Com poucos médicos para fazer face a todos os feridos, estes eram divididos em três categorias: os que tinham probabilidades de sobreviver sem assistência médica, os que poderiam sobreviver se recebessem assistência, mas que, sem ela, poucas possibilidades tinham, e aqueles que, mesmo com assistência, não sobreviveriam. Só recebiam assistência médica os que se consideravam na categoria intermédia. A ideia é claro, era empregar recursos médicos limitados com a maior eficácia possível. No caso dos que

ficavam na primeira categoria, o tratamento médico não era estritamente necessário; nos da terceira categoria era provavelmente inútil. Propôs-se que se aplicasse a mesma política a países, de acordo com as suas perspectivas de se tornarem auto-sustentáveis. Não ajudaríamos os países que, mesmo sem a nossa ajuda, estivessem em breve em condições de alimentar a sua população, como também não ajudaríamos os países que, mesmo com a nossa ajuda, não serão capazes de limitar a sua população a um nível que possam alimentar. Prestaríamos auxílio àqueles países em que a nossa ajuda poderia fazer a diferença entre o êxito e o malogro na tarefa de fazer chegar a um equilíbrio a população e os alimentos disponíveis.

Os defensores desta teoria têm uma relutância compreensível em fornecer uma lista completa dos países que colocariam no rol dos "inviáveis"; o Bangladesh tem sido citado como exemplo, tal como alguns países da região africana do Sael. A adopção da política da triagem implicaria, pois, suspender a ajuda a esses países e permitir que a fome, as doenças e os desastres naturais reduzissem a sua população ao nível que pudessem adequadamente sustentar.

Em defesa deste ponto de vista, Garrett Hardin recorreu a uma metáfora: os habitantes das nações ricas são como os ocupantes de um bote salva-vidas apinhado que vagueia num mar cheio de gente a afogar-se. Se tentarmos salvá-los a todos, trazendo-os para bordo, o bote fica superlotado e afogam-se todos. Como é melhor que se salvem alguns do que não se salve ninguém, devemos deixar que os outros se afoguem. No mundo de hoje, de acordo com Hardin, aplica-se a "ética do bote salva-vidas". Os ricos devem deixar os pobres morrer de fome porque, de outro modo, os pobres arrastarão os ricos com eles para a miséria.

Contra esta perspectiva, alguns autores argumentaram que o excesso de população é um mito. O mundo produz alimentos mais do que suficientes para toda a sua população e podia, de acordo com algumas estimativas, sustentar uma população dez vezes maior. Muita gente passa fome não porque sejamos de mais, mas porque há uma distribuição desigual de terras, manipulação das economias dos países do Terceiro Mundo por parte dos países desenvolvidos, desperdício de alimentos no Ocidente, etc.

Pondo de lado a questão controversa do aumento possível no futuro da produção alimentar, é verdade, como já vimos, que o mundo produz hoje alimentos suficientes para os seus habitantes -- a quantidade perdida a criar animais bastava por si só para resolver as carências de cereais. Apesar de tudo, o crescimento da população não pode ser ignorado. O Bangladesh podia, com uma reforma agrária e a utilização de melhores técnicas, sustentar a sua população actual de 115 milhões de habitantes; contudo, por volta do ano 2000, de acordo com estimativas da divisão de população das Nações Unidas, a sua população será de 150 milhões. O esforço enorme que terá de se dedicar à alimentação de mais 35 milhões de pessoas que crescerão à população no período de uma década significa que o Bangladesh tem de se desenvolver a um ritmo acelerado para manter a mesma situação. Calcula-se que, no final do século, a população da Etiópia tenha crescido de 49 para 66 milhões, a da Somália de 7 para 9 milhões, a da Índia de 853 para 1041 milhões, a do Zaire de 35 para 49 milhões (4).

(4) É triste assinalar que, nos doze anos que decorreram entre as edições deste livro, os sinais apontam para uma situação bastante pior do que a que foi prevista. Em 1979, o Bangladesh tinha uma população de 80 milhões de habitantes e previa-se que no ano 2000 atingisse os 146 milhões; a Etiópia tinha 29 milhões e previa-se que chegasse aos 54 e a Índia tinha 620 e a sua população prevista para o ano 2000 era de 958 milhões.

Que acontecerá se a população do mundo continuar a crescer? Trata-se de algo que não pode prosseguir indefinidamente. Será controlada por um declínio nas taxas de natalidade ou por um aumento das taxas de mortalidade. Aqueles que defendem a triagem propõem que deixemos que o crescimento da população de alguns países seja compensado com um aumento da taxa de mortalidade -- isto é, pela crescente subnutrição e doenças que lhe estão associadas, pela fome generalizada, pelo aumento da mortalidade infantil e pela epidemia de doenças infecciosas.

As consequências da triagem a esta escala são tão horríveis que nos inclinamos a rejeitá-la sem mais argumentos. Como poderíamos ficar sentados à frente da televisão a ver milhões de pessoas a morrer de fome sem fazermos nada? Não seria isso o fim de todas as noções de igualdade humana e de respeito pela vida humana? (Aqueles que atacam as propostas para a legalização da eutanásia analisadas no capítulo 7, dizendo que essas propostas enfraqueceriam o respeito pela vida humana, fariam certamente melhor em combater a ideia de que devemos reduzir ou suspender os nossos programas de ajuda internacional; pois essa proposta, se fosse levada à prática, seria responsável por uma perda de vidas humanas de longe muito maior.) As pessoas não terão o direito à nossa ajuda, independentemente das consequências?

Qualquer pessoa cuja reacção inicial à triagem não seja de repugnância será um tipo desagradável de pessoa. Contudo, as reacções iniciais baseadas em sentimentos fortes nem sempre constituem guias fiáveis. Os defensores da triagem têm razão em preocupar-se com as consequências em longo prazo dos nossos actos. Dizem que ajudar agora os pobres e famintos não faz senão garantir um maior número de pobres e famintos no futuro. Quando a nossa capacidade de prestar auxílio for por fim insuficiente -- como um dia acontecerá --, o sofrimento será maior do que seria se deixássemos de ajudar agora. Se isto for verdade, nada há que possamos fazer para evitar a pobreza e a fome absolutas a longo prazo e, por isso, não temos qualquer obrigação de prestar auxílio. Nem parece razoável defender que, nestas circunstâncias, as pessoas tenham direito à nossa ajuda. Se aceitarmos a existência de tal direito, independentemente das consequências, estamos a dizer que, na metáfora de Hardin, devíamos continuar a içar os náufragos para o nosso bote salva-vidas até este se afundar, afogando toda a gente.

Para rejeitar a triagem temos de a enfrentar no seu próprio terreno, no quadro da ética consequencialista. Neste ponto é vulnerável. Qualquer ética consequencialista tem de ter em consideração a probabilidade do resultado. O curso de uma acção que irá produzir de certeza algum benefício é preferível a um curso alternativo que pode conduzir a um benefício ligeiramente maior, mas que tem a mesma probabilidade de não resultar em benefício algum. Só devemos

escolher um benefício incerto se a sua magnitude mais elevada ultrapassar a sua incerteza. É melhor uma unidade certa de benefício do que 10 % de probabilidades de cinco unidades; mas é melhor 50 % de hipóteses de três unidades que uma única unidade certa. Aplica-se o mesmo princípio quando estamos a tentar evitar males.

A política de triagem implica um mal certo muito grande: o controlo da população por meio de fome e doenças. Dezenas de milhões de pessoas morreriam lentamente. Centenas de milhões continuariam a viver em pobreza absoluta, no próprio limite da existência. Contra esta perspectiva, os defensores da política contrapõem um mal ainda maior: o mesmo processo de fome e doença, que terá lugar, digamos, daqui a 50 anos, quando a população mundial talvez seja três vezes maior do que a actual e o número daqueles que morrem de fome ou que se debatem na pobreza absoluta será outras tantas vezes maior. A questão é a seguinte: qual é a probabilidade de ocorrer este cenário em que a ajuda contínua conduz a desastres ainda maiores no futuro?

As previsões quanto ao crescimento populacional são notoriamente falíveis e as teorias que abordam os factores que o afectam continuam a ser especulativas. Uma teoria, pelo menos tão plausível como as outras, defende que os países passam por uma "transição demográfica" à medida que o seu padrão de vida aumenta. Quando as pessoas são muito pobres e não têm acesso à medicina moderna, a sua fertilidade é elevada, mas a população é controlada por elevadas taxas de mortalidade. A introdução de medidas de saneamento básico, de técnicas médicas modernas e de outras melhorias reduz a taxa de mortalidade, mas, no início, pouco efeito tem na taxa de natalidade. A população cresce então rapidamente. Alguns países pobres, em especial os da África subsariana, encontram-se actualmente nessa fase. Contudo, se os padrões de vida continuarem a aumentar, os casais começam a compreender que, para terem o mesmo número de filhos que sobrevivam até à maturidade que no passado, não necessitam de dar à luz tantos filhos como os seus pais. A necessidade de os filhos proporcionarem apoio económico na velhice diminui. Um ensino melhor e a emancipação e emprego das mulheres também reduz a taxa de natalidade e, assim, o crescimento da população começa a estabilizar. A maioria dos países ricos atingiu este estágio e a sua população, quando cresce, cresce muito lentamente.

Se esta teoria for verdadeira, há uma alternativa aos desastres tidos por inevitáveis pelos defensores da triagem. Podemos auxiliar os países pobres a aumentar os padrões de vida dos membros mais pobres da sua população. Podemos estimular os governos desses países a efectuar uma reforma agrária, a melhorar o ensino e a libertar as mulheres de um papel puramente procriativo. Podemos também ajudar os outros países a tomar a contracepção e a esterilização amplamente disponível. Há uma probabilidade razoável de estas medidas acelerarem o limiar da transição demográfica e trazerem o crescimento populacional para um nível controlável. De acordo com as estimativas das Nações Unidas, em 1965 as mulheres do Terceiro Mundo tinham em média 6 filhos e apenas 8 % usavam um tipo qualquer de contracepção; em 1991, o número médio de filhos caíra para ligeiramente menos de 4 e mais de metade das mulheres do Terceiro Mundo usava métodos de contracepção. Êxitos notáveis no uso de

contracepção registaram-se em países como a Tailândia, a Indonésia, o México, a Colômbia, o Brasil ou o Bangladesh. Atendendo à dimensão e à importância do problema, essa conquista foi obtida com um investimento relativamente pequeno nos países em vias de desenvolvimento -- 3000 milhões de dólares por ano (540 milhões de contos), dos quais apenas 20 % provieram dos países desenvolvidos. De modo que o investimento nesta área se mostra altamente eficaz. Não se pode garantir o êxito; mas os dados sugerem que se pode reduzir o crescimento da população melhorando a segurança económica e o ensino e tomando os contraceptivos acessíveis. Esta perspectiva torna a triagem eticamente inaceitável. Não ;, podemos permitir que morram milhões de pessoas de fome e doença quando existe uma probabilidade razoável de a população poder ser controlada sem semelhantes horrores.

O crescimento populacional não constitui, portanto, uma razão contra a ajuda internacional, embora nos deva fazer pensar no tipo de auxílio a prestar. Em vez de ajuda alimentar, talvez seja melhor fornecer assistência que conduza à diminuição do crescimento populacional. Isto pode implicar ajuda agrícola para a população rural pobre, no ensino ou no estabelecimento de serviços de contracepção. Qualquer que seja o tipo de auxílio que se mostre mais eficaz em circunstâncias específicas, a obrigação de ajudar não se atenua.

Subsiste uma questão incômoda. Que devemos fazer a respeito de um país pobre e já com excesso de população que, por motivos religiosos ou nacionalistas, limita o uso de contraceptivos e se recusa a tomar medidas para diminuir o seu crescimento populacional? Devemos, apesar de tudo, oferecer ajuda ao desenvolvimento? Ou devemos condicionar a oferta de ajuda à adopção de medidas efectivas para reduzir a taxa de crescimento populacional? Nesta última hipótese há quem possa objectar dizendo que as condições postas à ajuda constituem uma tentativa de impor as nossas ideias a nações soberanas e independentes. Assim é de facto -- mas será esta imposição injustificável? Se o argumento a favor da obrigação de auxílio for sólido, temos a obrigação de reduzir a pobreza absoluta; mas não temos qualquer obrigação de fazer sacrifícios que, tanto quanto sabemos, não têm qualquer perspectiva de reduzir a pobreza a longo prazo. Daí que não tenhamos obrigação de ajudar países cujos governos têm políticas que tornam a nossa ajuda ineficaz. Isto poderia ser muito duro para os cidadãos pobres desses países -- porque podem não ter influência na política dos seus governos --, mas ajudaremos mais pessoas a longo prazo usando os nossos recursos onde eles são mais eficazes. (O mesmo princípio pode aplicar-se, diga-se de passagem, aos países que se recusam a adoptar outras medidas que poderiam tornar a assistência eficaz -- como recusar reformar os sistemas de propriedade da terra, que impõem um fardo intolerável aos lavradores pobres.)

_Deixar a cargo do governo. Ouvimos muitas vezes dizer que a ajuda internacional devia ser da responsabilidade dos governos, e não da caridade privada. A ajuda privada, diz-se, permite que o governo se furte às suas responsabilidades.

Atendendo a que o aumento da ajuda governamental constitui o meio mais seguro de ampliar a soma total de auxílio concedido, concordo que os governos das nações ricas devam conceder muito mais ajuda concreta, sem reservas, do que a

que concedem actualmente. Menos de #,f de 1% do _P_N_B é uma ajuda escandalosamente pequena prestada por um país tão rico como os Estados Unidos. Mesmo o objectivo oficial de 0,7 % fixado pelas Nações Unidas é muito menos do que os países ricos podiam e deviam dar --apesar de poucos terem cumprido esse objectivo. Mas será esta uma razão para cada um de nós não dar o que pode a título pessoal, por intermédio de organizações de solidariedade? Pensar que sim pressupõe que quanto mais pessoas houver a contribuir por intermédio de organizações de solidariedade, tanto menos provável é que o governo cumpra a sua parte. Será isto plausível? A perspectiva oposta -- a de que, se ninguém contribuir voluntariamente, o governo partirá do princípio de que os seus cidadãos não aprovam a ajuda internacional e reduzirá, em consequência, o seu programa -- é mais razoável. Em todo o caso, a não ser que haja uma probabilidade concreta de que, pela recusa de dar, estaremos a contribuir para um aumento da ajuda governamental, recusar dar a título pessoal é um mal pela mesma razão por que a triagem é um mal. Trata-se de recusar impedir um mal concreto em nome de um ganho muito incerto. Recai naqueles que se recusam a dar a título pessoal o ónus de provar que isso fará o governo contribuir mais. Isto não significa que a contribuição individual seja suficiente. Não tenho dúvidas de que devíamos fazer uma campanha em favor de padrões inteiramente novos tanto para a ajuda internacional pública como para a privada. Devíamos também fazer pressão no sentido de acordos comerciais mais justos entre países ricos e pobres e de um menor domínio das economias dos países pobres por parte das empresas multinacionais mais interessadas em obter lucros para os seus accionistas nos países de :, origem do que em proporcionar alimentos aos pobres locais. Talvez seja mais importante ser politicamente activo no interesse dos pobres que em contribuir para eles directamente -- mas por que razão não fazer as duas coisas? Infelizmente, muita gente recorre à perspectiva de que o auxílio internacional é da responsabilidade do governo como pretexto para não contribuir, e não como um motivo para ser politicamente mais activa.

_Um padrão demasiado elevado? A objecção final ao argumento a favor da obrigação de auxílio é a de que estabelece um padrão tão elevado que só um santo o pode alcançar. Esta objecção manifesta-se pelo menos em três versões. A primeira mantém que, sendo a natureza humana aquilo que é, não podemos alcançar um padrão assim tão elevado e, como é absurdo defender que devíamos fazer aquilo de que não somos capazes, temos de rejeitar a tese de que devíamos dar tanto. A segunda versão afirma que, mesmo que pudéssemos dar tanto, seria indesejável fazê-lo. A terceira versão da objecção é a de que estabelecer um padrão tão elevado não é desejável porque se terá a percepção de que é demasiado difícil de atingir, o que levará muita gente a nem sequer tentar. Quem defende a primeira versão da objecção é muitas vezes influenciado pelo facto de sermos o resultado evolutivo de um processo natural no qual quem tem um elevado nível de preocupação pelos seus interesses ou pelos interesses dos seus descendentes e familiares tem maior probabilidade de deixar mais descendentes nas gerações vindouras e acabar por substituir completamente os que são totalmente altruístas. Assim, o biólogo Garrett Hardin afirmou, em defesa da sua teoria do "bote salva-vidas", que o altruísmo só pode existir em "pequena

escala, a curto prazo e no seio de grupos pequenos e íntimos"; enquanto Richard Dawkins escreveu, no seu provocador livro *_O Gene Egoísta*: "Por muito que desejássemos pensar de outro modo, o amor universal e o bem-estar da espécie no seu todo são conceitos simplesmente absurdos em evolução." Já assinalei, ao abordar a objecção de que devíamos primeiro tomar conta dos nossos, a tendência muito forte para a parcialidade nos seres humanos. Temos naturalmente um desejo mais intenso de :, promover os nossos próprios interesses e os dos nossos familiares mais próximos do que os interesses de estranhos. Isto significa que seria estultícia esperar uma conformidade generalizada com um padrão que exige uma preocupação imparcial e que, por essa razão, não seria adequado nem prático condenar todos aqueles que não conseguem atingir um tal padrão. Contudo, agir imparcialmente, por muito difícil que seja, não é impossível. A asserção frequentemente citada que diz que "dever" implica "poder" constitui uma razão para se rejeitarem juízos morais como "Deviás ter salvo toda a gente do navio naufragado", quando, de facto, se tivéssemos levado uma só pessoa a mais no salva-vidas, este se teria afundado e ninguém se teria salvo. Nessa situação é absurdo dizer que se devia ter feito aquilo que não era possível fazer. Contudo, quando temos dinheiro para gastar em luxos e há pessoas a morrer de fome, é claro que todos podemos dar muito mais do que aquilo que damos e podemos, portanto, aproximar-nos mais do padrão de imparcialidade proposto neste capítulo. Tão-pouco existe, à medida que nos aproximamos mais deste padrão, qualquer barreira além da qual não possamos ir. Por essa razão, não há

fundamento para se dizer que o padrão imparcial está errado porque "dever" implica "poder" e não podemos ser imparciais.

A segunda versão da objecção foi avançada por vários filósofos na década passada, entre os quais Susan Wolf, num artigo contundente intitulado "Moral Saints". Wolf argumenta que, se todos adoptássemos a postura moral defendida neste capítulo, teríamos de desistir de muita coisa que torna a vida interessante: ópera, gastronomia, roupas elegantes e desporto profissional, por exemplo. O tipo de vida que acabamos por encarar como eticamente necessário para nós seria uma busca exclusiva do bem geral, desprovida daquela grande diversidade de interesses e de actividades que, numa perspectiva menos exigente, pode fazer parte do nosso ideal de uma vida boa para um ser humano. Contudo, a isto podemos responder que, embora a vida rica e variada que Wolf defende como ideal possa ser a forma mais desejável de vida para um ser humano num mundo de plenitude, é um erro presumir que há uma vida boa num mundo no qual comprar artigos de luxo para si próprio significa aceitar o :, sofrimento contínuo e evitável de outros. Um médico confrontado com centenas de feridos, vítimas de uma colisão de comboios, não pode pensar que é defensável tratar cinquenta e depois partir para assistir a um concerto de ópera, a pretexto de que ir à ópera faz parte de uma vida humana bem vivida. As necessidades alheias de vida ou de morte têm de ter prioridade. Talvez sejamos como o médico pelo facto de vivermos numa época em que todos temos a oportunidade de ajudar a mitigar as consequências de um desastre.

Associada a esta segunda versão da objecção há a tese de uma ética imparcial do tipo aqui defendido tornar impossível manter relações pessoais sérias baseadas

no amor e na amizade; essas relações são, pela sua natureza, parciais. Podemos os interesses daqueles que amamos, da nossa família e dos nossos amigos, à frente dos interesses dos estranhos; se assim não fizéssemos, será que essas relações resistiriam? Já indiquei, na resposta que dei quando considerava a objecção de devermos primeiro tomar conta dos nossos, que há um lugar, no seio de um quadro moral fundado na imparcialidade, para reconhecer alguns graus de parcialidade para com a família, o mesmo se podendo dizer de outras relações pessoais próximas. É claro que, para a maioria das pessoas, as relações pessoais contam-se entre as necessidades de uma vida frutuosa e desistir delas seria sacrificar algo de grande significado moral. Logo, o princípio em favor do qual estou aqui a argumentar não exige um tal sacrifício.

A terceira versão da objecção faz a seguinte pergunta: não será contraproducente pedir que as pessoas dêem tanto? Não poderão elas dizer "Como de qualquer modo não posso fazer o que é moralmente exigido, não dou nada"? Contudo, se estabelecêssemos um padrão mais realista, as pessoas poderiam fazer um esforço genuíno para o atingir. Esta marcação de uma fasquia menos ambiciosa podia de facto resultar na concessão de maior auxílio.

É importante esclarecer bem o estatuto desta terceira versão da objecção. A sua precisão na previsão do comportamento humano é perfeitamente compatível com o argumento de sermos obrigados a dar até ao ponto em que, se déssemos mais, ;, sacrificaríamos algo de significado moral comparável. O que se seguiria da objecção é que a defesa pública deste padrão de dar é inconveniente. Significaria que, para fazer o máximo para reduzir a pobreza absoluta, devíamos advogar um padrão mais baixo do que aquele que pensamos as pessoas deviam seguir. É claro que nós mesmos -- aqueles de nós que aceitam o argumento original, com o seu padrão mais elevado -- saberíamos que devíamos dar mais do que aquilo que publicamente propomos as pessoas deviam fazer e podíamos na realidade dar mais do que instamos os outros a dar. Não há nenhuma inconsistência nisto, visto que no nosso comportamento, tanto público como privado, estamos a tentar fazer aquilo que reduzirá ao máximo a pobreza absoluta.

Para um consequencialista, este conflito aparente entre moral pública e privada é sempre uma possibilidade e não representa em si uma indicação de o princípio subjacente estar errado. As consequências de um princípio são uma coisa, as consequências da sua defesa pública são outra. Uma variante desta ideia já foi reconhecida na distinção entre os níveis intuitivo e prático da moral, a que recorri em capítulos anteriores. Se pensarmos que os princípios adequados ao nível intuitivo da moral são aqueles que deviam ser geralmente defendidos, esses são os princípios que, quando defendidos, darão lugar às melhores consequências. No que diz respeito à ajuda internacional serão os princípios que fizerem conceder a maior soma aos pobres pelos países ricos.

Será verdade ser o padrão estabelecido pelo nosso argumento tão elevado que se torna contraproducente? Não existem muitas pistas para nos guiar, mas as discussões do argumento com os meus alunos e outras pessoas levaram-me a pensar que sim. No entanto, o padrão convencionalmente aceite -- algumas moedas numa lata quando esta é agitada debaixo do nosso nariz -- é obviamente demasiado baixo. Que nível deveríamos defender? Qualquer número seria arbitrário, mas poderíamos propor uma percentagem redonda do rendimento de

cada um, como, digamos, 10 % -- mais do que um donativo simbólico, mas não tão elevado que só esteja ao alcance dos santos. (Este número tem a vantagem adicional de ser remanescente da antiga dízima :, tradicionalmente dada à igreja e cujas responsabilidades incluíam a ajuda aos pobres na comunidade local. Talvez a ideia possa ser recuperada e aplicada à comunidade global.) Algumas famílias, é claro, acharão que 10 % constitui um peso considerável nas suas finanças. Não se deve pugnar por um número rígido como mínimo ou máximo, mas parece seguro defender que aqueles cujo rendimento é igual ou superior à média nas sociedades da abundância, a não ser que tenham um número de dependentes invulgarmente grande ou outras necessidades especiais, devem contribuir com um décimo do seu rendimento para reduzir a pobreza absoluta. Por qualquer padrão ético razoável, este é o mínimo que devíamos dar; e procederemos mal se dermos menos.

9

Os refugiados

O abrigo

Estamos no mês de Fevereiro de 2022 e o mundo faz o balanço dos prejuízos causados pela guerra nuclear que rebentou no Médio Oriente em finais do ano passado. O nível global de radioactividade neste momento e nos próximos oito meses é tão elevado que só quem vive em abrigos atómicos pode ter esperança de sobreviver num estado de saúde razoável. Para os restantes, que têm de respirar ar não filtrado e consumir alimentos e água com elevados níveis de radiação, as perspectivas são terríveis. É provável que 10 % morra nos próximos dois meses de doenças provocadas pela radiação; pensa-se que mais 30 % irá desenvolver formas fatais de cancro nos cinco anos que se avizinham e mesmo os restantes terão taxas de cancro 10 vezes superiores ao normal, enquanto o risco de os seus filhos nascerem com malformações é 50 vezes maior do que antes da guerra.

Os afortunados, é claro, são aqueles que tiveram a precaução e a possibilidade de comprar um lote nos abrigos construídos pelos especuladores imobiliários quando as tensões internacionais começaram a crescer em finais de 2010. A maioria destes :, abrigos foi concebida como aldeias subterrâneas, cada uma com acomodação e mantimentos suficientes para as necessidades de 10000 pessoas durante 20 anos. As aldeias são autónomas, com constituições democráticas que foram previamente acordadas. Possuem também sistemas de segurança sofisticados que permitem admitir no abrigo quem muito bem entenderem e manter de fora todos os restantes.

A notícia de que não será necessário ficar nos abrigos durante muito mais de 8 anos foi naturalmente saudada com alegria pelos membros de uma comunidade subterrânea chamada Porto Seguro. Mas também levou aos primeiros desacordos sérios entre eles. Por cima da galeria que conduz a Porto Seguro há milhares de

pessoas que não investiram num abrigo. Essas pessoas são vistas e ouvidas por meio de câmaras de televisão instaladas à entrada. Imploram que os deixem entrar. Sabem que, se forem rapidamente acolhidos num abrigo, podem escapar à maioria das consequências da sua exposição prolongada à radiação. Ao princípio, antes de se saber quanto tempo passaria até ser seguro regressar ao exterior, estes pedidos não tinham qualquer eco no interior do abrigo. Agora, porém, cresceu o apoio à admissão de, pelo menos, uma parte deles. Como os mantimentos só precisam de durar 8 anos, chegarão para mais do dobro das pessoas presentes nos abrigos. A acomodação apresenta problemas ligeiramente maiores. Porto Seguro foi concebido para funcionar como estância de luxo enquanto não fosse necessária para uma emergência real e foi equipada com *courts* de ténis, piscinas e um grande ginásio. Se todos concordassem em manter a forma fazendo aeróbica na sala de estar da sua casa, seria possível obter espaço precário, mas adequado, para alojar todos aqueles que os mantimentos podem sustentar.

De modo que há agora no interior muitos apoiantes daqueles que ficaram de fora. Os extremistas, a que os seus opositores chamam "lamechas", propõem que o abrigo admita mais 10.000 pessoas -- todas as que se pode esperar razoavelmente alimentar e alojar até se poder regressar em segurança ao exterior. Isso implica desistir de todo o luxo na alimentação e nas instalações; mas os "lamechas" assinalam que o destino daqueles que permanecerem no exterior será muito pior.

Aos "lamechas" opõem-se algumas pessoas que defendem

que quem está no exterior são geralmente pessoas de baixa categoria, pois não tiveram suficiente capacidade de previsão ou riqueza para investir num abrigo; daí que, segundo afirmam, causarão problemas sociais no abrigo, provocando uma maior tensão na saúde, bem-estar e serviços de ensino e contribuindo para o aumento da criminalidade e da delinquência juvenil. A oposição à admissão de pessoas do exterior também é apoiada por um pequeno grupo que diz que seria uma injustiça para com aqueles que pagaram pelo seu lote no abrigo se outros que nada pagaram também beneficiassem. Estes adversários da admissão de pessoas do exterior estão bem organizados, mas são pouco numerosos; contam, porém, com um apoio considerável por parte de muitos que dizem apenas que adoram jogar ténis e nadar e que não estão dispostos a prescindir disso.

Entre os "lamechas" e aqueles que se opõem à admissão de pessoas do exterior situa-se um grupo intermédio: aqueles que pensam que, como acto excepcional de benevolência e de caridade, se devem admitir alguns, mas não tantos que degradem significativamente a qualidade de vida no abrigo. Propõem que se transforme um quarto dos campos de ténis em dormitórios e se disponibilize um pequeno espaço público que, seja como for, tem tido pouco uso. Deste modo, podem alojar-se mais 500 excluídos, que os ditos "moderados" pensam ser um número considerável, suficiente para provar que Porto Seguro não é insensível à situação dramática daqueles que tiveram menos sorte que os seus membros.

Realiza-se um referendo. Há três propostas: admitir 10.000 do exterior; admitir 500; não admitir nenhum. Em qual das propostas votaria o leitor?

O mundo real

Tal como a questão da ajuda internacional aos pobres, a situação actual dos refugiados levanta uma questão ética sobre as fronteiras da nossa comunidade moral -- não, como nos capítulos anteriores, com base em espécies, graus de desenvolvimento ;, ou capacidades intelectuais, mas na nacionalidade. A grande maioria dos cerca de 15 milhões de refugiados mundiais actuais recebem refúgio, pelo menos temporariamente, nos países mais pobres e menos desenvolvidos do mundo. Mais de 12 milhões de refugiados estão nos países menos desenvolvidos de _áfrica, _ásia e da América Latina. O efeito num país pobre de receber um fluxo súbito de milhões de refugiados pode ser avaliado pela experiência do Paquistão nos anos 80, quando acolheu mais de 2,8 milhões de refugiados afegãos, que viviam sobretudo na província da fronteira noroeste. Embora o Paquistão tenha recebido alguma ajuda exterior para alimentar os refugiados, os efeitos de suportar o fardo desta população de refugiados durante sete anos era facilmente visível nas aldeias de refugiados. Colinas inteiras ficaram sem uma única árvore em resultado da recolha de lenha para combustível destinado aos refugiados.

De acordo com o artigo 14.o da Declaração Universal dos Direitos Humanos das Nações Unidas, de 1948, "todos os que sofrem perseguição têm o direito de procurar e de encontrar asilo noutros países". O Alto-Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados foi criado em 1950 e o alto-comissário foi incumbido da protecção de "qualquer pessoa que se encontre fora do país da sua nacionalidade devido a medo fundado de perseguição em virtude da sua raça, religião, nacionalidade ou opinião política e que não deseje ou não possa dispor da protecção do seu próprio governo". Esta definição foi originalmente concebida para responder às deslocações causadas pela segunda guerra mundial na Europa. É restrita, exigindo que os pedidos de concessão do estatuto de refugiado sejam estudados caso a caso. Não conseguiu abarcar os movimentos em larga escala de populações em tempos de guerra, fome ou distúrbios civis que ocorreram desde então.

Respostas nada generosas aos refugiados são normalmente justificadas culpando a vítima. Tornou-se comum distinguir entre "refugiados genuínos" e "refugiados económicos" e afirmar que os últimos não devem receber qualquer ajuda. A distinção é duvidosa, pois a maioria dos refugiados deixa o seu país correndo grandes riscos e com perigo da própria vida -- atravessando mares em barcos sem condições sob o ataque de ;, piratas ou efectuando longas viagens que cruzam fronteiras armadas para chegarem sem um tostão aos campos de refugiados. Distinguir entre alguém que foge da perseguição política e alguém que foge de uma terra que se tornou inabitável devido à seca é difícil de justificar quando estão ambos com a mesma necessidade de refúgio. A definição da _O_N_U, que não classifica os últimos como refugiados, contribui para confundir o problema.

Quais são as soluções possíveis de longo prazo para os refugiados no mundo de hoje? As opções principais são: repatriação voluntária, integração local no primeiro país de acolhimento e transferência para outro país.

Provavelmente, a solução melhor e mais humanitária para os refugiados era

regressarem a casa. Infelizmente para a maioria, a repatriação voluntária não é possível porque as condições que os levaram a fugir não mudaram significativamente. A instalação local, onde os refugiados possam permanecer e reconstruir a sua vida nos países vizinhos, é muitas vezes impossível devido à incapacidade dos países pobres, economicamente débeis e politicamente instáveis, para absorver uma nova população quando o seu povo indígena luta quotidianamente pela sobrevivência. Esta opção funciona melhor quando parentescos étnicos e tribais atravessam as fronteiras nacionais.

A dificuldade de alcançar quer a repatriação voluntária quer a instalação local deixa o acolhimento num país mais distante como a única opção. Com o número de refugiados que necessitam de um novo país de acolhimento a atingir dimensões nunca antes verificadas, a resposta principal dos países industrializados tem sido a de instituir políticas restritivas e de fechar as suas portas o mais hermeticamente possível. Admite-se que a recolocação noutra país nunca pode resolver o problema que levou os refugiados a abandonar o seu lar. Nem constitui, em si mesma, uma solução para o problema mundial dos refugiados.

Apenas cerca de 2 % dos refugiados mundiais se instalaram permanentemente. Apesar disso, a recolocação constitui uma opção importante. Proporciona uma vida claramente melhor para um número considerável de indivíduos, mesmo que não represente uma grande proporção do número total de refugiados. ;,

O realojamento também afecta a política dos países para onde os refugiados fogem em primeiro lugar. Se não houver a esperança de os refugiados encontrarem um segundo país de asilo, esses países ficarão, a saber, que o seu fardo cresce com cada refugiado que entra. E os países de primeiro refúgio contam-se entre os que têm menos capacidade para suportar mais pessoas. Quando a questão do segundo país de asilo aperta, os países para onde os refugiados se dirigem em primeiro lugar adoptam políticas que tentam desencorajar os potenciais refugiados de deixar o seu país de origem. Esta política inclui colocar as pessoas na fronteira, tornar os campos de refugiados o mais inóspitos possível e submeter os refugiados a triagens à medida que atravessam a fronteira.

O realojamento num segundo país constitui a única solução para aqueles que não podem regressar ao seu país num futuro previsível e que só são temporariamente bem recebidos no país para onde fugiram; por outras palavras, para aqueles que não tem lugar algum para onde ir. Há milhões de pessoas que escolheriam esta opção se houvesse países que os recebessem. Para esses refugiados, ir para um segundo país pode significar a diferença entre a vida e a morte. Constitui, por certo, a sua única esperança de uma vida decente.

A abordagem **ex gratia**

Uma atitude muito difundida é a de que não temos qualquer obrigação moral ou legal de aceitar refugiados; e que, se aceitarmos alguns, se trata de uma indicação do nosso carácter generoso e humanitário. Embora muito difundida, esta perspectiva não tem qualquer fundamento do ponto de vista moral. Na realidade, está em conflito com outras atitudes que são, a julgar pelo que as pessoas dizem,

pelo menos igualmente comuns, incluindo a crença na igualdade de todos os seres humanos e na rejeição dos princípios que defendem a discriminação com base na raça ou na origem nacional.

Todos os países desenvolvidos salvaguardam o bem-estar das suas populações de várias formas -- protegendo os seus direitos ;, legais, formando os seus filhos e proporcionando pagamentos da segurança social e acesso a cuidados médicos, quer para todos, quer para aqueles que estão abaixo de um nível de pobreza predefinido. Os refugiados não recebem esses benefícios a não ser que sejam admitidos nesse país. Como a esmagadora maioria não é aceite, não recebe esses benefícios. Mas será esta distinção na forma como são tratados os residentes e os não residentes eticamente defensável?

Muito poucos filósofos da moral têm prestado atenção à questão dos refugiados, muito embora seja claramente um dos grandes temas morais do nosso tempo e levante problemas morais importantes sobre a questão de saber quem é um membro moral da nossa comunidade. Assim acontece, por exemplo, com John Rawls, o filósofo de Harvard cujo livro *_Uma Teoria da Justiça* tem sido a abordagem mais amplamente discutida da justiça desde a sua publicação, em 1971. Este volume de 500 páginas trata exclusivamente da justiça *no seio* de uma sociedade, ignorando todas as questões sobre os princípios que deviam governar a forma como as sociedades abastadas reagem às pretensões dos países mais pobres ou dos estrangeiros em situação de necessidade.

Um dos filósofos que abordam este tema é outro americano, Michael Walzer. O seu livro *_As Esferas da Justiça* tem um capítulo intitulado "A qualidade de membro", no qual se interroga sobre a forma como constituímos uma comunidade no seio da qual tem lugar a distribuição. Nesse capítulo procura Walzer justificar algo semelhante à situação actual no que respeita à política dos refugiados. A primeira questão que Walzer aborda é a seguinte: será que os países têm o direito de fechar as suas fronteiras aos potenciais imigrantes? A sua resposta é afirmativa, porque, sem esse encerramento ou, pelo menos, sem o poder de fechar as fronteiras se assim desejarem, as comunidades distintas não poderiam existir.

Dado que se pode em justiça tomar a decisão de fechar as fronteiras, Walzer prossegue então atendendo à forma como se deve exercer esse direito. Compara a comunidade política a um clube e a uma família. Os clubes são exemplos da abordagem *ex gratia*: "Os indivíduos podem ser capazes de apresentar boas razões para serem seleccionados, mas ninguém do exterior tem o direito de estar no interior". Mas Walzer considera a analogia imperfeita, porque os estados também são um pouco como as famílias. Estão moralmente obrigados a abrir as portas do seu país -- talvez não a todos os que quiserem entrar, mas a um grupo determinado de pessoas do exterior, reconhecidas como "familiares" nacionais ou étnicos. Desta forma, Walzer usa a analogia da família para justificar o princípio da reunião da família como base para uma política de imigração.

Contudo, no tocante aos refugiados, esta analogia da família de pouco nos serve. Será que uma comunidade política tem o direito de excluir os destituídos, os perseguidos e os apátridas só porque são estrangeiros? Na perspectiva de Walzer, a comunidade encontra-se obrigada por um princípio de ajuda mútua e assinala justamente que este princípio pode ter efeitos mais vastos quando

aplicado a uma comunidade do que quando aplicado a um indivíduo, porque muitos actos benevolentes estão ao alcance de uma comunidade, só afectando marginalmente os seus membros. Aceitar um estranho numa família é algo que podemos considerar que está para além das exigências da ajuda mútua; mas aceitar um estranho ou mesmo muitos numa comunidade é muito menos oneroso. Na perspectiva de Walzer, um país com vastas terras desocupadas -- Walzer toma a Austrália como exemplo, embora o faça como uma suposição, e não com base num estudo dos recursos hídricos e do solo australianos -- pode de facto ter uma obrigação decorrente da ajuda mútua de aceitar pessoas de terras densamente povoadas do Sudeste asiático atingidas pela fome. A escolha da comunidade australiana seria então a de desistir da homogeneidade que a sua sociedade possa ter ou de se retirar para a pequena porção do território que ocupa, cedendo o restante àqueles que dele tivessem necessidade.

Embora não aceite qualquer obrigação geral das nações abastadas de admitir refugiados, Walzer defende o princípio popular do asilo. De acordo com este princípio, qualquer refugiado que consiga chegar às fronteiras de outro país pode reclamar asilo e não pode ser deportado de volta ao país onde é possível que seja perseguido por motivos de raça, religião, nacionalidade ou, opinião política. _é interessante que este princípio seja tão amplamente aceite enquanto a obrigação de aceitar refugiados não o é. A distinção traçada pode reflectir alguns dos princípios analisados nos capítulos anteriores deste livro. O princípio da proximidade desempenha claramente um papel -- a pessoa que procura asilo está apenas fisicamente mais próxima de nós do que de outros países. Talvez o nosso maior apoio ao asilo assente em parte na distinção entre um acto (deportar um refugiado que chegou aqui) e uma omissão (não oferecer um lugar a um refugiado que está num campo distante). Poderia constituir também um exemplo da diferença entre fazer algo a um indivíduo identificável e fazer algo que sabemos terá o mesmo efeito em alguém, nunca chegando a saber realmente em quem teve esse efeito. Um factor adicional é provavelmente o pequeno número de pessoas que são capazes de chegar para pedir asilo, em contraste com o número muito maior de refugiados de cuja existência temos conhecimento, embora estejam distantes de nós. Trata-se do argumento da "gota no oceano", que estudámos em relação à ajuda internacional. Talvez possamos corresponder a todos os pedidos de asilo, mas, por muitos refugiados que possamos admitir, o problema continua a existir. Como no caso do argumento análogo contra a concessão de auxílio internacional, este argumento ignora o facto de, ao admitirmos refugiados, permitir que certos indivíduos vivam uma vida decente -- e portanto estamos a fazer algo que tem valor, por muitos outros refugiados que continuem a existir e que não somos capazes de ajudar.

Os governos moderadamente progressistas, sensíveis pelo menos a alguns sentimentos humanitários, agem mais ou menos da forma preconizada por Walzer. Defendem que as comunidades têm o direito de decidir quem admitem; os pedidos de reunião de famílias vêm em primeiro lugar e, em seguida, as pessoas do exterior que pertencem ao mesmo grupo étnico nacional, quando o estado tem identidade étnica. A admissão daqueles que se encontram em estado de necessidade é um acto **ex gratia**. O direito de asilo é normalmente respeitado, desde que os efectivos sejam relativamente pequenos. Os refugiados, a não ser

que possam apelar para algum sentido de afinidade política ;, não têm qualquer direito de admissão e vêem-se forçados a recorrer à caridade do país de acolhimento. Tudo isto concorda com os termos gerais da política de imigração das democracias ocidentais. No que diz respeito aos refugiados, a abordagem *ex gratia* constitui a ortodoxia actual.

A falácia da abordagem actual

A ortodoxia actual assenta em pressupostos vagos e normalmente não fundamentados sobre o direito de a comunidade determinar quem são os seus membros. Um consequentialista defenderia, em seu lugar, que a política de imigração se deveria basear claramente nos interesses de todos os afectados. Quando os interesses de diferentes partes entram em conflito, devemos aplicar a igualdade na consideração de interesses, o que significa que interesses mais prementes ou mais fundamentais têm precedência sobre interesses menos fundamentais. O primeiro passo para a aplicação do princípio da igualdade na consideração de interesses é identificar todos aqueles cujos interesses são afectados. O primeiro grupo, e obviamente o mais afectado, é o dos refugiados. Os seus interesses mais prementes e fundamentais estão claramente em risco. A vida num campo de refugiados oferece poucas perspectivas de algo mais que a simples subsistência e, por vezes, nem sequer isso. Eis as impressões de um observador de um campo situado na fronteira entre a Tailândia e o Camboja, em 1986. Nessa altura, o campo alojava 144000 pessoas:

A visita de um estrangeiro causa uma onda de excitação. As pessoas juntam-se à sua volta e perguntam sinceramente qual é a situação do seu pedido de asilo noutro país ou dão vazão ao seu grande desespero pela recusa sistemática dos organismos de selecção para os vários países que estão dispostos a aceitar refugiados [...] As pessoas falavam a soluçar, quase todas com um ar de desespero resignado [...] No dia da distribuição de arroz, milhares de raparigas e de mulheres acumulam-se na área de distribuição, recebendo as rações semanais para a sua família. Da torre de observação, feita de bambu, o terreiro surge como um mar ondulante de ;, cabelos negros e sacos de arroz levados à cabeça no regresso a casa. Um povo orgulhoso, que se dedicava sobretudo à agricultura, foi forçado a tornar-se dependente, para sobreviver das rações de água, conservas de peixe e arroz enviadas pelas Nações Unidas.

A maior parte destas pessoas não podia ter esperanças de uma mudança significativa na sua vida senão daí a muitos anos. Contudo, eu, tal como os restantes do exterior, podia entrar no carro e sair do campo, regressar a Taphraya ou Aran, beber água fresca, comer arroz ou massa no restaurante da esquina à beira da estrada e ficar a observar a vida. As coisas mais simples adquiriram para mim uma aura de liberdade a que nunca pensei que algum dia viesse a dar tanto valor.

Ao mesmo tempo, os refugiados aceites num outro país têm boas possibilidades de se estabelecer e levar uma vida tão satisfatória e realizada como a maior parte de nós. Por vezes, os interesses dos refugiados em serem aceites são tão básicos

como o interesse pela vida em si. Noutros casos, a situação pode não ser de vida ou de morte, mas não deixará de afectar profundamente o curso de toda a vida de uma pessoa.

O segundo grupo mais afectado é o dos residentes do país de acolhimento. Até que ponto serão afectados pode depender do número de refugiados aceites, da melhor ou pior forma como se integrem na comunidade, da situação do momento na economia nacional, etc. Alguns residentes serão mais afectados que outros: alguns ver-se-ão em concorrência com os refugiados pela obtenção de emprego e outros não; alguns ver-se-ão numa vizinhança com uma elevada população de refugiados e outros não; e esta lista também poderia continuar indefinidamente. Não devemos partir do princípio de que os residentes do país de acolhimento irão ser afectados negativamente: a economia pode receber um impulso com a chegada de um número substancial de refugiados e muitos residentes podem encontrar novas oportunidades de negócios para prover às suas necessidades. Outras pessoas podem desfrutar da atmosfera mais cosmopolita criada pela vinda de pessoas oriundas de outros países: as lojas de comida e os restaurantes exóticos que florescem e, a longo prazo, os benefícios de diferentes ideias e formas de viver. ; Poder-se-ia argumentar que, em muitos aspectos, os refugiados são os melhores imigrantes. Não têm mais lado nenhum para onde ir e precisam de se dedicar totalmente ao seu novo país, ao contrário dos imigrantes, que podem regressar ao seu país de origem quando quiserem. O facto de terem sobrevivido e escapado a grandes dificuldades sugere força de vontade, iniciativa e recursos que beneficiarão em muito o país de acolhimento. Não há dúvida de que alguns grupos de refugiados, como, por exemplo, os indochineses, deram provas de um grande espírito empreendedor quando se instalaram em países como a Austrália ou os Estados Unidos.

Há também outras consequências *possíveis* e mais difusas nas quais convém pelo menos pensar. Por exemplo, tem-se argumentado que receber grande número de refugiados em países ricos provenientes de países pobres se limitará a estimular o afluxo de refugiados no futuro. Se os países pobres e com excesso de população pudessem livrar-se do seu excedente populacional enviando-o para outros países, teriam menos incentivo para fazer alguma coisa com vista a resolver as causas de origem da pobreza do seu povo e para travar o crescimento populacional. O resultado final poderia ser tanto sofrimento como aquele que se viveria se os países ricos não tivessem aceite os primeiros refugiados.

Também surgem consequências resultantes de não se acolher um número significativo de refugiados. A estabilidade económica e a paz mundial dependem da cooperação internacional, baseada numa certa dose de respeito e confiança; mas os países ricos em recursos e sem excesso de população não podem estar à espera de conquistar o respeito ou a confiança dos países mais pobres e superpovoados se os deixarem a braços com a maior parte do problema dos refugiados.

Temos, portanto uma mescla complexa de interesses a considerar, alguns bem estabelecidos, outros altamente especulativos. Os interesses iguais devem receber o mesmo peso; mas para que lado pende a balança? Consideremos um país razoavelmente desafogado que não está desesperadamente superpovoado, como a Austrália (tomo a Austrália meramente como um exemplo de um país com

o qual estou familiarizado; poderíamos, :, com pequenas modificações, substituí-la por outros países ricos). No início dos anos 90, a Austrália admitia cerca de 12000 refugiados por ano, numa altura em que existiam vários milhões de refugiados espalhados por campos de refugiados de todo o mundo, muitos dos quais sem esperança de regresso ao seu país e em busca de um local de acolhimento como a Austrália. Imaginemos agora que a Austrália decide aceitar por ano o dobro de refugiados que tem de facto acolhido. Quais seriam as consequências concretas dessa decisão e quais as consequências possíveis?

A primeira consequência concreta seria a de que, todos os anos, mais 12000 refugiados sairiam dos campos e estabelecer-se-iam na Austrália, onde podiam esperar, após alguns anos de labuta, partilhar o conforto material, os direitos cívicos e a segurança política deste país. Portanto, 12000 pessoas estariam *muito* melhor.

A segunda consequência concreta seria a Austrália vir a ter mais 12000 imigrantes por ano e estes imigrantes adicionais não serem seleccionados com base na posse das qualificações necessárias à economia australiana. Provocariam portanto um aumento da procura dos serviços de segurança social. Alguns residentes de há longa data na Austrália poderiam ficar desconcertados com as alterações que teriam lugar na sua vizinhança, à medida que um número significativo de pessoas de uma cultura diferente fossem chegando. Um maior número de refugiados teria algum impacto nos serviços de acolhimento inicial, após a chegada, como a criação de cursos de inglês, alojamento para os primeiros meses, colocação em postos de trabalho e formação profissional. Mas as diferenças seriam insignificantes; bem vistas as coisas, há uma década a Austrália recebeu aproximadamente 22000 refugiados por ano. Não se verificaram efeitos adversos de monta resultantes deste maior afluxo.

Neste ponto, se considerarmos as consequências *concretas* de acolher o dobro dos refugiados em termos do impacto significativo que isso pode ter sobre os interesses dos habitantes locais, encravamos. Podemos interrogar-nos se maiores contingentes levarão a um reavivar de sentimentos racistas na comunidade. :, Podemos debater o impacto no equilíbrio ecológico australiano. Podemos indagar se um acolhimento de maior número de refugiados não estimularia outros, no país de onde vieram esses refugiados, a tornarem-se refugiados também para melhorar a sua condição económica. Ou podemos ainda mencionar a auspiciosa contribuição para a boa vontade internacional que poderia advir de um país como a Austrália aliviar o fardo das nações mais desfavorecidas no apoio aos refugiados. Contudo, todas estas consequências são altamente especulativas.

Consideremos o impacto ambiental de 12000 refugiados adicionais. Um maior número de pessoas exerce por certo uma maior pressão sobre o ambiente. Quer isto dizer que o número acrescido de refugiados será mais um factor de uma longa lista, que inclui a taxa natural de reprodução, o desejo do governo de aumentar as exportações, estimulando uma indústria baseada na transformação de floresta virgem em madeira, o loteamento da terra rural em áreas cheias de encantos naturais para casas de férias, o surto de popularidade de veículos todo-o-terreno, o desenvolvimento de estâncias para a prática de esqui em áreas alpinas sensíveis, o uso de garrafas sem depósito e outros recipientes que aumentam os dejectos -- podemos prolongar a lista indefinidamente.

Se, enquanto comunidade, permitimos que estes factores exerçam um certo impacto no ambiente, ao apelarmos para a necessidade de o proteger como uma razão para limitar o nosso acolhimento de refugiados ao nível actual estamos implicitamente a atribuir menos peso ao interesse dos refugiados em virem para a Austrália do que concedemos aos interesses dos residentes australianos em terem casas de férias, viajarem pelo campo em veículos todo-o-terreno, praticarem esqui e deitarem fora as embalagens vazias de bebidas sem se preocuparem em entregá-las para reciclagem. Semelhante ponderação é moralmente escandalosa, uma violação tão flagrante do princípio de igualdade na consideração de interesses que confio em que baste enunciá-la para que se veja imediatamente que é indefensável.

Os restantes argumentos são ainda mais problemáticos. Não se pode saber, de facto, se o acolhimento por parte da Austrália do dobro dos refugiados teria algum efeito no número de ;, pessoas que poderiam pensar em deixar o seu lar; também não é possível prever as suas consequências em termos de relações internacionais. Como acontece com o argumento análogo que associa a ajuda internacional ao aumento de população, numa situação em que as consequências concretas da admissão proposta de mais refugiados são positivas seria um erro tomar uma decisão com bases tão especulativas contra o aumento do número de refugiados recebidos, em especial atendendo ao facto de os factores especulativos apontarem noutra direcção.

De modo que há boas razões para a Austrália aumentar o acolhimento de refugiados para o dobro. No entanto, nada havia no argumento que assentasse no nível específico de refugiados actualmente aceites pela Austrália. Se este argumento colhe, parece também seguir-se que a Austrália deveria receber não apenas mais 12000 refugiados, mas mais 24000 por ano. Ora o argumento parece que está a ir longe de mais, porque se pode aplicar também a este novo nível: não deveria a Austrália receber 48000 refugiados? Podemos duplicar e voltar a duplicar o número de refugiados aceites por todos os países principais que os campos de refugiados de todo o mundo não se esvaziariam. Na realidade, o número de refugiados que procurariam realojamento nos países desenvolvidos não é fixo e provavelmente há alguma verdade na tese que defende que, se todos aqueles que se encontram actualmente em campos de refugiados fossem aceites, mais refugiados chegariam para tomar os seus lugares. Como o interesse dos refugiados em encontrar asilo num país mais próspero será sempre maior que os interesses em conflito dos residentes desses países, o princípio da igualdade na consideração de interesses aponta para um mundo no qual todos os países continuem a aceitar refugiados até que se vejam reduzidos ao mesmo padrão de pobreza e de excesso de população que os países do Terceiro Mundo de onde os refugiados procuram fugir.

Será esta uma razão para rejeitar o argumento original? Significará que, se seguirmos o argumento original até ao fim, este leva a consequências que não podemos aceitar? E que, portanto, deve haver uma falha no argumento que nos levou a uma conclusão tão absurda? Isto não se segue. O argumento que ;, avançamos sobre a duplicação do acolhimento de refugiados por parte da Austrália não implica na realidade que esse número deva ser duplicado uma e outra vez *ad infinitum*. Em algum ponto deste processo -- talvez quando o

número de refugiados for quatro vezes superior ao valor actual, ou talvez quando for 64 vezes superior -- as consequências adversas que agora não passam de possibilidades especulativas tornar-se-iam probabilidades ou mesmo certezas.

Chegaria um ponto em que, por exemplo, a comunidade residente teria eliminado todos os luxos que punham em perigo o ambiente e, apesar disso, as necessidades básicas da população em expansão estariam a exercer uma pressão tão grande nos frágeis sistemas ecológicos que um crescimento adicional causaria danos irreparáveis. Ou poderia chegar-se a uma situação em que a tolerância numa sociedade multirracial estava num ponto de ruptura, devido a ressentimentos entre a comunidade residente, cujos membros pensavam que os seus filhos não conseguiam encontrar emprego devido à concorrência dos laboriosos recém-chegados; e esta perda de tolerância podia atingir um ponto em que se tornava um perigo sério para a paz e a segurança de todos os refugiados previamente aceites e de outros imigrantes de diferentes culturas. Tendo-se chegado a tal ponto, o equilíbrio de interesses teria pendido a desfavor de um aumento adicional da entrada de refugiados.

O número actual de refugiados admitidos poderia aumentar drasticamente antes de se atingirem as possíveis consequências que mencionámos; algumas pessoas poderão considerar isto uma consequência suficientemente inaceitável para rejeitar a nossa linha de argumentação. Por certo é provável que alguém que parta do pressuposto de que a presente situação está mais ou menos bem adopte essa perspectiva. Mas a presente situação resulta de um sistema de egoísmo nacional e oportunismo político, e não de uma tentativa sincera de determinar as obrigações morais dos países desenvolvidos num mundo com 15 milhões de refugiados.

Não seria difícil aos países desenvolvidos aproximarem-se do cumprimento das suas obrigações morais para com os refugiados. Não existe qualquer indício objectivo de que o aumento de, para o dobro do número de refugiados acolhidos lhes causasse o menor prejuízo. Muitos indícios actuais, assim como a experiência do passado, apontam noutra sentido, sugerindo que a sua população provavelmente beneficiaria com isso.

Mas, clamarão os líderes, o que é moral não é aquilo que é politicamente aceitável! Trata-se de uma desculpa espúria para nada fazer. Em muitas políticas sectoriais os presidentes e os primeiros-ministros gostam muito de tentar convencer o eleitorado do que está bem -- da necessidade de apertar o cinto para equilibrar o orçamento ou de não beber quando se conduz. Poderiam com igual facilidade aumentar o número de refugiados acolhidos, fazendo acompanhar os efeitos desse aumento por uma investigação cuidadosa. Desta forma, cumpririam as suas obrigações morais e geopolíticas e beneficiariam ainda as suas comunidades.

Abrigos e refúgios

Como teria o leitor votado no referendo de Porto Seguro em 2022? Penso que a maioria estaria disposta a sacrificar não apenas um quarto, mas todos os campos de ténis em prol da maior necessidade dos que se encontravam no exterior. Mas

se o leitor votou com os "lamechas" nessa situação, é difícil ver como pode discordar da conclusão de que os países abastados deviam acolher um número de longe muito maior de refugiados do que fazem actualmente.

Porque a situação dos refugiados pouco melhor é que a dos excluídos em perigo de radiação nuclear; e os luxos que teríamos de sacrificar não valem por certo tanto.

10

O ambiente

Um rio serpenteia por entre ravinas cobertas de floresta e gargantas escarpadas em direcção ao mar. A comissão hidroeléctrica estatal considera as quedas de água energia não aproveitada. A construção de uma barragem numa das gargantas proporcionaria trabalho durante três anos a 1000 pessoas e emprego a longo prazo para 20 ou 30. A albufeira armazenaria água suficiente para garantir que o estado satisfaria de forma económica as suas necessidades energéticas da década seguinte. Esta situação fomentaria o estabelecimento de indústrias de energia intensiva, contribuindo assim mais para o emprego e crescimento económico.

O terreno acidentado do vale do rio só permite o acesso a pessoas de razoável condição física, mas é, apesar de tudo, um lugar predilecto dos que gostam de passear pelo bosque. O próprio rio atrai os mais ousados praticantes de desportos radicais, como o *rafting*. No coração dos vales abrigados encontram-se manchas de uma espécie rara de pinheiros, tendo muitas das árvores uma idade superior a 1000 anos. Os vales e desfiladeiros abrigam muitos animais e aves, incluindo uma espécie em perigo de rato marsupial, que raramente se vê fora do vale. Pode haver também muitos outros animais e plantas raros, mas ninguém sabe ao certo porque os cientistas ainda não estudaram esta região a fundo.

—
Será que se deve construir a barragem? Eis um exemplo de uma situação em que temos de escolher entre conjuntos de valores muito diferentes. A descrição baseia-se por alto na proposta de construção de uma barragem no rio Franklin, no Sudoeste da ilha australiana da Tasmânia (pode ler-se no capítulo 11 um relato do resultado), mas alterei deliberadamente alguns pormenores e a descrição acima deve ser tratada como um caso hipotético. Muitos outros exemplos colocariam igualmente bem o problema da escolha entre valores: abater uma floresta virgem, construir uma fábrica de papel que liberta poluentes nas águas costeiras ou abrir uma nova mina nos limites de um parque nacional. Um conjunto diferente de exemplos levantaria questões relacionadas com estas, mas ligeiramente diferentes: o uso de produtos que contribuem para a depleção da camada de ozono ou para o efeito de estufa, a construção de mais centrais nucleares, etc. Neste capítulo exploro os valores subjacentes aos debates sobre essas decisões e o exemplo que apresentei pode servir de ponto de referência para esses debates. Incidirei particularmente nos valores em causa nas

controvérsias sobre a preservação do ambiente natural porque neste caso os valores fundamentalmente diferentes das duas partes são bastante claros. Quando falamos em inundar o vale de um rio, a escolha que enfrentamos é especialmente clara.

Podemos dizer, em geral, que quem é favorável à construção da barragem valoriza mais o emprego e um maior rendimento *per capita* que a preservação do meio natural, das plantas e dos animais (tanto dos comuns como dos que pertencem a espécies em vias de extinção), bem como as oportunidades para actividades recreativas ao ar livre. No entanto, antes de examinarmos os valores daquelas pessoas que construiriam a barragem e daquelas que não o fariam, façamos uma breve investigação das origens das atitudes modernas relativamente ao mundo natural.

A tradição ocidental

As atitudes ocidentais relativamente à natureza surgiram de uma mescla das do povo hebreu, tal como estão representadas nos primeiros livros da Bíblia, e da filosofia dos Gregos antigos, :, em particular Aristóteles. Em contraste com outras tradições antigas, como, por exemplo, as da Índia, tanto as tradições hebraicas como gregas consideravam o ser humano o centro do universo moral; na realidade, não apenas o centro, mas, com muita frequência, a totalidade das características moralmente significativas deste mundo.

A história bíblica da criação, relatada no Génesis, põe a nu a perspectiva hebraica do lugar especial que os seres humanos ocupam no plano divino:

Depois Deus disse: "Façamos o ser humano à nossa imagem, à nossa semelhança, para que domine sobre os peixes do mar, sobre as aves do céu, sobre os animais domésticos e sobre todos os répteis que rastejam pela terra." Deus criou o ser humano à sua imagem, criou-o à imagem de Deus; Ele os criou homem e mulher. Abençoando-os, Deus disse-lhes: "Crescei e multiplicai-vos, enchei e dominai a Terra. Dominai sobre os peixes do mar, sobre as aves dos céus e sobre todos os animais que se movem na Terra".

Os cristãos debatem hoje o significado desta concessão de "domínio"; e aqueles que se preocupam com o ambiente defendem que este domínio não deveria ser interpretado como uma licença para fazermos o que quisermos com os restantes seres vivos, mas como uma directiva para cuidar deles em nome de Deus e ser responsável perante Deus pela forma como os tratamos. No entanto, há pouca justificação no texto em si para uma tal interpretação; e, atendendo ao exemplo que Deus deu quando afogou quase todos os animais da Terra para punir os seres humanos pela sua maldade, não admira que as pessoas pensem que a inundação de um único vale não é nada com que valha a pena preocuparem-se. Após o dilúvio repete-se a concessão de domínio numa linguagem mais sinistra: "Sereis temidos e respeitados por todos os animais da Terra, por todas as aves do céu, por tudo quanto rasteja sobre a Terra e por todos os peixes do mar; ponho-os

à vossa disposição".

A implicação é clara: agir de modo a causar temor e pavor a tudo o que se move na Terra não é impróprio; de facto, está de acordo com um decreto divino.

Os mais influentes pensadores cristãos dos primeiros tempos não tinham dúvidas sobre a forma como se devia entender o domínio do homem. "Deus cuida dos bois?", perguntou Paulo no decurso de uma discussão sobre uma directiva do Velho Testamento para dar descanso ao boi no sábado; mas tratava-se apenas de uma pergunta retórica --Paulo tinha a certeza de que a resposta era negativa e o preceito explicava-se em termos de benefício para os seres humanos. Agostinho partilhava desta linha de pensamento; comentando episódios do Novo Testamento em que Jesus destruiu uma figueira e provocou o afogamento de uma vara de porcos, explicava estes incidentes intrigantes afirmando que se destinavam a ensinar-nos que "coibir-se de matar animais ou de destruir plantas é o cúmulo da superstição".

Quando o cristianismo triunfou no Império Romano, absorveu também elementos da atitude dos Gregos antigos para com o mundo natural. A influência grega foi levada para a filosofia cristã pelo maior dos escolásticos medievais, Tomás de Aquino, cuja obra da sua vida foi a fusão da teologia cristã com o pensamento de Aristóteles. Aristóteles encarava a natureza como uma hierarquia em que os seres de menor capacidade de raciocínio existiam para benefício daqueles com maior capacidade de raciocínio:

Assim sendo, temos de admitir manifestamente que, de modo semelhante, as plantas existem para a subsistência dos animais, quando adultos, e que os outros animais existem para o bem do homem; os animais domésticos, para uso e alimentação, e os animais selvagens (se não todos, pelo menos a maior parte) para alimentação e outras carências, de modo a obtermos vestes e outros instrumentos a partir deles.

Se a natureza nada faz de imperfeito ou em vão, então, necessariamente criou todos estes seres em função do homem.

Na sua obra principal, a *_Summa Theologica*, Aquino seguiu esta passagem de Aristóteles quase palavra por palavra, acrescentando que esta posição respeita o mandamento de Deus expresso no Génesis. Na sua classificação dos pecados, Aquino só :, considera os pecados contra Deus, nós mesmos ou os nossos vizinhos. Não há qualquer possibilidade de pecar contra os animais não humanos nem contra o mundo natural.

Era este o pensamento do cristianismo ortodoxo durante, pelo menos, os seus primeiros 18 séculos. Houve por certo espíritos mais generosos, como Basílio, João Crisóstomo ou Francisco de Assis, mas, na maior parte da história do cristianismo, não exerceram impacte significativo na tradição dominante. Vale portanto a pena destacar as características principais desta tradição ocidental dominante, pois podem servir de ponto de comparação quando estudarmos as diferentes perspectivas relativamente ao meio ambiente.

De acordo com a tradição ocidental dominante, o mundo natural existe para benefício dos seres humanos. Deus concedeu-lhes domínio sobre o mundo natural e não se importa com a forma como o tratamos. Os seres humanos são os

únicos membros moralmente importantes deste mundo. A própria natureza não possui qualquer valor intrínseco e a destruição de plantas e de animais só é pecado se com essa destruição prejudicarmos os seres humanos.

Apesar da sua severidade, esta tradição não exclui a preocupação pela natureza, desde que essa preocupação se possa relacionar com o bem-estar humano. É claro que muitas vezes isso pode acontecer. Pode-se ser contrário à energia nuclear, sem ultrapassar de modo algum os limites da tradição ocidental dominante, com base na ideia de o combustível nuclear, quer nas bombas quer nas centrais, ser tão perigoso para a vida humana que é melhor deixar o urânio no subsolo. Do mesmo modo, muitos argumentos contra a poluição, o uso de gases que danificam a camada de ozônio, a queima de combustíveis fósseis e a destruição das florestas podem ser apresentados em termos do prejuízo para a saúde e bem-estar humanos que os poluentes provocam ou das mudanças de clima que resultam da utilização de combustíveis fósseis e da perda de manchas florestais. O efeito de estufa -- para citar apenas um dos perigos para o nosso ambiente -- ameaça provocar uma subida no nível médio das águas, que inundarão as regiões baixas litorais, incluindo o delta do Nilo, no Egito, fértil e densamente povoado, e o delta da região de Bengala, que cobre 80% do Bangladesh e está já sujeito a violentas tempestades sazonais que estão na origem de cheias desastrosas. Só nestas duas regiões estão em risco a vida e os haveres de 46 milhões de pessoas. Uma subida do nível médio das águas do mar podia também varrer do mapa países insulares como as Maldivas, pois nenhuma destas ilhas se encontra a mais de um metro ou dois de altitude. Deste modo, é óbvio que a conservação do nosso ambiente é um valor da maior importância, mesmo no quadro de uma moral antropocêntrica.

Do ponto de vista de uma forma de civilização baseada na agricultura e na criação de animais, o meio natural pode parecer uma terra desaproveitada, uma área inútil que necessita de ser limpa para se tornar produtiva e valiosa. Houve um tempo em que aldeias rodeadas de quintas pareciam oásis de terras de cultivo no meio de manchas de floresta ou de agrestes encostas montanhosas. Hoje, porém, é mais apropriada uma metáfora diferente: o que resta da verdadeira vida selvagem é como ilhas no meio de um mar de actividade humana que ameaça destruí-las. Esta situação confere ao meio selvagem um valor de escassez que proporciona a base para um argumento forte a favor da preservação, mesmo em termos de uma ética antropocêntrica. Esse argumento torna-se ainda mais forte quando adoptamos uma perspectiva em longo prazo. Voltamos agora a nossa atenção para este aspecto de imensa importância para os valores ambientais.

As gerações do futuro

Uma floresta virgem é o produto dos muitos milhões de anos que passaram desde a origem do nosso planeta. Se for abatida, pode crescer uma nova floresta, mas a continuidade é interrompida. A ruptura nos ciclos de vida natural de plantas e animais significa que a floresta nunca voltará a ser aquilo que teria sido se não fosse cortada. Os ganhos obtidos com o abate da floresta -- emprego, lucros das empresas, ganhos em exportações e papel e cartão de embalagem mais baratos -

- são benefícios de curto prazo. Mesmo que a floresta não seja abatida, mas :, inundada para se construir

uma barragem hidroeléctrica, é provável que os benefícios durem apenas por geração ou duas; após esse período, as novas tecnologias tornarão obsoletos esses métodos de gerar energia. No entanto, a partir do momento em que a floresta é abatida ou inundada, a ligação com o passado perde-se para sempre. Trata-se de um custo que será suportado por todas as gerações que nos sucederem sobre o planeta. _é por essa razão que os ambientalistas têm razão quando falam do meio natural como um "legado mundial". _é algo que herdámos dos nossos antepassados e que temos de preservar para os nossos descendentes, se não os quisermos privar desse bem.

Ao contrário de muitas sociedades humanas mais estáveis, orientadas pela tradição, o nosso sistema político e cultural moderno tem grande dificuldade em reconhecer valores de longo prazo. Os políticos são notórios por não olharem para além da eleição seguinte; mas mesmo que o façam, terão logo os seus conselheiros económicos a dizer-lhe que se deve descontar de tal modo tudo o que se venha a ganhar no futuro que o melhor é ignorar totalmente o futuro a longo prazo. Os economistas aprenderam a aplicar uma taxa de redução a todas as futuras mercadorias. Por outras palavras, 1 milhão de dólares (180000 contos) daqui a 20 anos não terá o mesmo valor que 1 milhão de dólares actuais, mesmo levando em conta a inflação. Os economistas reduzirão o valor do milhão de dólares numa certa percentagem, que normalmente corresponde às taxas de juro reais a longo prazo. Faz sentido do ponto de vista económico, porque, se eu tivesse 1000 dólares hoje (180 contos), poderia investi-los de modo que valessem mais, em termos reais, daqui a 20 anos. Mas a utilização de uma taxa de redução significa que os valores ganhos num horizonte temporal de 100 anos valem muito pouco em comparação com os valores ganhos hoje; e os valores ganhos daqui a 1000 anos não contam praticamente para nada. Isto não acontece devido à incerteza de haver seres humanos ou outras criaturas sencientes a habitar este planeta nessa altura, mas apenas devido ao efeito cumulativo da taxa de rendimento do dinheiro investido hoje. No entanto, do ponto de vista dos valores sem preço e intemporais do meio natural, a aplicação de uma taxa de redução dá-nos uma resposta errada. :, Há coisas que, uma vez perdidas, nenhum dinheiro do mundo pode reconquistar. Assim, justificar a destruição de uma floresta antiga com base na ideia de que nos trará um substancial rendimento nas exportações é um disparate, mesmo que pudéssemos investir esse rendimento e aumentar o seu valor de ano para ano; é que, por muito que esse valor aumente, nunca poderá voltar a comprar a ligação com o passado que a floresta representa.

Este argumento não prova que não pode haver justificação para o abate de uma floresta virgem, mas significa de facto que qualquer justificação desse tipo tem de ter em consideração o valor das florestas para as gerações do futuro mais remoto, assim como do futuro mais imediato. Este valor estará obviamente relacionado com o significado paisagístico ou biológico particular da floresta; mas, à medida que a proporção do meio verdadeiramente selvagem diminui, cada pedaço que resta torna-se mais importante, pois as oportunidades para se desfrutar a vida selvagem tornam-se escassas, reduzindo-se a probabilidade de uma selecção razoável das principais formas de vida selvagem a serem preservadas.

Será que podemos ter a certeza de que as futuras gerações irão apreciar a natureza? Não se sentirão, talvez, mais felizes sentadas em centros comerciais com ar condicionado, entretidas com jogos de computador mais sofisticados do que alguém pode imaginar? É possível. Mas há diversas razões para não atribuímos demasiado peso a esta possibilidade. Em primeiro lugar, a tendência tem-se manifestado na direcção oposta: o apreço pela natureza nunca foi tão grande como actualmente, em especial nos países que resolveram os problemas da pobreza e da fome e onde restam relativamente poucas terras virgens. Esta é valorizada como algo de extrema beleza, como um repositório de conhecimento científico ainda por conquistar, pelas oportunidades recreativas que proporciona e porque muita gente fica feliz por saber que ainda resta alguma coisa natural, que a civilização moderna deixou relativamente intacta. Se, como todos temos esperança, as futuras gerações forem capazes de satisfazer as necessidades básicas da maioria das pessoas, é de esperar que, durante séculos, também elas valorizarão a natureza pelas mesmas razões que nós.

Os argumentos a favor da preservação do meio natural baseados na sua beleza são por vezes tratados como se tivessem pouco valor, por serem "meramente estéticos". Trata-se de um erro. Dedicamos um grande esforço à conservação dos tesouros artísticos de civilizações humanas anteriores. É difícil imaginar qualquer ganho económico que estivéssemos dispostos a aceitar como compensação adequada para, por exemplo, a destruição dos quadros do Louvre. Como deveremos comparar o valor estético da natureza com as pinturas do Louvre? Neste caso, talvez o juízo se torne inevitavelmente subjectivo; de modo que relatarei a minha própria experiência. Contemplei quadros no Louvre e em muitas das outras grandes galerias da Europa e dos Estados Unidos. Penso que tenho um sentido razoável de apreciação das belas-artes; contudo, não tive, em museu algum, experiências que tivessem preenchido o meu sentido estético da forma como me sinto realizado quando caminho por um cenário natural e faço uma pausa para admirar do alto de um pico rochoso a paisagem de um vale coberto de floresta ou me sento junto de uma torrente que serpenteia sobre seixos cobertos de musgo no meio de altos fetos, que crescem à sombra do dossel da floresta. Creio não ser o único a sentir tal exaltação; para muita gente, a natureza constitui a fonte dos mais altos sentimentos de emoção estética, elevando-se a uma intensidade quase espiritual.

Apesar de tudo, é possível que este apreço pela natureza não venha a ser partilhado pelas pessoas que viverem daqui a um século ou dois. Mas, se a vida selvagem pode ser a fonte de uma alegria e de uma satisfação tão profundas, isso será uma grande perda. Até certo ponto, depende de nós que as futuras gerações gostem ou não da natureza; trata-se, pelo menos, de uma decisão sobre a qual podemos exercer alguma influência. Mediante a nossa preservação da natureza, damos uma oportunidade às futuras gerações e, por meio de livros e filmes, criamos uma cultura que pode ser transmitida aos nossos filhos e aos nossos netos. Se sentirmos que um passeio pela floresta, com os sentidos sintonizados para a apreciação dessa experiência, é uma forma mais gratificante de passar um dia do que entretermo-nos com jogos de computador, ou se sentirmos que levar comida e abrigo numa mochila para :, passarmos uma semana a andar de bicicleta por um ambiente natural intacto contribuirá mais para desenvolver o

carácter que ficar a ver televisão durante um período equivalente, nesse caso devemos encorajar as futuras gerações a ter sentimentos de apreço pela natureza; se acabarem por preferir jogos de computador, é sinal de que não conseguimos esse intento.

Por fim, se mantivermos intactas as extensões naturais que ainda existem, as futuras gerações terão pelo menos a escolha de largar os jogos de computador e sair para contemplar um mundo que não foi criado por seres humanos. Se destruirmos o meio natural, essa opção perde-se para sempre. Do mesmo modo que despendemos avultadas somas, a justo título, para preservar cidades como Veneza, mesmo que as futuras gerações possam não mostrar interesse pelos seus tesouros arquitectónicos, também devemos preservar o meio natural, embora haja a possibilidade de as gerações vindouras se interessarem pouco por ele. Assim, não defraudaremos as futuras gerações, como fomos defraudados por gerações do passado, cujos actos irreflectidos nos privaram da possibilidade de contemplarmos animais como o dodó, a vaca-marinha de Steller ou o marsupial lobo-da-tasmânia. Temos de ter o cuidado de não infligir perdas irreparáveis às gerações que nos sucederem.

Neste caso, também o esforço para mitigar o efeito de estufa merece a maior prioridade. Porque, se por "meio natural" nos referimos à parte do nosso planeta que não está afectada pela actividade humana, talvez seja demasiado tarde: pode não restar qualquer meio natural no nosso planeta. Bill Mc_Kibben defendeu que, ao contribuímos para a diminuição da camada de ozono e para o aumento do teor de dióxido de carbono na atmosfera, já demos origem à mudança condensada no título do seu livro, *_O Fim da Natureza*: "Ao alterarmos o clima, tomamos todos os recantos do planeta forjados pelo homem e artificiais. Privámos a natureza da sua independência, o que é fatal para o seu sentido. A independência da natureza é o seu sentido; sem ela nada resta além de nós."

Este pensamento é profundamente perturbador. Porém, Mc_Kibben não o desenvolve a ponto de sugerir que podemos também desistir de tentar inverter a tendência. É verdade que, :, num certo sentido do termo, a "natureza" já não existe. Passámos uma esponja por cima da história do nosso planeta. Como escreve Mc_Kibben; "vivemos num mundo pós-natural". Ninguém pode desfazer isso; o clima do nosso planeta está sob a nossa influência. Contudo, ainda nos resta muito daquilo que valorizamos na natureza e ainda é possível salvar o que resta.

Assim, uma ética antropocêntrica pode constituir a base de argumentos fortes em favor daquilo a que podemos chamar "valores ambientais". Uma tal ética não implica que o crescimento económico seja mais importante que a preservação do meio natural; pelo contrário, é perfeitamente compatível com uma ética antropocêntrica encarar o crescimento económico baseado na exploração de recursos insubstituíveis como algo que traz ganhos à geração presente e possivelmente a mais uma ou duas gerações seguintes, mas a um preço que será pago por todas as gerações do futuro. Porém, à luz da análise que fizemos do especismo, no capítulo 3, devia ser também claro que é um erro limitarmo-nos a uma ética antropocêntrica. Precisamos agora de nos debruçar sobre desafios mais fundamentais a esta tradicional abordagem ocidental das questões ambientais.

Haverá valor para lá dos seres sencientes?

Embora alguns debates sobre temas ambientais importantes possam ser conduzidos apelando apenas para os interesses a longo prazo da nossa espécie, um tema central em toda a abordagem séria dos valores ambientais será a questão do valor intrínseco. Já vimos que é arbitrário defender que apenas os seres humanos tem valor intrínseco. Se pensarmos que existe valor nas experiências humanas conscientes, não podemos negar que há valor em pelo menos algumas experiências de seres não humanos. Até onde se alarga o valor intrínseco? A todos os seres sencientes, e apenas a esses? Ou passa além da fronteira da senciência?

Para explorarmos esta questão serão úteis alguns comentários à noção de "valor intrínseco". Uma coisa tem valor intrínseco se for um bem ou desejável *em si*; contrapõe-se ao "valor :, instrumental", ou seja, o valor como meio para um outro fim ou objectivo. A nossa felicidade, por exemplo, tem valor intrínseco, pelo menos para a maioria de nós, pelo facto de a desejarmos por si mesma. O dinheiro, por outro lado, só possui valor instrumental. Queremo-lo devido às coisas que com ele podemos comprar; mas, se estivéssemos perdidos numa ilha deserta, não precisaríamos dele para coisa alguma. (Ao passo que a felicidade seria tão importante para nós numa ilha deserta como em qualquer outro lugar.)

Consideremos agora por um momento a questão de construir uma barragem, proposta no início deste capítulo. Se a decisão fosse tomada exclusivamente com base nos interesses humanos, compararíamos os benefícios económicos da barragem para os cidadãos da região com as perdas para os amantes da natureza, os cientistas e outros, agora e no futuro, que dão valor à preservação do rio no seu estado natural. Já vimos que, como este cálculo inclui um número indefinido de futuras gerações, a perda do rio representa um custo maior do que poderíamos a princípio imaginar. Mesmo assim, quando alargamos a base da nossa decisão além dos seres humanos, temos muito mais para contrapor aos benefícios económicos da construção da barragem. Nesses cálculos têm de entrar os interesses de todos os animais não humanos que vivem na área que será inundada. Alguns poderão deslocar-se para uma região vizinha conveniente, mas o meio selvagem não está repleto de nichos vazios à espera de um ocupante; quando há um território que pode sustentar um animal nativo, o mais provável é estar já ocupado. Assim, a maioria dos animais que vivem na área inundada morrerão: ou se afogam ou morrem de fome. O afogamento e a fome são mortes horríveis e o sofrimento associado a estas mortes não deve, como vimos, receber um peso menor do que aquele que daríamos a um sofrimento equivalente infligido a seres humanos. Este facto aumenta consideravelmente o peso das considerações em desfavor da construção da barragem.

E que dizer do facto de os animais morrerem, para além do sofrimento que ocorrerá no decurso da sua morte? Como vimos, podemos, sem incorrer numa discriminação arbitrária com base na espécie, encarar a morte de um animal não humano que não :, seja uma pessoa como menos significativa que a morte de uma pessoa, dado que os seres humanos são capazes de prever e planear o futuro de uma forma que não está ao alcance dos animais não humanos. A

diferença entre causar a morte a uma pessoa e a um ser que não é uma pessoa não significa que a morte de um animal que não é uma pessoa se deva considerar sem importância. Pelo contrário, os utilitaristas terão em consideração a perda que essa morte inflige nos animais -- a perda da sua futura existência e das experiências que a sua futura vida traria. Quando se propõe uma barragem que iria inundar um vale e mataria milhares, talvez milhões, de criaturas sencientes, deve atribuir-se grande importância a essas mortes na avaliação dos custos e dos benefícios da construção da barragem. Além disso, no caso dos utilitaristas que aceitam a visão total estudada no capítulo 4, se a barragem destruir o *habitat* no qual os animais viviam, o facto de essa perda vir a ser contínua é relevante. Se a barragem não for construída, é de supor que os animais continuem a habitar o vale durante milhares de anos, vivendo os seus próprios prazeres e dores. Poderíamos perguntar se a vida dos animais num ambiente natural produz mais prazer do que dor ou mais satisfação do que frustração de preferências. Neste ponto, a ideia de calcular os benefícios torna-se quase absurda; mas isso não significa que a perda da vida dos animais que virão a existir deva ser afastada da nossa tomada de decisões.

No entanto, isto pode não ser tudo. Será que também devemos ponderar não apenas o sofrimento e a morte dos animais individuais, mas também o facto de uma espécie inteira poder desaparecer? E que dizer da perda de árvores que subsistiram milhares de anos? Que peso -- se não for nulo --devemos atribuir à preservação dos animais, das espécies, das árvores e do ecossistema do vale, independentemente dos interesses dos seres humanos na sua preservação -- quer sejam económicos, recreativos ou científicos?

Neste ponto depara-se-nos um desacordo moral fundamental: um desacordo sobre o tipo de seres que devemos ter em consideração na nossa deliberação moral. Vejamos o que se tem dito em favor de alargar a ética além dos seres sencientes.

Reverência pela vida

A posição ética desenvolvida neste livro é um alargamento da ética da tradição ocidental dominante. Esta ética alargada traça a fronteira da consideração moral em torno de todas as criaturas sencientes, mas deixa os restantes seres vivos de fora. A inundação de florestas antigas, a possível perda de uma espécie na sua totalidade, a destruição de vários ecossistemas complexos, o próprio bloqueamento do rio e a perda dessas gargantas rochosas são factores a ter em consideração apenas na medida em que afectarem adversamente criaturas sencientes. Será possível uma ruptura mais radical com a posição tradicional? Será que podemos mostrar que estes aspectos da inundação do vale, em parte ou no seu todo, têm um valor intrínseco, de modo que devem ser tidos em consideração, independentemente dos efeitos sobre os seres humanos ou sobre os animais não humanos?

Alargar a ética de forma plausível de modo a abarcar os seres não ser cientes é uma tarefa difícil. Uma ética baseada nos interesses de criaturas sencientes assenta em bases familiares. As criaturas sencientes têm necessidades e desejos.

A pergunta "Como será ser-se um opossum e estar a afogar-se?" faz pelo menos sentido, mesmo que nos seja impossível dar uma resposta mais precisa do que "Deve ser horrível". Para chegar a decisões morais que afectem criaturas sencientes podemos tentar somar os efeitos que as diferentes acções terão em todas as criaturas sencientes afectadas pelas acções alternativas ao nosso alcance. Isto proporciona-nos pelo menos algumas linhas de orientação sobre o que poderia ser correcto fazer. Mas *nada* há que corresponda ao que é ser-se uma árvore a morrer por as suas raízes terem ficado alagadas. A partir do momento em que abandonamos os interesses das criaturas sencientes como a nossa fonte de valor, onde encontraremos valor? O que é bom ou mau para as criaturas não sencientes e por que motivo tem isso importância?

Poder-se-ia pensar que, desde que nos limitemos aos seres vivos, não é difícil encontrar uma resposta. Sabemos o que é bom ou mau para as plantas do jardim: água, luz e estrume são bons; calor ;, ou frio extremos são maus. O mesmo se aplica às plantas das florestas ou do meio natural. Por que razão não poderemos, pois, considerar o seu florescimento um bem em si, independentemente da sua utilidade para as criaturas sencientes?

Um problema que se nos depara neste caso é que, sem interesses conscientes para nos guiarem, não temos meios de avaliar os pesos relativos a atribuir ao desenvolvimento de diferentes formas de vida. Será um pinheiro com 2001 anos de idade mais merecedor de ser conservado que um tufo de relva? A maioria das pessoas diria que sim; mas este juízo tem mais a ver com os nossos sentimentos de veneração pela idade, dimensões e beleza da árvore ou com o tempo que seria necessário para a substituir do que com a nossa percepção de um valor intrínseco no desenvolvimento de uma velha árvore que um jovem tufo de relva não possua. Se deixarmos de falar em termos de ser ciência, a fronteira entre seres vivos e objectos naturais inanimados torna-se mais difícil de defender. Seria realmente pior cortar uma árvore antiga do que destruir uma bela estabilidade que levou ainda mais tempo a formar-se? Em que bases se poderia fazer semelhante juízo? Provavelmente, a defesa mais conhecida de uma ética que se alarga a todos os seres vivos é a de Albert Schweitzer. A expressão que usava, "reverência pela vida", é muitas vezes citada; os argumentos que propôs em apoio dessa posição são menos conhecidos. Eis uma das poucas passagens em que defendeu a sua ética:

A verdadeira filosofia deve começar pelos factos mais imediatos e mais abrangentes da consciência. E pode ser formulada do seguinte modo: "Sou vida que quer viver e existo no meio de vida que quer viver." [...] Tal como na minha própria vontade de viver, há um anseio por mais vida e por essa misteriosa exaltação da vontade que se chama *prazer*; e terror face ao aniquilamento e a esse insulto à vontade de viver que se chama *dor*; tudo isso predomina igualmente em toda a vontade de viver que me rodeia, quer se exprima de modo acessível à minha compreensão quer se conserve muda.

A ética consiste, portanto, no facto de eu sentir a necessidade de praticar o mesmo respeito pela vida, por toda a vontade de viver como em relação a mim. Nisso tenho já o necessário princípio fundamental da moral. É um bem manter e acalantar a vida; é um *mal* destruir e reprimir a vida. Um homem só é

verdadeiramente ético quando obedece ao dever que lhe é imposto de ajudar toda a vida que possa socorrer e quando faz alguma coisa para evitar causar danos a qualquer ser vivo. Esse homem não pergunta até que ponto esta ou aquela vida merece solidariedade enquanto valiosa em si mesma, nem até que ponto é capaz de sentir. Para ele, a vida em si é sagrada. Não estilhaça um cristal de gelo que brilha ao sol, não arranca uma folha de uma árvore, não colhe uma flor e tem o cuidado de nenhum insecto esmagar quando caminha. Se trabalha à luz da candeia nas noites de Verão, prefere manter a janela fechada e respirar ar abafado a ver insectos, uns atrás dos outros, cair em cima da sua mesa de trabalho com as asas chamuscadas e feridas.

Uma perspectiva semelhante foi defendida recentemente pelo filósofo americano contemporâneo Paul Taylor. No seu livro *_Respect for Nature*, Taylor defende que todo o ser vivo "procura o seu próprio bem à sua maneira única". Desde que compreendamos isto, podemos encarar todos os seres vivos como "nos encaramos a nós", e portanto "estamos prontos a atribuir à sua existência o mesmo valor que atribuímos à nossa".

Não é clara a forma como devemos interpretar a posição de Schweitzer. A referência ao cristal de gelo é especialmente intrigante, porque um cristal de gelo não tem vida. No entanto, pondo este pormenor de lado, o problema das afirmações apresentadas tanto por Schweitzer como por Taylor, que visam defender as suas perspectivas éticas, é que usam a linguagem de forma metafórica e depois argumentam como se o que afirmaram fosse literalmente verdade. Podemos muitas vezes falar de plantas que "procuram" água ou luz para sobreviver e esta forma de pensar acerca das plantas torna mais fácil aceitar falar da sua "vontade de viver" ou da sua "procura" do seu próprio bem. Mas, a partir do momento em que paramos e reflectimos no facto de as plantas não serem conscientes e não poderem ter qualquer comportamento intencional, torna-se claro que toda esta linguagem é metafórica; poderíamos igualmente dizer que um rio procura o seu próprio bem e luta para chegar ao mar ou que o "bem" de um projectil teleguiado é explodir juntamente com o seu alvo. É enganador da parte de Schweitzer tentar levar-nos para uma ética do respeito por todas as formas de vida, referindo-se a "anseio", "exaltação", "prazer" e "terror". As plantas não sentem nada disso.

Acresce que no caso das plantas, de rios e de mísseis teleguiados é possível dar uma explicação puramente física do que acontece; e, na ausência de consciência, não há qualquer boa razão para termos maior respeito pelos processos físicos que regem o crescimento e a decadência dos seres vivos do que aquela que temos pelos que regem as coisas inanimadas. Assim sendo, é pelo menos pouco evidente que devamos ter mais respeito por uma árvore do que por uma estalactite ou mais respeito por um organismo unicelular do que por uma montanha.

Ecologia profunda

Há mais de 40 anos, o ecologista americano Aldo Leopold escreveu que havia a

necessidade de uma "nova ética", uma "ética que trate das relações do homem com a terra e com os animais e plantas que nela crescem". A "ética da terra" que propôs alargaria as "fronteiras da comunidade, abrangendo solos, águas, plantas e animais e, colectivamente, a terra". A ascensão das preocupações ecológicas no início dos anos 70 levou a um interesse renovado por esta atitude. O filósofo norueguês Arne Naess escreveu um artigo breve, mas influente, onde distingue as tendências "superficiais" das "profundas" no seio do movimento ecológico. O pensamento ecológico superficial estava limitado ao quadro moral tradicional; os seus partidários desejavam ardentemente impedir a poluição das nossas reservas de água, de modo a podermos ter água potável para beber, e procuravam preservar o meio natural de modo que as pessoas pudessem continuar a desfrutar os prazeres da natureza. Os ecologistas profundos, por outro lado, queriam preservar a integridade da biosfera unicamente por si mesma, independentemente dos possíveis benefícios para os seres humanos que poderiam daí advir. Posteriormente, outros autores desenvolveram algumas formas de teoria ambientalista "profunda".

Ao passo que a ética da reverência pela vida se centra nos organismos vivos individuais, as propostas da ecologia profunda têm tendência para considerar algo mais vasto como objecto de valor: as espécies, os sistemas ecológicos ou mesmo a biosfera no seu todo. Leopold resumiu assim as bases da sua nova ética da terra: "Uma coisa é um bem quando tem tendência para preservar a integridade, a estabilidade e a beleza da comunidade biótica. É um mal quando tem a tendência contrária". Num artigo publicado em 1984, Arne Naess e George Sessions, um filósofo americano que faz parte do movimento ecológico profundo, estabeleceram diversos princípios para uma ética ecológica profunda, começando com os seguintes:

1. O bem-estar e o desenvolvimento da vida na Terra, humana e não humana, têm valor em si (sinónimos: valor intrínseco, valor inerente). Estes valores são independentes da utilidade do mundo não humano para finalidades humanas.
2. A riqueza e a diversidade de formas de vida contribuem para a realização desses valores e também são valores em si.
3. Os seres humanos não têm o direito de reduzir esta riqueza e diversidade excepto para satisfazer necessidades *vitais*.

Embora estes princípios se refiram apenas à vida, Naess e Sessions afirmam no mesmo artigo que a ecologia profunda usa o termo *biosfera* de uma forma mais abrangente para se referir também a coisas não vivas, como os rios (bacias hidrográficas), paisagens e ecossistemas. Dois australianos que trabalham na área da ética ambiental profunda, Richard Sylvan e Val Plumwood, também alargam a sua ética além dos seres vivos, incluindo nela uma obrigação de não "pôr em risco o bem-estar de objectos ou sistemas naturais sem uma boa razão para o fazer".

Na secção anterior citei a observação de Paul Taylor em que este afirmava que devíamos estar preparados não apenas para respeitar todo o ser vivo, mas também para atribuir à vida de :, todo o ser vivo o mesmo valor que atribuímos à

nossa. Trata-se de um tema comum entre os ecologistas profundos, que muitas vezes se alarga além dos seres vivos. No livro *_Deep Ecology*, Bill Devall e George Sessions defendem uma forma de "igualitarismo biocêntrico":

A intuição da igualdade biocêntrica é a de que todas as coisas da biosfera têm o mesmo direito de viver, de se desenvolverem e de atingirem as suas próprias formas individuais de desenvolvimento e de auto-realização no seio da auto-realização mais vasta. A intuição fundamental é a de que todos os organismos e entidades da ecosfera, como partes do mundo interligado, são iguais em termos de valor intrínseco.

Se, como a citação sugere, a igualdade biocêntrica assenta numa "intuição fundamental", ergue-se contra algumas intuições fortes que apontam em sentido contrário -- por exemplo, a intuição de que os direitos de "viver e de se desenvolver" dos adultos humanos normais devem ser preferidos aos das leveduras e que os direitos dos gorilas prevalecem sobre os das ervas. Se, porém, a ideia é a de que os seres humanos, os gorilas, as leveduras e as ervas fazem parte de um todo interligado, nesse caso ainda se pode perguntar como decorre daí que sejam iguais em valor intrínseco. Será porque todo o ser vivo desempenha um papel no ecossistema de que depende para a sua sobrevivência? Mas, em primeiro lugar, mesmo que isso mostrasse que existe um valor intrínseco nos microrganismos e nas plantas no *_seu todo*, nada diz sobre o valor de microrganismos ou de plantas individuais, visto que nenhum indivíduo é necessário para a sobrevivência do ecossistema no seu conjunto. Em segundo lugar, o facto de todos os organismos fazerem parte do todo interligado não implica que possuam todos valor *_intrínseco*_ e muito menos valor intrínseco igual. Podem ter valor apenas porque são necessários para a existência do todo e o todo pode ter valor apenas porque sustenta a existência de vários seres conscientes.

Assim, a ética da ecologia profunda não consegue fornecer respostas persuasivas para questões relacionadas com o valor da vida dos seres individuais. No entanto, talvez este seja o tipo :, errado de pergunta. Como a ciência da ecologia se debruça sobre os sistemas, e não sobre os organismos individuais, a ética ecológica podia ser mais plausível se fosse aplicada a um nível superior, talvez ao nível das espécies e dos ecossistemas. Por detrás de muitas tentativas para derivar valores a partir da ética ecológica a este nível encontra-se uma ou outra forma de holismo -- a ideia de que, num certo sentido, a espécie ou o ecossistema não são apenas um conjunto de indivíduos, mas uma verdadeira entidade por direito próprio. O holismo é exposto no livro de Lawrence Johnson *_A Morally Deep World*. Johnson fala com à-vontade dos interesses da espécie num sentido diferente do somatório dos interesses de cada um dos seus membros e defende que devíamos ter em consideração, nas nossas deliberações morais, os interesses de uma espécie ou de um ecossistema. No livro *_The Ecological Self*, Freya Mathews defende que todo o "sistema auto-realizado" tem valor intrínseco pelo facto de se procurar manter ou preservar a si próprio. Embora os organismos vivos sejam exemplos paradigmáticos de sistemas auto-realizados, Mathews, tal como Johnson, inclui as espécies e os ecossistemas na categoria de entidades ou sujeitos holistas com a sua própria forma de realização. Freya Mathews inclui

mesmo a totalidade do ecossistema global, secundando James Lovelock ao referir-se-lhe pelo nome da deusa grega da Terra, Gaia. Nesta base, defende a sua própria forma de igualitarismo biocêntrico.

É claro que há uma questão filosófica séria acerca de se saber se uma espécie ou um ecossistema se podem considerar o tipo de indivíduo que pode ter interesses ou um "sujeito" susceptível de se realizar; e mesmo que possa, a ética da ecologia profunda enfrentará problemas semelhantes aos que identificámos quando considerámos a ideia da reverência pela vida. Porque é necessário não apenas que se possa afirmar com propriedade que as árvores, espécies e ecossistemas possuem interesses, mas que têm interesses moralmente significativos. Para os encararmos como "sujeitos" será preciso demonstrar que a sobrevivência ou a realização desse tipo de sujeito tem valor moral, independentemente do valor que possui devido à sua importância como suporte da vida consciente. .:

Ao discutir a ética da reverência pela vida vimos que uma forma de estabelecer que um interesse é moralmente significativo consiste em perguntar o que representa para a entidade afectada ter um interesse não satisfeito. A mesma pergunta se pode fazer a propósito da auto-realização: o que é *para o sujeito*, ficar por se realizar? Este tipo de perguntas dão origem a respostas inteligíveis quando as levantamos relativamente a seres sencientes, mas não quando as levantamos relativamente a árvores, espécies ou ecossistemas. O facto, de como James Lovelock assinala em *_Gaia: Um Novo Olhar sobre a Vida na Terra*, a biosfera poder responder a acontecimentos de uma forma que se assemelha a sistemas auto-sustentáveis não prova, só por si, que a biosfera deseje conscientemente manter-se a si própria.

Dar ao ecossistema global o nome de uma deusa grega é uma boa ideia, mas não é a melhor maneira de nos ajudar a pensar claramente na sua natureza. Da mesma forma, numa escala mais pequena, nada há que corresponda ao que sente um ecossistema inundado por uma barragem, porque não existe tal sentimento. A este respeito, as árvores, os ecossistemas e as espécies assemelham-se mais a rochas que a seres sencientes; assim, a linha divisória entre criaturas sencientes e não sencientes é, nessa medida, uma base mais firme para uma fronteira moralmente importante do que a linha divisória entre coisas vivas e não vivas ou entre entidades holistas e quaisquer outras entidades que possamos não considerar holistas. (Seja o que for que essas entidades possam ser: até um único átomo, quando visto ao nível adequado, é um sistema complexo que "procura" manter-se a si próprio.).

Esta rejeição da base ética para uma ecologia profunda não significa que a argumentação em favor da preservação do meio selvagem não seja forte. Significa apenas que um tipo de argumento -- o argumento do valor intrínseco das plantas, das espécies ou dos ecossistemas - é, na melhor das hipóteses, problemático. A não ser que possa colocar-se numa base diferente, mais firme, devemos confinar-nos a argumentos baseados nos interesses de criaturas sencientes, presentes e futuras, humanas e não humanas. Estes argumentos bastam para provar que, pelo menos numa sociedade onde ninguém precisa de destruir o :, meio natural para obter comida para a sua sobrevivência ou materiais para se abrigar dos elementos, o valor de preservar áreas significativas que restem do meio natural excede de longe os valores económicos que se obtêm pela sua destruição.

O desenvolvimento de uma ética ambiental

Em última análise, o conjunto de valores e proibições éticos adoptados pela ética de sociedades específicas reflectirá sempre as condições nas quais têm de viver e de trabalhar para sobreviver. Esta afirmação é quase uma tautologia, porque, se a ética da sociedade não tomasse em consideração tudo aquilo que é necessário à sobrevivência, essa sociedade deixaria de existir. Muitos dos padrões éticos que hoje aceitamos podem ser explicados nestes termos. Alguns são universais e é legítimo esperar que sejam benéficos para a comunidade em praticamente todas as condições em que os seres humanos vivem. É evidente que uma sociedade que permita que os membros da comunidade se matem impunemente entre si não durará muito tempo. Inversamente, os valores paternais e maternais de cuidar das crianças e outras virtudes, como a honestidade ou a lealdade para com o grupo, promoverão uma comunidade estável e duradoura. Outras proibições podem reflectir condições específicas: a prática entre os Esquimós de matarem os pais idosos que já não são capazes de se defender sozinhos é muitas vezes citada como uma resposta necessária à vida num clima muito agreste. Não há dúvida de que, sendo processos lentos, o ritmo de mudança das condições climáticas ou a migração para regiões diferentes deu tempo aos sistemas éticos para fazerem as necessárias adaptações.

Enfrentamos agora uma nova ameaça à nossa sobrevivência. A proliferação de seres humanos, associada aos resíduos do crescimento económico, é tão capaz de varrer a nossa sociedade da face da Terra -- e todas as restantes sociedades -- como as velhas ameaças tradicionais. Ainda não se desenvolveu uma ética capaz de fazer face a esta ameaça. Alguns princípios éticos que possuímos correspondem exactamente, na realidade, ao contrário daquilo que precisamos. O problema é que, como vimos, os princípios éticos mudam lentamente e temos pouco tempo para desenvolvermos uma nova ética do meio ambiente. Uma tal ética consideraria eticamente duvidoso todo o acto nocivo para o ambiente e os actos desnecessariamente prejudiciais como males claros. É este o aspecto sério subjacente à minha observação, no capítulo 1, de que as questões morais levantadas por conduzir um automóvel são mais graves do que as suscitadas pelo comportamento sexual. Uma ética do meio ambiente acharia que poupar e reciclar recursos seria virtuoso e que o consumo extravagante e desnecessário seria uma depravação. Para citar apenas um exemplo: da perspectiva de uma ética do meio ambiente, a nossa escolha de entretenimentos não é neutra. Actualmente, encaramos a opção entre corridas de automóveis ou de bicicletas, entre esqui aquático e *windsurf*, uma mera questão de gosto. No entanto, há uma diferença essencial: as corridas de automóveis e o esqui aquático exigem o consumo de combustíveis fósseis e a descarga de dióxido de carbono na atmosfera. As corridas de bicicleta e o *windsurf*, não. Quando levarmos a sério a necessidade de preservar o ambiente, as corridas de automóveis e o esqui aquático deixarão de ser formas aceitáveis de entretenimento, tal como hoje já não é aceitável lançar cães contra ursos acorrentados para os enraivecer.

É fácil discernir as linhas gerais de uma ética verdadeiramente ambientalista. Ao

seu nível mais fundamental, uma tal ética promove a consideração pelos interesses de todas as criaturas sencientes, incluindo as gerações subseqüentes que se projectam no futuro distante. É acompanhada por uma estética de apreço pelos lugares selvagens e pela natureza intacta. A um nível mais minucioso, aplicável à vida dos habitantes das cidades, desencoraja as famílias numerosas. (Neste ponto estabelece um agudo contraste com algumas crenças éticas actuais que são relíquias de um tempo em que a Terra era pouco povoada; também contrabalança a implicação da versão "total" do utilitarismo discutida no capítulo 4.) Uma ética do meio ambiente rejeita os ideais de uma sociedade materialista, na qual o êxito é medido pelo número de artigos de consumo que uma pessoa consegue acumular. Em seu lugar, ajuíza o êxito em termos do desenvolvimento das potencialidades de cada qual e da conquista da auto-realização e da felicidade. Promove a frugalidade, na medida em que é necessária para minimizar a poluição e garantir que tudo pode ser reutilizado vezes sem conta. Deitar fora descuidadamente materiais que podem ser reciclados é uma forma de vandalismo, é roubar recursos do planeta que são nossa propriedade comum. Assim, os diversos guias e livros do "consumidor verde" sobre as coisas que podemos fazer para salvar o nosso planeta --reciclando o que usamos e comprando os artigos ambientalmente mais inócuos possível -- fazem parte da nova ética que se torna necessária. Mas até estas opções se pode revelar uma solução provisória, um degrau para uma ética na qual a própria ideia de consumir produtos desnecessários seja posta em causa. O *windsurf* pode ser melhor que o esqui aquático, mas, se continuarmos a comprar novas pranchas para estarmos na crista da onda das últimas tendências da moda em pranchas e velas, a diferença torna-se insignificante.

Temos de avaliar a nossa noção de extravagância. Num mundo sujeito a grande pressão, este conceito não se limita a carros de luxo com motorista ou a champanhe *_Dom Perignon*. A madeira proveniente de uma floresta tropical húmida é extravagante porque o valor a longo prazo da floresta tropical é de longe maior que as utilizações dadas à madeira. Os produtos de papel que se deitam fora são extravagantes porque florestas antigas estão a ser transformadas em toros de madeira e a ser vendidas aos fabricantes de papel. "Dar um passeio de carro pela província" constitui uma utilização extravagante de combustíveis fósseis que contribui para o efeito de estufa. No decurso da segunda guerra mundial, quando a gasolina era escassa, havia cartazes que perguntavam: "A sua viagem é mesmo necessária?" Apelar para a solidariedade nacional para combater um perigo visível e imediato foi altamente eficaz. O perigo para o nosso ambiente é menos imediato e mais difícil de vislumbrar, mas a necessidade de suprimir as viagens desnecessárias e outras formas de consumo dispensável é igualmente grande.

No que diz respeito à alimentação, a grande extravagância não é o caviar ou as trufas, mas a carne de vaca, a carne de porco e o frango. Cerca de 38 % da produção mundial de cereais serve para alimentar animais, assim como grande quantidade de soja. Há três vezes mais animais domésticos neste planeta que seres humanos. O peso total dos efectivos mundiais de gado bovino (1280 milhões) excede, só por si o da população humana. Enquanto olhamos com tristeza para o número de crianças que nascem nas regiões mais pobres do

mundo, ignoramos o excesso de população dos animais de criação, para o qual contribuímos. O prodigioso desperdício de cereais que servem para a alimentação intensiva de animais já foi mencionado nos capítulos 3 e 8. Isso, contudo, é apenas uma parte do prejuízo causado pelos animais que criamos deliberadamente. Os métodos de energia intensiva da agropecuária industrial dos países desenvolvidos são responsáveis pelo consumo de quantidades enormes de combustíveis fósseis. Os fertilizantes químicos usados para a produção de rações para o gado e os porcos e galinhas criados em recintos fechados produzem óxido nítrico, outro gás que causa o efeito de estufa. Depois há a perda das florestas. Por todo o lado, os habitantes das florestas, tanto humanos como não humanos estão a ser escoraçados. Desde 1960, 25 % das florestas da América Central foram abatidas para se criar gado. Depois de arroteados, os solos pobres suportam pastagens durante alguns anos, após o que se torna necessário procurar novas pastagens. Os arbustos invadem as terras de pastagem abandonadas, mas a floresta não regressa. Quando as florestas são abatidas para se criarem pastagens para o gado, biliões de toneladas de dióxido de carbono são libertadas na atmosfera. Por fim, pensa-se que o gado mundial produz cerca de 20 % do metano libertado na atmosfera e o metano capta vinte e cinco vezes mais calor do Sol que o dióxido de carbono. O estrume das explorações agropecuárias também produz metano, porque, ao contrário do estrume depositado naturalmente nos campos, não se decompõe na presença do oxigénio. Tudo isto corresponde a uma razão imperiosa, a

somar à que se desenvolveu no capítulo 3, em favor de uma alimentação baseada sobretudo em vegetais.

A ênfase na frugalidade e numa vida simples não significa que a ética do meio ambiente veja com maus olhos o prazer, mas que os prazeres que valoriza não advêm de um consumo ;, exagerado. Provêm, em vez disso, de relações pessoais e sexuais calorosas, da proximidade das crianças e dos amigos, da conversa, de desportos e entretenimentos que estão em harmonia com o nosso ambiente sem o agredirem; da alimentação que não se baseia na exploração de criaturas sencientes nem destrói a Terra; da actividade e do trabalho criativos de todos os tipos; e (com o devido cuidado para não se estragar precisamente o que é mais valioso) da apreciação dos lugares ainda intactos do mundo onde vivemos.

11

Fins e meios

Estudámos várias questões éticas. Vimos que muitas práticas aceites estão sujeitas a sérias objecções. Que devemos fazer a este respeito? Também isto constitui uma questão ética. Eis quatro casos reais a considerar:

Oskar Schindler era um industrial alemão. Durante a guerra dirigiu uma fábrica nas proximidades de Cracóvia, na Polónia. Numa época em que os judeus polacos eram enviados para campos de extermínio reuniu uma força de trabalho, consideravelmente maior do que a sua fábrica necessitava, constituída por judeus provenientes de campos de concentração e do gueto, e usou várias estratégias ilegais, incluindo subornar membros das _S_S e outros oficiais para proteger esses judeus. Gastou do seu próprio dinheiro para comprar alimentos no mercado negro para adicionar às rações oficiais insuficientes que obtinha para os seus trabalhadores. Com estes métodos conseguiu salvar a vida a cerca de 1200 pessoas.

Em 1984 o médico Thomas Gennarelli dirigia um laboratório de traumatismos cranianos na Universidade da Pensilvânia, em Filadélfia (Estados Unidos). Os membros de uma organização clandestina chamada Frente de Libertação dos Animais sabiam ;, que Gennarelli provocava lesões cerebrais em macacos nesse local e foi-lhes dito que os macacos sofriam essas experiências sem serem devidamente anestesiados. Também sabiam que Gennarelli e os seus colaboradores gravavam em vídeo as suas experiências para registarem o que acontecia durante e depois de as lesões terem sido provocadas. Tentaram obter mais informações por intermédio dos canais oficiais, mas não tiveram êxito. Em Maio de 1984 irromperam no laboratório durante a noite e encontraram 34 *cassettes* de vídeo. Destruíram então sistematicamente o equipamento de laboratório antes de partirem com as gravações. Estas mostravam claramente macacos conscientes que se debatiam enquanto eram amarrados a uma mesa de operações onde lhes infligiam ferimentos na cabeça; mostravam também experimentadores a troçarem e a rirem-se dos animais assustados, em vias de serem utilizados nas experiências. Quando uma edição das gravações foi tornada pública, provocou um repúdio generalizado. Não obstante, foi preciso mais um ano de protestos, que culminaram numa ocupação pacífica da sede do organismo governamental que financiava as experiências de Gennarelli para que o secretário americano da Saúde e dos Serviços Sociais ordenasse o fim das experiências.

Em 1986, Joan Andrews entrou numa clínica que realizava abortos, em Pensacola, na Florida, Estados Unidos, e danificou um aparelho destinado a efectuar abortos por sucção. Recusou-se a ser representada em tribunal, com base na ideia de que "os verdadeiros réus, os bebés recém-nascidos, não tinham esse direito e eram mortos sem serem devidamente submetidos a julgamento". Andrews fazia parte da Operação Salvamento, uma organização americana que foi buscar o nome e a sua autoridade para agir a um preceito bíblico para "salvar os que são arrastados para a morte e deter os que vão praticar o assassinio". A Operação Salvamento recorre à desobediência civil para fechar clínicas onde se fazem abortos, conseguindo assim, na sua opinião, "poupar a vida de bebés nascituros que os salvadores têm a obrigação moral de defender". Os activistas bloqueiam as portas das clínicas para impedir a entrada aos médicos e às mulheres que querem abortar. Tentam dissuadir as mulheres grávidas de se aproximarem da clínica indo ter com elas e "aconselhando-as" sobre a natureza

do aborto. Gary Leber, um dos responsáveis da Operação Salvamento, disse que, só entre 1987 e 1989, em resultado directo dessas "operações de salvamento", pelo menos 421 mulheres mudaram de ideias em relação a abortarem e os filhos dessas mulheres, que teriam sido mortos, estão hoje vivos.

Em 1976, Bob Brown, então um médico em início de carreira, descia num barco de borracha o rio Franklin, no Sudoeste da Tasmânia. A beleza selvagem do rio e as florestas intactas à sua volta impressionaram-no profundamente. Foi então que, ao fazer uma curva no curso inferior do rio, se lhe depararam trabalhadores da Comissão Hidroeléctrica, que estudavam a possibilidade de construção de uma barragem no rio. Brown deixou a sua prática médica e fundou a Sociedade da Tasmânia Selvagem com o objectivo de proteger as restantes zonas naturais da ilha. Apesar de campanhas vigorosas em contrário, a Comissão Hidroeléctrica recomendou a construção da barragem e, após alguma vacilação, o governo estadual da Tasmânia, com o apoio tanto da comunidade industrial como dos sindicatos, decidiu avançar com o projecto. A Sociedade da Tasmânia Selvagem organizou um bloqueio não violento da estrada em construção que ia dar ao local da barragem. Em 1982 Brown e muitos outros foram detidos e presos durante quatro dias por invadirem propriedade privada pertencente à Comissão Hidroeléctrica. Mas o bloqueio tornou-se um foco de atenção nacional e, embora o governo federal australiano não fosse directamente responsável pela barragem, esta transformou-se no tema quente das eleições federais então em curso. O Partido Trabalhista australiano, então na oposição, prometeu explorar os meios constitucionais para impedir que o projecto da barragem fosse avante. As eleições deram a vitória ao Partido Trabalhista, que preparou legislação para impedir a construção da barragem. Embora contestada pelo governo estadual da Tasmânia, a legislação passou por uma maioria escassa no Supremo Tribunal da Austrália com base no facto de o Sudoeste da Tasmânia ser uma zona de património mundial e o governo federal ter poderes constitucionais para ;, ratificar o tratado internacional que criava a Comissão de Património Mundial. Hoje, o rio Franklin continua a correr livremente.

Teremos uma obrigação imperiosa de obedecer à lei? Oskar Schindler, os membros da Frente de Libertação dos Animais que se apoderaram das gravações vídeo de Gennarelli, Joan Andrews, da Operação Salvamento, e Bob Brown e os que se lhe juntaram à frente dos *bulldozers*, no Sudoeste da Tasmânia, violaram a lei. Estavam de facto a proceder mal?

Não se pode lidar com esta questão invocando a fórmula simplista "os fins nunca justificam os meios." Só quem adere da forma mais rígida a uma ética das regras não pensa que, por vezes, os fins justificam de facto os meios. A maioria das pessoas pensam que, se tudo o resto for igual, mentir é um mal; contudo, pensam que é correcto mentir para evitar causar ofensas ou embaraços desnecessários, como, por exemplo, quando um familiar, cheio de boas intenções, nos oferece uma jarra horrorosa no nosso aniversário e pergunta se gostamos dela. Se este fim relativamente trivial pode justificar uma mentira, é ainda mais óbvio que um fim importante -- evitar um assassínio ou salvar animais de grande sofrimento -- também pode. Assim, o princípio de que os fins não podem justificar os meios é

facilmente violado). A questão difícil não é saber se os fins podem justificar sempre os meios, mas que meios se justificam em função de que fins.

Consciência individual e lei

Há muitas pessoas que se opõem à construção de barragens em rios no meio natural, à exploração de animais ou ao aborto, mas que não desafiam a lei para impedir essas actividades. Sem dúvida que alguns membros de organizações mais convencionais de preservação da vida selvagem, da libertação dos animais ou antiaborto não cometem actos ilegais porque não desejam ser multados ou presos; mas outros estão dispostos a assumir as consequências de actos ilegais. Só se retraem porque respeitam e obedecem à autoridade moral da lei. ;, Quem tem razão neste desacordo ético? Temos alguma obrigação moral de obedecer à lei quando a lei protege e sanciona coisas que achamos totalmente erradas? Uma resposta clara a esta questão foi dada pelo radical americano do século __XIX, Henry Thoreau. No seu ensaio intitulado *_Civil Disobedience* -- talvez a primeira utilização desta expressão hoje familiar -- escreveu:

Terá o cidadão de entregar a sua consciência ao legislador, nem que seja por um só momento ou no grau mínimo? Para que terá então todo o homem uma consciência? Penso que devemos ser em primeiro lugar homens e só depois súbditos. Não é desejável cultivar o respeito pela lei nem pelo direito. A única obrigação que tenho o direito de assumir é a de fazer sempre aquilo que penso ser justo.

O filósofo americano Robert Paul Wolff escreveu no sentido:

A marca definidora do estado é a autoridade, o direito de governar. A primeira obrigação do homem é a autonomia, a recusa em ser governado. Poderia parecer, então, que não há solução para o conflito entre a autonomia do indivíduo e a suposta autoridade do estado. Enquanto o homem cumprir a sua obrigação de ser o autor das suas decisões, resistirá à pretensão do estado de ter autoridade sobre si.

Thoreau e Wolff resolvem o conflito entre o indivíduo e a sociedade em favor do indivíduo. Devemos agir pelos ditames da nossa consciência, por aquilo que autonomamente decidimos que devemos fazer, e não como a lei dita. Tudo o resto seria a negação da nossa capacidade de escolha ética.

Formulada deste modo, a questão parece simples e a resposta de Thoreau-Wolff está obviamente correcta. Logo, Oskar Schindler, a Frente de Libertação dos Animais, Joan Andrews e Bob Brown tiveram toda a justificação ao fazerem o que acharam que estava correcto, e não aquilo que o estado declarou legal. Mas será assim tão simples? Há um sentido em que é inegável que, como Thoreau disse, devemos fazer o que pensamos ser um bem; ou, como diz Wolff, devemos ser os autores das nossas decisões. Confrontados com a opção entre fazer o que pensamos ser um bem e o que pensamos ser um mal, é evidente que devemos fazer o que pensamos ser um bem. O que precisamos de saber não é se devemos fazer

o que consideramos um bem, mas como devemos chegar à conclusão daquilo que é um bem.

Pensemos na diferença de opinião entre membros de grupos como a Frente de Libertação dos Animais (_F_L_A) e os membros de uma organização mais respeitadora da lei como a Real Sociedade para a Prevenção da Crueldade contra os Animais (__RSPCA) da Grã-Bretanha. Os membros da _F_L_A pensam que infligir dor nos animais é um mal, a não ser que se justifique por circunstâncias extraordinárias; se a melhor forma de o impedir for pela violação da lei, pensam que é um bem violar a lei. Os membros da __RSPCA - admitamos -- também pensam que é normalmente um mal infligir dor aos animais, mas pensam que violar a lei também é um mal e que não se pode justificar esse acto que é um mal com o objectivo de impedir que se inflija uma dor injustificada nos animais. Suponhamos agora que há pessoas que se opõem a que se provoque dor nos animais que se sentem indecisas sobre se devem juntar-se àqueles que estão dispostos a violar a lei ou ao grupo mais ortodoxo de defesa do bem-estar dos animais. Em que medida resolve a incerteza dessas pessoas dizer-lhes que façam o que pensam ser um bem ou que sejam os autores das suas próprias decisões? Essa incerteza é relativa àquilo que é um bem fazer, e não à questão de saber se devem fazer ou deixar de fazer o que pensam ser um bem.

Esta questão pode tornar-se ainda mais obscura quando se fala em "seguir a nossa própria consciência" independentemente do que a lei dita. Aqueles que falam em "seguir a consciência" nada mais querem dizer do que fazer aquilo que, após reflexão, pensamos ser um bem e isso pode, no caso dos membros imaginários da nossa __RSPCA, depender do que a lei manda. Outros entendem por "consciência" algo que não depende de um juízo reflexivo crítico, mas uma espécie de voz interior que nos diz que algo é um mal e que pode continuar a dizer-nos o mesmo apesar de a nossa decisão reflexiva cuidadosa, baseada em todas as considerações éticas relevantes, nos dizer que a acção não é um mal. Neste sentido de "consciência", uma mulher solteira educada num meio católico rigoroso que postula que o sexo extramatrimonial é sempre um mal mal pode abandonar a sua religião e vir a defender que não existem bases válidas para limitar o sexo ao casamento - e, no entanto, continuar a sentir-se culpada sempre que tem relações sexuais. Pode chamar a esses sentimentos de culpa a sua "consciência", mas se a sua consciência não passa disso, deverá segui-la?

Dizer que devemos seguir a nossa consciência é inatacável -- e inútil -- quando "seguir a consciência" significa fazer aquilo que, após reflexão, pensamos ser um bem. Contudo, quando "seguir a consciência" significa fazer o que manda a nossa "voz interior", seguir a nossa consciência é abdicar da nossa responsabilidade como agentes racionais, é não tomar em consideração todos os factores relevantes e não agir com base no nosso melhor juízo do que há de bem e de mal em cada situação. _É mais provável que a "voz interior" resulte da educação de cada um, não constituindo uma fonte genuína de discernimento ético.

_é de supor que nem Thoreau nem Wolff desejavam sugerir que devemos seguir sempre a nossa consciência no sentido de "voz interior" Queriam dizer que devemos seguir o nosso juízo sobre o que vemos fazer; só assim as suas perspectivas se tornam plausíveis. Neste caso, o mais que se pode dizer das suas recomendações é que nos lembram que as decisões que tomamos sobre

obedecer ou não à lei são decisões éticas que a própria lei não pode resolver por nós. Não devemos partir do princípio, sem reflexão, de que, se a lei proíbe, digamos, roubar *cassettes* de vídeo de laboratórios, é sempre um mal fazê-lo - tal como não devemos partir do princípio de que, se a lei proíbe esconder judeus dos nazis, é um mal fazê-lo. A lei e a ética são coisas distintas. Mas isto não quer dizer que a lei não possua peso moral. Não significa que todo o acto que seria um bem se fosse legal deva ser um bem embora de facto seja ilegal. O facto de um determinado acto ser ilegal pode ter um significado ético, além de legal. Se é ou não realmente significativo do ponto de vista ético, trata-se de uma questão independente.

Lei e ordem

Se pensarmos que uma certa prática é claramente um mal e se tivermos a coragem e a capacidade de impedir essa prática violando a lei, como poderia a ilegalidade desse acto proporcionar uma razão ética em seu desfavor? Para responder a uma pergunta tão específica como esta, devemos responder primeiro uma pergunta mais genérica: por que motivo havemos, de todo em todo, de ter leis?

O ser humano é social por natureza, mas não tão social que não tenha de se proteger do risco de ser assaltado ou morto por outros seres humanos. Podíamos tentar fazê-lo formando organizações de vigilância para evitar assaltos e punir os que os cometem; mas os resultados seriam incertos e passíveis de degenerar numa guerra entre bandos. Assim, é desejável ter, como John Locke afirmou há muito tempo, "uma legislação estabelecida, estável e conhecida", interpretada por um juiz com autoridade para tal e apoiada por um poder capaz de fazer cumprir as decisões judiciais.

Se as pessoas se refreassem voluntariamente de agredir os outros ou de agir de uma forma que ponha em causa uma existência social harmoniosa e feliz, poderíamos muito bem dispensar os juizes e as sanções. Continuaríamos a precisar de convenções que, à semelhança das leis, determinassem coisas como o lado da estrada por onde se circula. Mesmo uma utopia anarquista teria alguns princípios estabelecidos de cooperação. De modo que teríamos algo muito parecido com leis. Na realidade, nem toda a gente se coíbe voluntariamente de comportamentos que os outros não podem aceitar, como a agressão. Nem é apenas o perigo de actos individuais como as agressões que tornam as leis necessárias. Em qualquer sociedade haverá sempre disputas: sobre a quantidade de água que os agricultores podem retirar do rio para irrigar as suas culturas, sobre quem detém a propriedade da terra ou a custódia de um filho, sobre o controlo da poluição e a carga de impostos. É necessária alguma forma estabelecida de processo de decisão para resolver semelhantes disputas de forma económica e rápida, caso contrário é provável que as partes em disputa recorram à força. Quase todo o processo estabelecido de decisão é melhor que o recurso à força, porque, quando se usa a força, as pessoas magoam-se. Acresce que os processos de decisão dão origem a resultados pelo menos tão benéficos e justos como o uso da força.

As leis e um modo estabelecido de proceder para gerar as decisões são, pois, uma coisa boa. Isto dá origem a uma razão importante para obedecer à lei. Ao respeitar a lei, posso contribuir para o respeito no qual o processo de decisão e as leis estabelecidas se baseiam. Ao desobedecer à lei, posso estar a dar um exemplo aos outros que pode

levá-los a desobedecer-lhe também. O efeito pode multiplicar-se e contribuir para a decadência da lei e da ordem. Num caso extremo, pode levar à guerra civil.

Uma Segunda razão para a obediência decorre directamente desta primeira. Para a lei ser efectiva -excepto numa utopia anarquista --, tem de haver um dispositivo qualquer para detectar e punir quem viola a lei. Este dispositivo terá um certo custo de manutenção e de funcionamento e esse custo terá de recair na comunidade. Se eu violar a lei, a comunidade ficará sujeita às despesas decorrentes das medidas necessárias para fazer cumprir a lei.

Estas duas razões para respeitar a lei não são nem universais nem conclusivas. Não são, por exemplo, aplicáveis a transgressões da lei que permanecem secretas. Se, noite alta, quando as ruas estão desertas num semáforo com o sinal vermelho, ninguém será levado à desobediência com o meu exemplo e não haverá ninguém para punir a minha transgressão. Mas não é este tipo de ilegalidade que nos interessa.

Nos casos em que são aplicáveis, estas duas razões para respeitar a lei não são conclusivas, porque há alturas em que as razões para não obedecer a uma determinada lei são mais importantes do que os riscos de estimular os outros a desobedecer ou os custos que recaem sobre a comunidade para fazer cumprir a lei. Estas são razões genuínas para obedecer e, na ausência de motivos para desobedecer, são suficientes para resolver a questão em favor da obediência; mas, quando existem razões em conflito, temos de avaliar cada caso pelos seus próprios méritos no intuito de determinar se os motivos para desobedecer superaram as razões a favor da obediência. Se, por exemplo, as acções ilegais fossem a única forma de impedir diversas experiências dolorosas com animais, de salvar áreas significativas da natureza virgem ou de forçar o governo a aumentar a ajuda internacional, a importância dos fins justificaria correr alguns riscos de contribuir para um declínio geral da obediência à lei.

Democracia

Neste ponto haverá quem diga o seguinte: a diferença entre os feitos heróicos de Oskar Schindler e os actos ilegais indefensáveis da Frente de Libertação dos Animais, da Operação Salvação ou dos adversários da construção da barragem no rio Franklin é que na Alemanha nazi não havia meios legais que Schindler pudesse usar para provocar uma mudança. Numa democracia há canais legais para pôr fim a abusos. A existência de processos legais para alterar a lei torna o uso de meios ilegais injustificável.

É verdade que nas sociedades democráticas há processos legais que aqueles que procuram reformas podem usar; mas este facto em si não prova que o uso de meios ilegais seja um mal. Os canais legais podem existir, mas as perspectivas de os usar para conseguir alterar o estado de coisas num futuro previsível podem ser

muito ténues. Enquanto uma pessoa faz progressos lentos e dolorosos -- ou talvez nenhum progresso de todo em todo -- recorrendo a esses canais legais, prosseguem os males indefensáveis que uma pessoa está a tentar impedir. Antes da luta vitoriosa para salvar o rio Franklin teve lugar uma campanha política anterior contra a construção de outra barragem promovida pela Comissão Hidroeléctrica da Tasmânia. A oposição à barragem devia-se à inundação de um lago alpino primitivo, o lago Peddar, situado num parque nacional. Esta campanha empregou uma tática política mais ortodoxa. Foi derrotada e o lago Peddar desapareceu por baixo das águas da barragem. O laboratório do médico Gennarelli efectuara experiências ao longo de vários anos antes de a Frente de Libertação dos Animais o assaltar. Sem a prova das *cassettes* de vídeo roubadas, provavelmente ainda hoje estaria em funcionamento. Da mesma forma, a Operação Salvamento foi fundada após catorze anos de acção política mais convencional não ter conseguido inverter a situação legal permissiva respeitante ao aborto que tem existido nos Estados Unidos desde que o Supremo Tribunal declarou inconstitucionais as leis restritivas do aborto, em 1973. Durante esse período, de acordo com Gary Leber, da Operação Salvamento, "25 milhões de americanos foram *legalmente* mortos". Desta perspectiva não é difícil compreender o motivo pelo qual a existência de canais legais não resolve o dilema moral. Uma possibilidade extremamente remota de mudança legal não constitui uma razão forte contra o uso de meios que tenham maiores probabilidades de êxito. O máximo que pode decorrer da mera existência de canais legítimos é que, como só podemos saber se se virão a revelar bem sucedidos ou não depois de os tentarmos, a sua existência constitui uma razão para adiar actos ilegais até os meios legais terem sido experimentados e se mostrarem ineficazes.

Neste ponto, o apoiante das leis democráticas pode tentar uma outra tática: se os meios legais são insuficientes para produzir a reforma, isso prova que a reforma proposta não tem a aprovação da maioria do eleitorado; e a tentativa de impor a reforma por meios ilegais contra a vontade da maioria seria uma violação do princípio central da democracia -- o governo da maioria.

O militante pode contestar este argumento em duas bases, uma factual e outra filosófica. A alegação factual no argumento do democrata é que a reforma que não se consegue por meios legais carece da aprovação da maioria do eleitorado. Talvez isso fosse verdade numa democracia directa, na qual todo o eleitorado vota uma determinada questão; mas não é certamente esse o caso nas modernas democracias representativas. Não há forma de garantir que numa determinada questão uma maioria de representantes adopte a mesma perspectiva que a maioria dos seus constituintes. Podemos ter uma confiança razoável em que a maioria dos Americanos que viram na televisão excertos das gravações de Gennarelli não teriam apoiado as suas experiências. Mas não é assim que as decisões se tomam em democracia. Na escolha dos representantes -- ou na escolha dos partidos :, políticos --, os eleitores elegem um "pacote de propostas" de preferência a outro pacote que lhes é proposto. Acontece muitas vezes que, para votar em políticas que apoiam, os eleitores têm de aceitar outras políticas que não lhes agradam. Também acontece que determinadas políticas que os eleitores pretendem não são propostas por qualquer dos principais partidos. No caso do aborto, nos Estados Unidos, a decisão crucial não foi tomada por uma

maioria de votos, mas pelo Supremo Tribunal. Não pode ser revogada por uma simples maioria de eleitores, mas apenas pelo próprio Tribunal ou por um complicado processo de emenda constitucional, que pode ser derrotado por uma minoria do eleitorado.

E se uma maioria aprovasse o mal a que os militantes desejam pôr termo? Seria nesse caso um mal usar meios ilegais? Estamos perante a afirmação filosófica subjacente ao argumento democrático em favor da obediência, a afirmação de que devemos acatar a decisão da maioria.

Não se deve exagerar na defesa do governo da maioria. Nenhum democrata sensato afirmaria que a maioria tem sempre razão. Se 49% da população pode estar enganada, também o pode 51%. Saber se a maioria apoia as perspectivas da Frente de Libertação dos Animais ou da Operação Salvação não resolve a questão de saber se estas perspectivas são ou não moralmente sólidas. Talvez o facto de estes grupos serem uma minoria -- se é que o são --signifique que devam reconsiderar os meios a que recorrem. Com uma maioria a apoiá-los, poderiam alegar que estavam a agir tendo os princípios democráticos do seu lado, utilizando métodos ilegais para suprir falhas da máquina democrática. Sem essa maioria, todo o peso da tradição democrática está contra eles e são eles que surgem como coercivos, tentando forçar a maioria a aceitar algo contra a sua vontade. Contudo, qual é o peso moral que devemos atribuir aos princípios democráticos?

Thoreau, como era de esperar, não se deixou impressionar pela tomada de decisões por parte da maioria. "Toda a votação", escreveu, "é uma espécie de jogo, como as damas ou o gamão, com um ligeiro toque moral, um jogo com o mal e o bem, com questões morais." Num certo sentido, Thoreau tinha razão. Se rejeitarmos, como é forçoso, a doutrina de a maioria ter sempre razão, submeter questões morais a votação é apostar em como aquilo que pensamos ser um bem sairá das urnas com mais votos a seu favor do que aquilo que julgamos ser um mal; e esse é um jogo que perdemos muitas vezes.

Apesar de tudo, não devemos desdenhar muito nem das votações nem do jogo. Os *comboys* que concordavam em jogar *poker* para decidir sobre questões de honra tinham vantagem sobre os *cowboys* que continuavam a resolver essas questões à maneira tradicional do Oeste. Uma sociedade que decide as suas questões controversas por meio de votos tem vantagem sobre as que as decidem a tiro. Em certa medida, trata-se de um tema que já encontramos, sob o título de "lei e ordem". Aplica-se a qualquer sociedade com um método pacífico e estabelecido de resolver disputas; mas numa democracia há uma diferença subtil que confere um peso acrescido ao resultado do processo de decisão. Um método de resolver disputas no qual ninguém, em última instância, detém mais poder que qualquer outra pessoa é um método que pode ser recomendado a toda a gente como um compromisso óptimo entre reivindicações que competem pelo poder. Qualquer outro método tem de conceder mais poder a alguém que a outros e assim convida à oposição daqueles que têm menos poder. É, pelo menos, o que acontece na época de igualitarismo em que vivemos. Numa sociedade feudal na qual as pessoas aceitavam como natural e adequado o seu estatuto de senhor ou de vassalo não existia contestação ao senhor feudal e, por isso, nenhum compromisso era necessário. (Estou a referir-me a um sistema feudal ideal, tal como a uma democracia ideal.) Contudo, esses tempos deixaram para sempre de

existir. A ruptura da autoridade tradicional criou a necessidade de compromisso. Entre os possíveis compromissos, a regra de "uma pessoa, um voto" é a única aceitável por todos; como tal, na ausência de um modo de proceder acordado para decidir sobre qualquer outra distribuição de poder, proporciona, em princípio, a base mais firme possível para um método pacífico de resolver disputas.

Neste contexto, rejeitar a regra da maioria é rejeitar a melhor base possível para o ordenamento pacífico da sociedade numa época de igualitarismo. Para que outro lado nos devemos virar? ; Para um direito de voto baseado na meritocracia, com votos extra para os mais inteligentes ou com mais habilitações, como John Stuart Mill propôs? Mas será que poderíamos chegar a acordo sobre quem merecia esses tais votos extra? Um déspota esclarecido? Muita gente aceitaria de bom grado essa ideia -- se pudesse escolher o déspota. Na prática, o resultado provável de abandonar a regra da maioria não é nenhum destes: é a regra daqueles que comandam a maior força.

Portanto, o princípio da regra da maioria acarreta um peso moral substancial. É mais fácil justificar a desobediência numa ditadura, como a da Alemanha nazi, do que numa democracia, como as dos Estados Unidos, da Europa, da Índia, do Japão ou da Austrália actuais. Numa democracia devemos ter relutância em empreender uma acção que corresponda a uma tentativa de exercer coerção sobre a maioria, porque essas tentativas implicam a rejeição da regra da maioria e não existe qualquer alternativa aceitável. É claro que pode haver casos em que a decisão da maioria seja tão horrível que a coerção se justifique, seja qual for o risco. A obrigação de obedecer a uma decisão genuína da maioria não é absoluta. Demonstramos o nosso respeito pelo princípio, não por meio da obediência cega à maioria, mas considerando que nós próprios só temos justificação para desobedecer em circunstâncias extremas.

Desobediência: a civil e as outras

Se juntarmos as nossas conclusões sobre o uso de meios ilegais para atingir fins louváveis, verificaremos o seguinte: 1) há motivos para aceitarmos normalmente o veredicto de um método pacífico de resolver disputas; 2) esses motivos são particularmente fortes quando o processo de decisão é democrático e o veredicto representa uma genuína perspectiva maioritária; 3) no entanto, continuam a existir situações em que se justifica a utilização de meios ilegais.

Vimos que existem duas formas distintas de tentar justificar o uso de meios ilegais numa sociedade democrática (mesmo sendo as democracias imperfeitas, em diversos graus, como se sabe). A primeira baseia-se no facto de a decisão que contestamos não representar uma expressão genuína da opinião da maioria. A segunda é a de que, embora a decisão seja uma expressão genuína da perspectiva maioritária, essa perspectiva está tão errada que se justifica agir contra a maioria.

É a desobediência baseada na primeira das razões a que melhor se enquadra na designação de "desobediência civil". Neste caso, o uso de meios ilegais pode ser encarado como uma extensão do uso de meios legais para garantir uma decisão genuinamente democrática. A extensão pode tornar-se necessária porque os

canais normais para garantir a reforma não funcionam convenientemente. Em algumas questões, os representantes parlamentares deixam-se influenciar por interesses específicos hábeis e economicamente poderosos. Noutras, o público não se apercebe do que se passa. Talvez a injustiça requeira uma mudança administrativa, e não legislativa, e os burocratas do funcionalismo público não se queiram dar ao incómodo. Talvez os interesses legítimos de uma minoria estejam a ser ignorados por funcionários com preconceitos. Nestes casos, as formas de desobediência civil hoje correntes são adequadas -- a resistência passiva, marchas ou ocupação pacífica de instalações. Neste sentido, o bloqueio da estrada da Comissão Hidroeléctrica que ia dar ao lugar proposto para a construção da barragem no rio Franldin representou um caso clássico de desobediência civil.

Nestas situações, desobedecer à lei não é uma tentativa de exercer coerção sobre a maioria. Pelo contrário, a desobediência tenta informar a maioria; ou persuadir os parlamentares de que um grande número de eleitores tem sentimentos fortes em relação a essa questão; ou chamar a atenção do país para uma questão anteriormente nas mãos dos burocratas; ou apelar para a reconsideração de uma decisão tomada à pressa. A desobediência civil é um meio adequado para estes fins quando os meios legais se revelam ineficazes, porque, apesar de ser ilegal, não ameaça a maioria nem tenta coagi-la (embora normalmente lhe imponha alguns custos extra, por exemplo, para o cumprimento da lei). Não resistindo às forças da ordem, não recorrendo à violência e aceitando as sanções legais pelos seus actos, os que enveredam pela desobediência civil manifestam tanto a sinceridade do seu protesto como o respeito pela lei e pelos princípios fundamentais da democracia.

Concebida deste modo, não é difícil justificar a desobediência civil. A justificação não necessita de ser suficientemente forte para suplantar a obrigação de acatar uma decisão democrática, visto que a desobediência é uma tentativa para repor, e não para frustrar, o processo democrático de tomada de decisões. A desobediência deste tipo poderia justificar-se, por exemplo, pela intenção de fazer o público tomar consciência da perda irreparável do meio natural provocado pela construção da barragem ou da forma como os animais são tratados nos laboratórios e nas explorações pecuárias industriais de que poucas pessoas tomam conhecimento.

Torna-se mais difícil, mas não impossível, justificar a utilização de meios para evitar acções que são indubitavelmente apoiadas pela maioria. Podemos pensar que uma política de genocídio ao estilo nazi nunca seria aprovada por um voto maioritário; mas se isso acontecesse, seria levar o respeito pelo governo da maioria a um limite absurdo acharmo-nos na obrigação de aceitar a decisão maioritária. Temos toda a justificação para recorrer praticamente a todos os meios que tenham hipóteses de surtir efeito para combater males dessa magnitude.

O genocídio é um caso extremo. Assegurar que justifica o uso de meios ilegais mesmo contra uma maioria concede muito pouco em termos de acção política prática. Contudo, admitir nem que seja uma só excepção à obrigação de respeitar as decisões democráticas levanta algumas questões: onde se situa a linha divisória entre males como o genocídio, em que a obrigação é claramente suplantada, e factos menos graves, em que essa obrigação não o é? E quem

decide de que lado dessa linha imaginária se situa uma determinada questão? Gary Leber, da Operação Salvamento, afirma que, só nos Estados Unidos, desde 1973, "destruímos quatro vezes mais pessoas que Hitler". Ronnie Lee, um dos fundadores britânicos da Frente de Libertação dos Animais, também recorreu à metáfora nazi para descrever aquilo que fazemos aos animais, escrevendo: "Embora não passemos de uma espécie entre muitas na Terra, montámos um *_Reich* que domina totalmente os restantes animais, chegando ao ;, ponto de os escravizar." Não surpreende pois que esses activistas considerem a sua acção perfeitamente justificada. Mas terão o direito de tomar essa decisão por si mesmos? Se não têm, quem deve decidir quando uma questão é tão grave que, mesmo em democracia, se deve passar por cima da obrigação de respeitar a lei? A única resposta que esta questão pode ter é a seguinte: temos de decidir por nós mesmos em que lado da linha se situam os casos concretos. Não há outra forma de decidir, dado que o método da sociedade de resolver as questões já tomou a sua decisão. A maioria não pode ser juiz em causa própria. Se pensamos que a decisão da maioria está errada, temos de avaliar por nós mesmos a gravidade desse erro.

Não quer isto dizer que qualquer decisão que tomemos numa questão desse tipo seja subjectiva ou arbitrária. Neste livro apresentei argumentos sobre um grande número de questões morais. Se aplicarmos esses argumentos aos quatro casos com que este capítulo se inicia, chegamos a conclusões específicas. A política racista nazi de extermínio dos Judeus foi, sem sombra de dúvida, uma atrocidade e Oskar Schindler teve toda a razão em fazer tudo o que estava ao seu alcance para salvar alguns judeus de caírem vítimas dessa política. (Atendendo aos riscos que correu, também foi moralmente herói o nos seus actos.) Com base nos argumentos expostos no capítulo 3 deste livro, as experiências que Gennarelli efectuou em macacos são um mal, porque trataram seres sencientes como meras coisas a usar como instrumentos de investigação. Pôr termo a semelhantes experiências era um objectivo desejável e se assaltar o laboratório de Gennarelli e roubar as *cassettes* de vídeo era o único meio de o conseguir, parece-me inteiramente justificável. Do mesmo modo, por razões exploradas no capítulo 10, inundar o vale do rio Franklin para gerar uma quantidade relativamente pequena de electricidade só se podia basear em valores que eram injustificáveis, tanto por assumirem uma perspectiva a curto prazo como por serem abertamente antropocêntricos. A desobediência civil era um meio apropriado de dar testemunho da importância dos valores que foram abertamente desprezados por aqueles que pretendiam construir a barragem.

Por outro lado, chegámos à conclusão de que os argumentos subjacentes à Operação Salvamento são imperfeitos, quando os estudámos no capítulo 6. O feto humano não tem direito ao mesmo tipo de protecção de que gozam os seres humanos mais velhos e, por isso, aqueles que pensam que o aborto é o equivalente moral de um homicídio não têm razão. Nesta base, a campanha de desobediência civil da Operação Salvamento contra o aborto não é justificável. Mas é importante compreender que o erro está no juízo moral da Operação Salvamento sobre o aborto, e não no seu juízo moral sobre a desobediência civil. Se o aborto fosse de facto moralmente equivalente a um homicídio, todos nós devíamos estar a bloquear as portas das clínicas onde se fazem abortos.

É claro que tudo isto torna a vida complicada. Não é provável que os membros da Operação Salvação se deixem convencer pelos argumentos expostos neste livro. A sua confiança nas citações bíblicas não augura nada de bom em relação à sua abertura ao raciocínio moral com bases não religiosas. De modo que não será fácil convencê-los de que a sua desobediência civil não tem justificação. Podemos lamentá-lo, mas nada há a fazer. Não há uma regra simples que nos permita declarar quando a desobediência é justificável e quando não o é sem discutir o bem e o mal que está na mira da desobediência.

Quando estamos convencidos de que tentamos impedir algo que é de facto um mal moral grave, temos ainda outras perguntas morais a fazer a nós próprios. Temos de contrapor à magnitude do mal que tentamos impedir a possibilidade de os nossos actos levarem a um declínio drástico do respeito pela lei e pela democracia. Temos também de levar em consideração a probabilidade de os nossos actos falharem o seu objectivo e provocarem uma reacção que reduziria as hipóteses de êxito por outros meios. (Como o caso dos ataques terroristas a um regime opressor, por exemplo, que proporcionam ao governo uma desculpa ideal para prender os adversários políticos mais moderados; ou os ataques violentos aos que fazem experiências científicas, que permitem que os investigadores classifiquem todos os críticos das experiências com animais como terroristas.)

Um resultado da abordagem consequencialista desta questão que, à primeira vista, pode parecer estranho é que quanto mais profundamente enraizado estiver o hábito de respeito pelo regime democrático tanto mais facilmente se pode defender a desobediência. Contudo, não há aqui qualquer paradoxo, mas apenas mais um exemplo da verdade prosaica de que, se as plantas jovens precisam de cuidados especiais, as que já estão desenvolvidas podem dispensar essas atenções. Assim, numa determinada questão, a desobediência pode justificar-se na Grã-Bretanha ou nos Estados Unidos, mas não no Camboja nem na Rússia durante o período em que esses países procuram estabelecer formas democráticas de governação.

Estas questões não podem resolver-se em termos genéricos. Cada caso é um caso. Quando os males a serem evitados não são nem absolutamente horríveis (como o genocídio) nem relativamente inofensivos (como o projecto de uma nova bandeira nacional), as pessoas razoáveis terão opiniões diferentes quanto à sua justificabilidade de tentar frustrar a concretização de uma decisão democraticamente tomada. Quando se usam meios ilegais para este fim, dá-se um passo importante, pois a desobediência deixa então de ser "desobediência civil" se por essa expressão se entender a desobediência que se justifica por um apelo a princípios que a própria comunidade aceita como uma forma adequada de resolver as suas questões. Pode, mesmo assim, ser algo preferível que essa desobediência seja civil no outro sentido do termo, que contrasta com o uso da violência ou com as tácticas do terrorismo.

Violência

Como vimos, a desobediência civil entendida como um meio de atrair publicidade ou de persuadir a maioria a reconsiderar é muito mais fácil de justificar que a

desobediência destinada a coagir a maioria. É evidente que a violência é ainda mais difícil de defender. Há quem chegue ao extremo de defender que a violência como meio, em particular a violência exercida sobre pessoas, nunca é justificável, por maior bem que seja o fim.

Podemos opor-nos ao uso da violência com base numa regra absoluta ou numa avaliação das suas consequências. Os :, pacifistas consideram normalmente a violência um mal absoluto, independentemente das suas consequências. Esta, tal como outras proibições absolutas, pressupõe a validade da distinção entre actos e omissões. Sem esta distinção, os pacifistas que recusam o uso da violência quando se trata apenas de um meio de impedir uma violência maior seriam responsáveis pela violência maior que não impedem que aconteça.

Suponhamos que temos a oportunidade de assassinar um tirano que mata sistematicamente os seus adversários e todos aqueles de quem não gosta. Sabemos que, se o tirano morrer, será substituído por um líder popular da oposição, actualmente no exílio), que restabelecerá um estado de direito. Se acharmos que a violência é sempre um mal e nos recusarmos a cometer esse assassinio, não será que temos de aceitar alguma responsabilidade pelos futuros homicídios do tirano?

Se as objecções levantadas à distinção entre actos e omissões no capítulo 7 forem sólidas, aqueles que não usam a violência para evitar uma violência maior têm de assumir a responsabilidade pela violência que podiam ter evitado. Assim, a rejeição da distinção entre actos e omissões tem uma importância crucial para a abordagem da violência, pois abre a porta a um argumento plausível em defesa da violência.

Os marxistas têm usado este argumento com frequência para refutarem ataques à sua doutrina quanto à necessidade da violência revolucionária. Na sua acusação clássica dos efeitos sociais do capitalismo do século XIX, *_A Situação da Classe Operária na Inglaterra*, Engels escreveu:

Se um indivíduo provocar uma ofensa física a outro que leve à morte deste, dizemos que se trata de homicídio involuntário; por outro lado, se o atacante souber de antemão que a agressão será fatal, dizemos que se trata de homicídio. Também se comete homicídio quando a sociedade coloca centenas de trabalhadores numa situação tal que os leva inevitavelmente a um fim prematuro e não natural. A sua morte é tão violenta como se tivessem sido apunhalados ou abatidos a tiro [...] Comete-se homicídio quando milhares de trabalhadores são privados das suas necessidades para viver ou quando são forçados a uma situação na qual lhes é impossível sobreviver [...] Comete-se homicídio quando a sociedade sabe :, perfeitamente bem que milhares de trabalhadores não podem evitar serem sacrificados enquanto se permitir que essas condições se mantenham. O homicídio deste tipo é tão culposo como o homicídio cometido sobre um indivíduo. _à primeira vista, não parece tratar-se de homicídio porque a responsabilidade pela morte da vítima não pode ser imputada a nenhum agressor específico. Todos são responsáveis e contudo ninguém é responsável, porque parece que a vítima morreu de causas naturais. Quando um trabalhador morre, ninguém atribui a responsabilidade por essa morte à sociedade, embora algumas pessoas compreendam que a sociedade não tomou medidas para evitar que a

vítima morresse. Pelo que não deixa por isso de se tratar de homicídio.

Poder-se-ia objectar à utilização do termo "homicídio" por parte de Engels. A objecção assemelhar-se-ia aos argumentos estudados no capítulo 8, quando considerámos se o facto de não ajudarmos aqueles que morrem à fome nos tornava ou não homicidas. Vimos que não existe significado intrínseco na distinção entre actos e omissões; mas, do ponto de vista da motivação e da justeza da atribuição da culpa, a maioria dos casos em que não se evita a morte não são equivalentes a homicídio. O mesmo se aplicaria aos casos que Engels descreve. Engels tenta atribuir a culpa à "sociedade", mas a "sociedade" não é uma pessoa nem um agente moral e não pode ser responsabilizada da mesma forma que um indivíduo.

Porém, o fundo da questão não é esse. Quer "homicídio" seja o termo correcto quer não, quer estejamos dispostos a classificar de "violentas" as mortes dos trabalhadores subalimentados em fábricas insalubres e inseguras quer não, subsiste a questão fundamental apresentada por Engels. Essas mortes representam um mal da mesma ordem de grandeza que a morte de centenas de pessoas causada por um ataque terrorista à bomba. Seria unilateral dizer que a violência revolucionária é sempre um mal absoluto, sem tomar em consideração os males que os revolucionários estão a tentar evitar. Se os meios violentos tivessem sido a única forma de mudar a situação que Engels descreve, aqueles que se opunham ao uso da violência teriam sido responsáveis pela continuação dessas condições.

Algumas das práticas que abordámos neste livro são violentas, quer directamente quer por omissão. No caso dos animais não humanos, o nosso tratamento é muitas vezes violento à luz de qualquer critério. Aqueles que consideram o feto humano um sujeito moral é evidente que também consideram o aborto um acto violento contra ele exercido. No caso dos seres humanos no momento ou depois do nascimento, que dizer de uma situação evitável na qual alguns países têm taxas de mortalidade infantil oito vezes maiores do que as de outros países e uma pessoa nascida nesses países tem uma esperança de vida inferior em 20 anos à de alguém nascido noutro país? Será violência? Mais uma vez, pouco importa de facto se lhe chamamos *violência* ou não. Nos seus efeitos, é tão terrível como a violência.

As condenações absolutistas da violência sustentam-se ou caem pela base com a distinção entre actos e omissões. Portanto, caem pela base. Contudo, há objecções consequentialistas fortes ao uso da violência. Temos vindo a basear a nossa abordagem na premissa de que a violência pode ser o único meio de mudar as coisas para melhor. Os absolutistas não têm interesse em contestar este pressuposto porque rejeitam a violência quer o pressuposto seja verdadeiro, quer seja falso. Os consequentialistas têm de perguntar se a violência é alguma vez o único meio para um fim importante ou, não sendo o único meio, se é pelo menos o mais rápido. Têm também de inquirir os efeitos a longo prazo de procurar a mudança por meios violentos.

Será que se poderia defender, com bases consequentialistas, a condenação da violência, que é na prática, se não em princípio, tão absoluta como a do pacifista absoluto? Poder-se-ia tentar fazê-lo assinalando o efeito de endurecimento que o

uso da violência tem: cometer um homicídio, por muito "necessário" ou "justificado" que possa parecer, diminui a resistência a mais homicídios. Será provável que as pessoas que se habituaram a agir violentamente sejam capazes de criar uma sociedade melhor? Nesta questão, o registo histórico revela-se importante. O curso tomado pela Revolução Russa abala a crença de que um desejo ardente de justiça social proporcione imunidade aos efeitos corrosivos da violência. Existem, reconhecidamente, outros exemplos que apontam em sentido contrário; mas seria necessário ;, recorrer a um número considerável de exemplos para contrabalançar o legado de Lenine e de Estaline.

O pacifista consequencialista pode empregar um outro argumento -- o que usei contra a afirmação de que devíamos deixar que pessoas morram à fome para reduzir a população dos países mais pobres até ao nível em que se consigam auto-sustentar. Tal como esta política, a violência implica um certo dano, pretensamente justificado por futuros benefícios. Mas os futuros benefícios nunca podem ser uma certeza e mesmo nos poucos casos em que a violência traz de facto fins desejáveis, raramente podemos ter a certeza de que os fins não podiam ter sido atingidos com a mesma celeridade por meios não violentos. O que se conseguiu, por exemplo, com os milhares de mortos e feridos causados por mais de vinte anos de atentados bombistas do _I_R_A na Irlanda do Norte? Apenas o contraterrorismo por parte dos grupos extremistas protestantes. Ou atente-se nas mortes e no sofrimento desnecessários causados pelo grupo Baader-_Meinhof na Alemanha ou pelas Brigadas Vermelhas na Itália. O que ganhou a Organização de Libertação da Palestina com o terrorismo, senão um Israel menos disposto ao diálogo e mais cruel do que aquele contra o qual iniciou a sua luta? Pode-se simpatizar com o objectivo da luta destes grupos, mas os meios a que recorrem não são de todo em todo promissores quanto à consecução dos seus fins. Usar estes meios é sinal, pois, de um desrespeito empedernido pelos interesses das suas vítimas. No seu conjunto, estes argumentos consequencialistas constituem uma razão forte contra o uso da violência como meio, em particular quando a violência é dirigida indiscriminadamente contra o público em geral, como não raras vezes acontece com a violência terrorista.

Há outras formas de violência que não podem ser rejeitadas de modo tão convincente, como, por exemplo, o assassinio de um tirano sanguinário. Neste caso, desde que as políticas homicidas constituam a expressão da personalidade do tirano, e não uma componente das instituições que ele dirige, a violência é estritamente limitada, o seu objectivo é pôr fim a uma violência muito maior, o êxito de um único acto violento pode ser altamente provável e pode não haver outro meio de pôr fim ao governo do ;, tirano. Seria pouco plausível um consequencialista defender que a violência cometida nestas circunstâncias teria o efeito de corromper ou que desse assassinio resultaria mais violência, e não menos.

Podemos limitar a violência de outra forma. Os casos que considerámos envolveram violência contra pessoas. São os casos típicos que nos ocorrem quando discutimos a questão da violência, mas há outras formas de violência. Os membros da Frente de Libertação dos Animais danificaram laboratórios, jaulas e equipamento usado para enjaular, ferir ou matar animais, mas evitaram quaisquer actos violentos contra animais, humanos ou não humanos. (Contudo, uma outra

organização que reivindica actuar em favor dos animais feriu pelo menos duas pessoas com engenhos explosivos. Estas acções foram condenadas por todas as organizações mais conhecidas de libertação dos animais, incluindo a Frente de Libertação dos Animais.) Earth First!, uma organização ambientalista radical americana, advoga o "encravamento" (*monkeywrenching*) ou a "ecotagem" -- acções clandestinas destinadas a impedir ou a travar os processos prejudiciais ao ambiente. Dave Foreman e Bill Haywood, da Earth First!, co-organizaram o livro *_Ecodefense: A Field Guide to Monheywrenching*, onde descrevem técnicas para desactivar computadores, avariar máquinas e bloquear redes de esgotos. Na sua perspectiva, o encravamento é uma resistência não violenta à destruição da diversidade natural e da vida selvagem. Não pretende prejudicar os seres humanos ou outras formas de vida. O seu alvo são máquinas e ferramentas inanimadas [...] Os encravadores têm perfeita consciência da gravidade das suas acções. Deram deliberadamente esse passo grave [...] Têm presente que se dedicam ao acto mais moral que pode haver: proteger a vida, defender a Terra.

Uma técnica mais controversa consiste em cravar puas em árvores nas florestas que estão condenadas ao abate. Colocar puas metálicas em algumas árvores numa floresta torna perigoso serrá-las, porque os trabalhadores nunca sabem quando a serra pode atingir uma pua, partindo a serra e projectando fragmentos afiados de metal que se espalham por toda a área de :, trabalho. Os activistas ecológicos que apoiam este método dizem que avisam as empresas de madeiras de que as árvores de uma determinada área foram cravadas com puas e que, se forem que avante e abaterem a floresta, todos os ferimentos que daí possam resultar são da responsabilidade dos dirigentes da empresa que tomaram essa decisão. Mas são os trabalhadores que ficam feridos e não os dirigentes da empresa. Poderão os activistas alijar de facto as suas responsabilidades deste modo? Os activistas ambientalistas mais ortodoxos rejeitam estes métodos.

Os prejuízos causados à propriedade não são tão graves que como ferir ou matar; daí que se possam justificar numa base que não justificaria algo que fizesse mal a seres sencientes. Isto não significa que a violência contra a propriedade não tenha importância. A propriedade é muito importante para algumas pessoas e seriam precisas razões fortes para justificar a sua destruição. Mas essas razões podem existir. A justificação não precisa de ser algo que marque tanto uma época como a transformação da sociedade. Como no caso do assalto ao laboratório de Gennarelli, pode ser o objectivo específico e de curto prazo de salvar alguns animais de uma experiência dolorosa de que são objecto unicamente devido aos preconceitos especistas da sociedade. Mais uma vez, se um tal acto seria de facto justificável de um ponto de vista consequencialista ou não depende dos pormenores da situação de facto. Alguém que não possuísse conhecimentos adequados podia facilmente equivocar-se quanto ao valor da experiência ou ao grau de sofrimento. E não será que o resultado de danificar equipamento e libertar alguns animais teria apenas o efeito de provocar o aparecimento de mais equipamento e a criação de mais animais para experiências? Que fazer com os animais libertados? Não será que os actos ilegais implicam que o governo resista a pressões para reformar a lei respeitante às experiências com animais, a pretexto de que não pode ceder à violência? Teríamos de responder satisfatoriamente a

todas estas questões antes de podermos chegar a uma conclusão favorável a, digamos, destruir um laboratório. Temos de responder também a um conjunto semelhante de questões antes de podermos justificar a destruição de um *bulldozer* que está a ser usado para abater uma floresta antiga.

Não é fácil justificar a violência, mesmo que esta seja exercida contra a propriedade, e não contra seres sencientes, ou contra um ditador e não indiscriminadamente contra as pessoas em geral. Apesar disso, as diferenças entre os diversos tipos de violência são importantes, pois só ao tê-las em consideração podemos condenar um tipo de violência em termos praticamente absolutos -- a violência terrorista. A condenação radical de tudo o que cai sob a designação genérica de "violência" confunde essas diferenças.

12

Porquê agir moralmente?

Os capítulos anteriores deste livro discutiram o que devemos, moralmente, fazer em relação a diversas questões práticas e que meios se justificam que adotemos para atingir os nossos fins éticos. A natureza das nossas conclusões sobre esses temas -- as exigências que nos impõem -- levantam uma questão adicional, mais fundamental: por que razão devemos agir moralmente?

Tomemos as nossas considerações sobre a utilização de animais na alimentação ou sobre a ajuda que os ricos deviam proporcionar aos pobres. Alguns leitores podem aceitar estas conclusões, tornar-se vegetarianos e fazer o que estiver ao seu alcance para reduzir a pobreza absoluta. Outros podem discordar das nossas conclusões, afirmar que não há mal nenhum em comer animais e que não têm qualquer obrigação moral de fazer seja o que for para reduzir a pobreza absoluta. Contudo, é provável que exista um terceiro grupo que consiste nos leitores que acham que os argumentos destes capítulos não estão errados, mas que não mudam a sua dieta nem a sua contribuição para a ajuda internacional. Deste terceiro grupo, alguns terão apenas pouca força de vontade, mas outros podem querer responder a uma questão prática adicional. Se as conclusões da ética exigem tanto de nós, poderão perguntar, será que nos devemos realmente preocupar com a ética?

Compreender a questão

"Por que razão devo agir moralmente?" é uma questão de tipo diferente das que tratámos até agora. Perguntas como "Por que razão devo tratar pessoas de grupos étnicos diferentes com base na igualdade?" ou "Por que razão é o aborto justificável?" procuram razões éticas para agir de uma certa forma. São perguntas feitas do interior da ética. Pressupõem uma perspectiva ética. "Por que razão devo agir moralmente?" situa-se a outro nível. Não se trata de uma pergunta que se faz no interior da ética, mas de uma questão acerca da ética.

"Por que razão devo agir moralmente?" é, pois, uma pergunta a respeito de algo que normalmente é admitido como ponto de partida. Essas perguntas são

incômodas. Alguns filósofos acharam esta pergunta tão desconcertante que a rejeitaram por ser logicamente imprópria, por ser uma tentativa de perguntar algo a que não se pode dar uma resposta apropriada.

Uma razão para esta rejeição reside na afirmação de que os nossos princípios éticos são, por definição, os princípios que consideramos imperiosos. Significa isto que quaisquer princípios imperiosos para uma determinada pessoa, são necessariamente os princípios éticos dessa pessoa; e uma pessoa que aceita como princípio ético dever dar a sua riqueza para ajudar os pobres tem, por definição, de ter decidido dar a sua riqueza. Nesta definição da ética, a partir do momento em que uma pessoa toma uma decisão ética, nenhuma questão ética adicional pode surgir. Daí que seja impossível dar sentido à pergunta "Por que razão devo agir moralmente?".

Poder-se-ia pensar que uma boa razão para aceitar esta definição da ética baseada no que é imperioso é permitir-nos rejeitar, como desprovida de sentido, uma questão que, de outro modo, seria incômoda. Contudo, a adopção desta definição não pode, resolver problemas reais porque leva a dificuldades proporcionalmente maiores em estabelecer uma conclusão ética. Tomemos, por exemplo, a conclusão de que os ricos devem ajudar os pobres. Só pudemos argumentar nesse sentido, no capítulo 8, porque partimos do princípio de que, como sugerimos nos primeiros dois capítulos, a universalizabilidade dos juízos éticos exige que não pensemos apenas nos nossos próprios interesses, levando-nos a adoptar um ponto de vista no qual temos de considerar igualmente os interesses de todos os que são afectados pelas nossas acções. Não podemos defender que um juízo ético tem de ser universalizável e *ao mesmo tempo* definir os princípios éticos de uma pessoa como os princípios, quaisquer que eles sejam, que essa pessoa considera imperiosos -- pois o que aconteceria se eu considerasse imperioso um princípio não universal como "Devo fazer o que *me* beneficia"? Se definirmos os princípios éticos como quaisquer princípios que tomemos por imperiosos, qualquer coisa pode contar como princípio ético, porque podemos considerar imperioso qualquer princípio. Assim, o que ganhamos por podermos rejeitar a pergunta "Por que razão devo agir moralmente?" perdemos ao sermos incapazes de usar a universalizabilidade dos juízos éticos -- ou qualquer outra característica da ética -- para argumentar em favor de certas conclusões sobre o que é moralmente correcto. Considerar que a ética implica necessariamente, em certo sentido, um ponto de vista universal é uma forma mais natural e menos confusa de abordar estas questões.

Outros filósofos rejeitaram a questão "Por que razão devo agir moralmente?" por outros motivos. Pensam que deve ser rejeitada pela mesma razão que nos leva a rejeitar uma outra questão ("Por que razão devo ser racional?") que, como "Por que razão devo agir moralmente?", também questiona algo -- neste caso, a racionalidade -- que normalmente se pressupõe. A pergunta "Por que razão devo ser racional?" é de facto logicamente imprópria porque, ao responder-lhe, estaríamos a dar razões para sermos racionais. Estaríamos a pressupor a racionalidade na nossa tentativa de justificar a racionalidade. A justificação resultante da racionalidade seria circular -- o que prova, não que a racionalidade careça de uma necessária justificação, mas, que não precisa de justificação, porque não pode inteligivelmente ser questionada, a não ser que já esteja

pressuposta.

Será que "Por que razão devo agir moralmente?" está na mesma categoria de "Por que razão devo ser racional?" no sentido em que pressupõe o próprio ponto de vista que questiona? Estaria, se interpretássemos o "devo" como um "devo" moral, o que seria absurdo. A partir do momento em que chegamos à conclusão de que uma acção é moralmente obrigatória, não existem mais questões morais a que responder. É redundante perguntar por que razão devo moralmente fazer a acção que moralmente devo fazer.

Não há, porém, a necessidade de interpretar a pergunta como um pedido de justificação ética da ética. "Devo" não significa forçosamente "devo moralmente". Poderia ser simplesmente uma forma de inquirir das razões para a acção, sem qualquer especificação quanto à natureza das razões pretendidas. Queremos por vezes fazer uma pergunta genérica prática, sem qualquer ponto de vista em particular. Confrontados com uma escolha difícil, pedimos conselho a um amigo íntimo. Moralmente, diz ele, devias fazer *_A* ; mas *_B* era melhor para os teus interesses, enquanto a etiqueta exige *_C* e apenas *_D* demonstra um verdadeiro sentido de estilo. Esta resposta pode não nos satisfazer. Pretendemos um conselho sobre qual destes pontos de vista devemos adoptar. Se fazemos tal pergunta, temos de a fazer de uma posição de neutralidade relativamente a todos os pontos de vista, e não de um compromisso com qualquer deles.

"Por que razão devo agir moralmente?" é uma pergunta deste tipo. Se não for possível fazer perguntas práticas sem pressupor um ponto de vista, somos incapazes de dizer algo de inteligível acerca das escolhas práticas mais fundamentais. Agir ou não de acordo com considerações de ética, interesse pessoal, etiqueta ou estética seria uma escolha "para lá da razão" -- em certo sentido, uma escolha arbitrária. Antes de nos resignarmos a esta conclusão devemos pelo menos tentar interpretar a questão de tal modo que fazer simplesmente a pergunta não nos comprometa com qualquer ponto de vista particular.

Podemos agora formular a pergunta com maior precisão. Trata-se de uma questão acerca do ponto de vista ético, feita de :, uma posição exterior a esse ponto de vista. Mas o que é "o ponto de vista ético"? Afirmo que uma característica distintiva da ética é que os juízos éticos são universalizáveis. A ética exige que superemos o nosso ponto de vista pessoal e que adoptemos uma posição semelhante à do espectador imparcial que adopta um ponto de vista universal.

Dado este conceito da ética, "Por que razão devo agir moralmente?" é uma pergunta a que pode responder adequadamente qualquer pessoa que inquirir se deve agir apenas em bases que seriam aceitáveis do ponto de vista universal. Afinal de contas, é possível agir -- e algumas pessoas fazem-no -- sem pensar senão nos nossos interesses pessoais. A pergunta pede razões para ir além do interesse pessoal na acção e para agir apenas com base em juízos que estamos dispostos a prescrever universalmente.

Razão e ética

Há uma antiga linha de pensamento filosófico que tenta demonstrar que agir racionalmente é agir eticamente. O argumento está hoje associado a Kant e

encontra-se principalmente nos textos dos kantianos modernos, embora remonte no passado pelo menos aos Estóicos. A forma em que este argumento é apresentado varia, mas a estrutura comum é a seguinte:

1. Para a ética, é essencial uma exigência qualquer de universalizabilidade ou de imparcialidade.
2. A razão é universal ou objectivamente válida. Se, por exemplo, das premissas "Todos os seres humanos são mortais" e "Sócrates é um ser humano" decorre que Sócrates é mortal, então esta inferência tem de ser universalmente válida. Não pode ser válida para uma pessoa e inaceitável para outra. Trata-se de uma questão geral sobre a razão, tanto teórica como prática.

Logo:

3. Só um juízo que satisfaça o requisito descrito em 1 como condição necessária de um juízo ético será um juízo objectivamente :, racional de acordo com 2. Pois não posso estar à espera de que outro agente racional aceite como válido um juízo que eu não aceitaria se estivesse no seu lugar; se dois agentes racionais não puderem aceitar os juízos um do outro, esses juízos não podem ser racionais, pela razão dada em 2. Dizer que eu aceitaria o meu juízo mesmo que estivesse no lugar de uma outra pessoa equivale, porém, a dizer simplesmente que o meu juízo se pode prescrever de um ponto de vista universal. Tanto a ética como a razão exigem que nos elevemos acima do nosso ponto de vista pessoal e adoptemos uma perspectiva a partir da qual a nossa identidade pessoal -- o papel que por acaso desempenhamos -- não seja importante. Assim, a razão exige que actuemos com base em juízos universais e, nessa medida, eticamente.

Será este argumento válido? Já indiquei que aceito o primeiro ponto, o de que a ética implica a universalizabilidade. O segundo ponto também é indesmentível. A razão tem de ser universal. Será então que a conclusão se segue? Reside aqui a falha do argumento. A conclusão parece seguir-se directamente das premissas; mas este passo implica um afastamento do sentido estrito, no qual é verdade que um juízo racional é universalmente válido, para um sentido mais forte de "universalmente válido" que é equivalente à universalizabilidade. A diferença entre estes dois sentidos torna-se manifesta ao considerar um imperativo não universalizável, como o puramente egoísta: "Que todos façam o que é do meu interesse", que difere do imperativo do egoísmo universalizável -- "Que todos façam o que é *do seu próprio* interesse" -- porque contém uma referência não eliminável a uma pessoa em concreto. Não pode por isso ser um imperativo ético. Será que carece da universalidade exigida para constituir uma base racional da acção? Por certo que não. Todo o agente racional poderia aceitar que a actividade puramente egoísta de outros agentes racionais é racionalmente justificável. O egoísmo puro podia ser racionalmente adoptado por toda a gente.

Veamos a questão de mais perto. Temos de conceder que há um sentido em que um agente racional puramente egoísta -- chamemos-lhe Jack -- não podia aceitar os juízos práticos de outro agente puramente egoísta -- chamemos-lhe Jill. :, Presumindo que os interesses de Jill diferem dos de Jack, Jill pode estar a agir

racionalmente ao pressionar Jack a fazer *_A*, enquanto Jack também age racionalmente ao decidir não fazer *_A*.

Contudo, este desacordo é compatível com todos os agentes racionais que aceitam o egoísmo puro. Embora ambos aceitem o egoísmo puro, este leva-os para direcções diferentes porque partem de lugares diferentes. Quando Jack adopta o egoísmo puro, este leva-o a promover os seus próprios interesses, e quando Jill adopta o egoísmo puro, este leva-a a promover os seus próprios interesses. Daqui o desacordo sobre o que fazer. Por outro lado -- e é este o sentido em que o egoísmo puro podia ser aceite como válido por todos os agentes racionais -- se perguntássemos a Jill (em segredo e prometendo nada dizer a Jack) o que ela pensava que seria racional Jack fazer, ela responderia, se fosse honesta, que seria racional Jack fazer o que era do seu próprio interesse, e não o que era do interesse de Jill.

Logo, quando os agentes puramente racionais se opõem aos actos uns dos outros, isso não significa desacordo quanto à racionalidade do egoísmo puro. O egoísmo puro, embora não seja um princípio universalizável, podia ser aceite como base racional da acção por todos os agentes racionais. O sentido no qual os juízos racionais têm de ser universalmente aceitáveis é mais fraco do que o sentido no qual os juízos éticos o têm de ser. O facto de uma acção me beneficiar mais a mim que a outra pessoa qualquer podia ser uma razão válida para a fazer, embora não pudesse ser uma razão ética para tal.

Uma consequência desta conclusão é a de que um agente racional pode racionalmente tentar evitar que outro faça aquilo que ele próprio admite que o outro tem justificação racional para fazer. Infelizmente, nada há de paradoxal nisto. Dois vendedores que compitam para conseguir efectuar uma determinada venda aceitarão que o comportamento do outro é racional, embora cada um deles pretenda frustrar os intentos do outro. O mesmo se pode dizer de dois soldados que se enfrentam no campo de batalha ou de dois jogadores de futebol que disputam a bola.

Assim, esta tentativa de demonstração da existência de uma ligação entre razão e ética fracassa. Pode haver outras formas de forjar esta ligação, mas é difícil vislumbrar uma que seja mais :, promissora. O obstáculo principal a ultrapassar é a natureza da razão prática. Há muito tempo, David Hume argumentou que, na acção, a razão aplica-se apenas a meios, e não a fins. Os fins são dados pelos nossos desejos. Hume apresentou de forma implacável as implicações desta perspectiva:

Não é contrário à razão preferir a destruição do mundo inteiro a esfolar o meu dedo. Não é contrário à razão eu escolher a minha ruína total, para evitar o menor desconforto de um índio ou de um. pessoa totalmente desconhecida. Também não é contrário à razão preferir mesmo um bem que reconheço menor a um maior e ter um apego mais ardente pelo primeiro que pelo ultimo.

Apesar de extremista, a perspectiva da razão prática de Hume tem resistido à crítica de forma notável. A sua tese central -- a de que na razão prática partimos de algo que queremos -- é difícil de refutar; contudo, para um argumento conseguir demonstrar que é racional para todos nós agir eticamente para além

daquilo que queremos, esta tese tem de ser refutada.

Mas refutar Hume não basta para demonstrar a necessidade racional de agir eticamente. No livro *_The Possibility of Altruism*, Thomas Nagel defendeu vigorosamente que não ter em consideração os nossos desejos futuros nas nossas próprias deliberações práticas --independentemente do facto de desejarmos ou não, agora, a satisfação desses desejos futuros -- indicaria uma incapacidade de nos encarmos como pessoas que existem ao longo do tempo, sendo o presente apenas um momento entre todos os restantes da vida de uma pessoa. Logo, é o conceito que tenho de mim mesmo como pessoa que torna racional eu ter em consideração os meus interesses a longo prazo. O que não deixa de ser verdade mesmo que eu tenha "um apego mais ardente" por algo que reconheço não ser de facto, no cômputo geral, do meu próprio interesse.

A questão de saber se o argumento de Nagel consegue ou não sustentar a racionalidade da prudência é uma coisa; mas a questão de saber se um argumento semelhante também pode ser usado em favor de uma forma de altruísmo baseada em ter :, em consideração os desejos *alheios* é outra coisa completamente diferente. Nagel tenta esse argumento análogo. O papel desempenhado por "encarar o presente meramente como um momento entre outros" é, no argumento do altruísmo, substituído por "encarar-se a si mesmo meramente como uma pessoa entre outras". Mas embora fosse extremamente difícil para a maioria das pessoas deixarem de se conceber a si próprias como seres que existem ao longo do tempo, sendo o presente unicamente um momento entre outros nos quais decorrerá a nossa vida, o modo como nos vemos como uma pessoa entre outras é muito diferente. A observação de Henry Sidgwick a este propósito parece-me de uma correcção exemplar:

Seria contrário ao senso comum negar que a distinção entre dois indivíduos quaisquer é real e fundamental e que, conseqüentemente, "eu" estou preocupado com a qualidade da minha existência como indivíduo num certo sentido, fundamentalmente importante, e nesse sentido não estou preocupado com a qualidade da existência de outros indivíduos; e, assim sendo, não vejo como se possa provar que esta distinção não se deve considerar fundamental para a determinação do fim último da acção racional de um indivíduo.

Assim, não é apenas a perspectiva da razão prática de Hume que dificulta as tentativas para provar que agir racionalmente é agir eticamente; podíamos conseguir ultrapassar essa barreira e ver o nosso caminho bloqueado pela distinção de senso comum entre o eu e os outros. No seu conjunto, ambos constituem obstáculos formidáveis e não conheço forma de os superar.

Ética e interesse pessoal

Se o raciocínio prático começa com algo que queremos, mostrar que é racional agir moralmente implicaria mostrar que, ao agir moralmente, alcançamos algo que queremos. Se, concordando mais com Sidgwick do que com Hume, defendermos que é racional agir em função dos nossos interesses não imediatos,

independentemente do que possamos querer no momento :, presente, podemos mostrar que é racional agir moralmente mostrando que é do nosso interesse não imediato proceder assim. Tem havido muitas tentativas de argumentar de forma semelhante, desde que Platão, na *_República*_ , apresentou Sócrates a defender que ser virtuoso é ter os diferentes elementos da própria personalidade ordenados de uma forma harmoniosa, o que é necessário para a felicidade. Iremos proceder a uma revisão breve destes argumentos; mas primeiro torna-se necessário avaliar uma objecção genérica a esta abordagem da questão "Por que razão devo agir moralmente?".

Há muito quem afirme que defender a moral apelando para o interesse pessoal é não compreender o sentido da ética. F. H. Bradley pôs a questão de forma eloquente:

Que resposta podemos dar à pergunta "Por que razão devo ser moral?", no sentido de "Que vantagens me dará?", quando esta nos é colocada? Nesta situação, penso que será bom evitar todos os louvores aos prazeres da virtude. Podemos pensar que transcende todos os possíveis gozos do vício, mas seria bom recordar que abandonamos um ponto de vista moral, degradamos e prostituímos a virtude quando, àqueles que não a amam por si mesma, a recomendamos por mor dos seus prazeres.

Por outras palavras, nunca podemos levar as pessoas a agir moralmente fornecendo razões para o interesse pessoal, porque se elas aceitarem o que dizemos e agirem pelas razões dadas, apenas agirão pelo interesse pessoal, e não pela moral.

Uma resposta a esta objecção seria a de que a substância da acção (as acções em si) é mais importante que o motivo. Algumas pessoas podem dar dinheiro para aliviar a fome de modo que os seus amigos tenham melhor opinião delas, como também podem dar a mesma quantia por acharem que é o seu dever. Os que se salvarem da fome devido a essa dádiva têm o mesmo benefício em ambos os casos.

Isto é verdade mas grosseiro. Pode tornar-se mais sofisticado se for combinado com uma explicação apropriada da natureza e da função da ética. A ética, embora não conscientemente criada, é um produto da vida social que tem a função de promover os :, valores comuns aos membros da sociedade. Os juízos éticos cumprem esta função elogiando e estimulando acções consentâneas com esses valores. Os juízos éticos dizem respeito aos motivos porque estes fornecem uma boa indicação acerca da tendência que uma acção tem para promover o bem ou o mal, mas também porque é aqui que o elogio e a censura podem ser eficazes na alteração da tendência das acções de uma pessoa. A consciência moral (isto é, agir para fazer o bem) é um motivo particularmente útil do ponto de vista da comunidade. As pessoas conscienciosas, se aceitarem os valores da sociedade a que pertencem (e se a maioria das pessoas não aceitasse esses valores, não seriam os valores da sociedade), terão sempre tendência para promover os valores da sociedade. Podem não ter qualquer inclinação para a generosidade nem para a solidariedade, mas, se pensarem que é seu dever contribuir para minorar a fome, assim farão. Além disso, é de esperar que quem é motivado pelo

desejo de fazer o bem aja como pensa ser um bem em todas as circunstâncias, ao passo que quem age por outros motivos, como o interesse pessoal, apenas fará o que considera um bem quando pensa que é também do seu interesse. A consciência moral é, assim, uma espécie de tapa-buracos multiusos que pode ser usada para motivar as pessoas para o que é valorizado, mesmo que não possuam as virtudes naturais normalmente associadas às acções decorrentes desses valores (generosidade, solidariedade, honestidade, tolerância, humildade, etc.) (Aqui é preciso fazer uma reserva: uma mãe conscienciosa pode tratar tão bem os seus filhos como uma mãe que os ama, mas não os pode amar só porque isso é um bem. Por vezes, a consciência moral é um pobre substituto do sentimento autêntico.)

Nesta perspectiva da ética, são ainda os resultados que contam, e não os motivos. A consciência moral tem valor devido às suas consequências. No entanto, ao contrário, digamos, da benevolência, a consciência moral só pode ser elogiada e incentivada por si mesma. Elogiar uma acção conscienciosa pelas suas consequências seria elogiar, não a consciência moral, mas outra coisa qualquer. Se apelamos para a compreensão ou para o interesse pessoal como uma razão para alguém cumprir o seu dever, não estamos nesse caso a estimular as pessoas a ;, cumprirem o seu dever por si mesmo. Para se estimular a consciência moral, esta tem de ser considerada um bem em si mesma.

As coisas são diferentes no caso de uma acção praticada por um motivo que leve as pessoas a agir independentemente de elogio ou de estímulo. O uso de uma linguagem ética não se adequa a esse caso. Normalmente, não dizemos que alguém deve fazer ou que é seu dever fazer aquilo que lhe dá o maior prazer, porque a maioria das pessoas está motivada para agir assim em todo o caso. Logo, se elogiamos as boas acções destinadas a fazer o bem, retiramos esse elogio quando pensamos que a acção se ficou a dever a algum motivo como o interesse pessoal.

Esta ênfase nos motivos e no valor moral de se fazer o bem por ser um bem está hoje tão inculcada na nossa noção de ética que sentimos que tecer considerações de interesse pessoal para fazer o bem é esvaziar a acção do seu valor moral.

Penso que a nossa noção de ética se tornou enganadora, a ponto de o valor moral ser apenas atribuído a uma acção levada a cabo por ser um bem, sem mais motivos. É compreensível e, do ponto de vista da sociedade, mesmo desejável que esta atitude prevaleça; apesar de tudo, quem aceita esta perspectiva da ética e é levado por ela a fazer o bem por ser um bem, sem procurar qualquer outra razão para tal, é vítima de uma espécie de conto-do-vigário -- embora, como é evidente, este conto-do-vigário não tenha sido conscientemente perpetrado.

O facto de esta perspectiva da ética ser injustificável já foi indicado pelo malogro do argumento anteriormente estudado neste capítulo em favor de uma justificação racional da ética. Na história da filosofia ocidental ninguém argumentou com mais vigor do que Kant em como a nossa consciência moral comum só tem valor moral quando o dever é feito pelo dever. Contudo, o próprio Kant percebeu que, sem uma justificação racional, este conceito comum da ética não passaria de um "mero fantasma do cérebro". É este, de facto, o caso. Se rejeitarmos -- como fizemos em termos gerais -- a justificação kantiana da racionalidade da ética, mas tentarmos conservar a concepção kantiana da ética, a ética fica pairando no ar, sem apoio.

Torna-se um sistema fechado, um sistema que não pode ser questionado porque a sua primeira ;, premissa -- a de que só a acção levada a cabo por ser um bem tem valor moral -- exclui a única justificação possível restante para aceitar essa mesma premissa. A moral, nesta perspectiva, não é um fim mais racional que qualquer outra prática alegadamente autojustificada, como a etiqueta ou o tipo de fé religiosa que só se impõe àqueles que põem de lado todas as dúvidas cépticas. Tomada como uma perspectiva geral da ética, devemos rejeitar esta noção kantiana da ética. No entanto, isso não significa que nunca devemos fazer o que vemos ser um bem só por vermos ser um bem, sem mais razões. Neste caso, temos de apelar para a distinção que Hare faz entre o pensamento intuitivo e o pensamento crítico. Quando me distancio das minhas decisões éticas quotidianas e me interrogo por que razão devo agir eticamente, devo procurar razões no sentido mais lato e não permitir que os preconceitos kantianos me impeçam de considerar as razões do interesse pessoal para viver uma existência ética. Se a minha procura tiver êxito, fornecer-me-á razões para adoptar um ponto de vista ético como linha de acção estabelecida, como forma de viver. Não perguntaria então, na minha quotidiana tomada de decisões éticas, se cada acção correcta em particular é do meu interesse. Em vez disso, faço-a porque me considero uma pessoa ética. Em situações do dia-a-dia, presumo simplesmente que fazer o bem é do meu interesse e, a partir do momento em que decido o que é um bem, vou em frente e ajo sem pensar em razões adicionais para fazer o bem. Deliberar sobre as razões profundas para fazer o bem caso a caso complicaria de tal modo a minha vida que a tornaria impossível; seria também desaconselhável porque, em determinadas situações, eu poderia ser muito influenciado por desejos e inclinações fortes, mas temporários, e tomar assim decisões que mais tarde poderia ser levado a lamentar.

Esta é, pelo menos, a forma como uma justificação da ética em termos de interesse pessoal poderia resultar sem destruir o seu próprio objectivo. Podemos agora indagar se há uma tal justificação. Há uma lista intimidadora daqueles que, na esteira de Platão, propuseram uma tal justificação: Aristóteles, Tomás de Aquino, Espinosa, Butler, Hegel ou mesmo -- apesar de ;, todas as suas críticas severas contra a prostituição da virtude -- Bradley. Como Platão, estes filósofos fizeram afirmações latas sobre a natureza humana e as condições nas quais os seres humanos podem ser felizes. Alguns conseguiram também recorrer a uma crença de que a virtude será recompensada e a maldade punida numa outra vida após a nossa morte física. Nos nossos dias, os filósofos não podem usar este argumento se quiserem ser convincentes; nem podem adoptar teorias psicológicas latas com base na sua experiência pessoal geral com os seus semelhantes, como os filósofos costumavam fazer quando a psicologia era um ramo da filosofia.

Poderia dizer-se que, como os filósofos não são cientistas empíricos, a discussão da ligação entre agir eticamente e viver uma vida feliz e preenchida deve deixar-se para os psicólogos, sociólogos e outros especialistas adequados. Contudo, nenhuma outra disciplina trata a questão e a sua relevância para a ética prática constitui razão suficiente para a abordarmos.

Que factos sobre a natureza humana poderiam provar que a ética e o interesse pessoal coincidem? Uma teoria defende que todos temos inclinações benevolentes ou solidárias que nos fazem preocupar com o bem-estar alheio.

Outra baseia-se numa consciência natural que dá origem a sentimentos de culpa quando fazemos algo que sabemos não ser um bem. Mas qual é a intensidade desses desejos benevolentes ou sentimentos de culpa? Será possível suprimi-los? Nesse caso, não será possível que, num mundo em que há seres humanos e outros animais a sofrer em grande número, a supressão da nossa própria consciência e compaixão pelos outros constitua o caminho mais seguro para a felicidade?

Para fazer face a esta objecção, aqueles que ligam a ética à felicidade têm de afirmar que não podemos ser felizes se esses elementos da nossa natureza forem suprimidos. A benevolência e a solidariedade, podem argumentar, estão associadas à capacidade de tomar parte em relações de amizade ou de amor com os outros e não pode haver verdadeira felicidade sem essas relações. Pela mesma razão, é necessário levar pelo menos alguns padrões éticos a sério e ser aberto e honesto ao viver de acordo com eles -- pois uma vida de impostura e de desonestidade é ;, uma vida furtiva, na qual a possibilidade de se ser descoberto tolda sempre o horizonte. É provável que a aceitação genuína de padrões éticos implique que sintamos alguma dose de culpa -- ou, pelo menos, que fiquemos menos satisfeitos connosco próprios do que de outro modo ficaríamos -- quando não respeitamos esses padrões.

Estas afirmações sobre a ligação entre o nosso carácter e as nossas perspectivas de felicidade não passam de hipóteses. As tentativas de as confirmar por meio de investigação pormenorizada são escassas e inadequadas. A. H. Maslow, um psicólogo americano, afirmou que os seres humanos têm uma necessidade de auto-realização que implica crescer no sentido da coragem, bondade, conhecimento, amor, honestidade e altruísmo. Quando satisfazemos essa necessidade, sentimos serenidade, júbilo, bem-estar, por vezes euforia e uma felicidade geral. Quando agimos contra a nossa necessidade de auto-realização, sentimos ansiedade, desespero, tédio, vergonha, vazio e somos geralmente incapazes de ter prazer. Era óptimo se se provasse que Maslow tinha razão; infelizmente, os dados que Maslow recolheu em apoio da sua teoria consistiram em estudos limitados de pessoas seleccionadas, não se podendo considerar mais do que meramente sugestivos.

A natureza humana é tão diversa que podemos duvidar que qualquer generalização sobre o tipo de carácter que leva à felicidade possa colher relativamente a todos os seres humanos. Que dizer, por exemplo, dos chamados "psicopatas"? Os psiquiatras usam este termo para se referirem a uma pessoa associal, impulsiva, egocêntrica, não emocional, desprovida de sentimentos de remorso, vergonha ou culpa e aparentemente incapaz de estabelecer relações pessoais profundas e duradoiras. Os psicopatas são certamente fora do vulgar, mas se se pode dizer ou não que são doentes mentais é outra questão. Pelo menos aparentemente, a sua condição não lhes causa *sofrimento*; e não é óbvio que seja do seu interesse serem "curados". Harvey Cleckley, autor de um estudo clássico da psicopatia intitulado *_The Mask of Sanity_*, assinala que, desde que o seu livro foi publicado, recebeu numerosas cartas de pessoas desesperadas a pedirem ajuda -- mas foram cartas de pais, cônjuges; e outros familiares ;, de psicopatas e quase nunca dos próprios psicopatas. Não é de admirar, porque, embora os psicopatas sejam associais e indiferentes ao bem-estar dos outros,

parecem gozar a vida. Os psicopatas são muitas vezes pessoas com um certo encanto e inteligentes, sem delírios nem outros sinais de pensamento irracional. Quando são entrevistados, dizem coisas do género: "Já passei por muitas coisas e ainda hei-de passar por mais. Mas gozo a vida e encaro cada dia com entusiasmo. Gosto de me rir e tenho feito muita coisa. Essencialmente, tenho um coração de palhaço, mas de palhaço feliz. Levo sempre as coisas más pelo lado bom." Não existe terapia eficaz para a psicopatia, o que se pode explicar pelo facto de os psicopatas nada verem de errado no seu comportamento e o acharem com muita frequência gratificante, pelo menos a curto prazo. É claro que a sua natureza impulsiva e uma falta de sentimento de vergonha ou de culpa leva a que muitos psicopatas acabem por ir parar à prisão, embora seja difícil dizer quantos fogem a essa situação, pois aqueles que evitam a prisão têm também maior probabilidade de evitar o contacto com o psiquiatra. Alguns estudos demonstraram que um número surpreendentemente elevado de psicopatas evita a prisão apesar do seu comportamento altamente anti-social, provavelmente devido à sua consabida habilidade

para convencer os outros de que estão verdadeiramente arrependidos, de que o acontecido não se voltará a repetir, de que merecem outra oportunidade, e assim por diante.

A existência de psicopatas contraria a afirmação de que a benevolência, a solidariedade e os sentimentos de culpa estão presentes em todas as pessoas. Também desautoriza as tentativas de associar a felicidade à posse dessas inclinações. Mas façamos uma pausa antes de aceitarmos esta última conclusão. Será que devemos aceitar a avaliação que os psicopatas fazem da sua própria felicidade? Afinal de contas, são mentirosos notavelmente persuasivos. Além disso, mesmo que estejam a dizer a verdade tal como a entendem, terão qualificação para dizer que são realmente felizes, quando são incapazes de sentir os estados emocionais que desempenham um papel tão importante na felicidade e na realização das pessoas mais normais? Claro que um psicopata poderia usar o mesmo argumento contra nós: como podemos nós dizer que somos verdadeiramente felizes se nunca sentimos o prazer e a liberdade que advêm da completa irresponsabilidade? Como não podemos entrar nos estados subjectivos dos psicopatas nem eles nos nossos, a disputa não tem solução fácil.

Cleckley sugere que o comportamento dos psicopatas pode ser explicado como uma resposta à falta de sentido da sua vida. É característico dos psicopatas trabalharem algum tempo num determinado emprego e, precisamente na altura em que a sua capacidade e encanto os levou ao cume do êxito, cometerem algum crime menor e facilmente detectável. Um padrão semelhante ocorre nas suas relações pessoais. (Podemos encontrar aqui algum apoio à explicação de Thomas Nagel quando afirma que a imprudência só é racional quando alguém não consegue ver-se a si próprio como uma pessoa que existe ao longo do tempo, em que o presente é apenas um momento entre outros que uma pessoa vive. Alguns psicopatas vivem sobretudo no presente e carecem de qualquer plano coerente de vida.)

Cleckley explica esse comportamento errático e para nós inadequadamente motivado comparando a vida do psicopata com a de crianças obrigadas a permanecer sentadas a assistir a uma representação da peça *_Rei Lear*. Nessas

circunstâncias, as crianças ficam irrequietas e comportam-se mal porque não podem apreciar a peça da mesma forma que os adultos. Agem para aliviar o tédio. Paralelamente, afirma Cleckley, os psicopatas sentem tédio porque a sua pobreza emocional os impede de sentir satisfação ou interesse por tudo aquilo que, para os outros, são as coisas mais importantes da vida: amor, família, êxito nos negócios ou na vida profissional, etc. Para eles são coisas que simplesmente não contam. O seu comportamento imprevisível e anti-social representa uma tentativa de aliviar aquilo que, de outra forma, seria uma existência enfadonha. Estas afirmações são especulativas e Cleckley admite que pode não ser possível determiná-las cientificamente. Elas apontam, porém, para um aspecto da vida do psicopata que abala a natureza de outra forma atraente do seu estilo exuberante de vida. A maior parte das pessoas capazes de reflectir desejam, num momento ou noutro, que a sua vida tenha algum tipo de sentido. Poucos, :, dentre nós, seriam capazes de optar deliberadamente por um estilo de vida que considerássemos profundamente desprovido de sentido. Por esta razão, a maioria não optaria por levar uma vida igual à dos psicopatas, por mais agradável que pudesse ser. No entanto, existe algo de paradoxal na crítica à vida dos psicopatas com base na sua falta de sentido. Não será que temos de aceitar, na ausência de crença religiosa, que a vida é realmente desprovida de sentido, não só para os psicopatas, mas para todos nós? E, se assim for, por que razão não haveríamos de escolher -- se tivéssemos o poder de escolher a nossa personalidade -- a vida de um psicopata? Mas será verdade que, pondo de lado a religião, a vida não tem sentido? A nossa busca de razões para agir moralmente conduziu-nos agora àquela que é muitas vezes considerada a questão filosófica fundamental.

Será que a vida tem sentido?

Em que acepção é que a rejeição da crença na existência de um deus implica a rejeição da perspectiva de que a vida tem algum sentido? Se este mundo foi criado por um ser divino com um determinado objectivo em mente, poder-se-ia dizer que tem um sentido, pelo menos para esse ser divino. Se soubéssemos que objectivo levou o tal ser divino a criar-nos, saberíamos então qual seria o sentido da nossa vida para o nosso criador. Se aceitássemos o objectivo do nosso criador (embora fosse preciso explicar por que razão haveríamos de fazê-lo), poderíamos afirmar que conhecíamos o sentido da vida.

Quando rejeitamos a crença num deus, temos de rejeitar a ideia de que a vida neste planeta tem um sentido predeterminado. Vista *como um todo*, a vida não tem sentido. De acordo com as melhores teorias actuais, a vida começou a partir de uma combinação aleatória de moléculas; desenvolveu-se em seguida por meio de mutações aleatórias e da selecção natural. Tudo isso se limitou a acontecer; não aconteceu em consequência de qualquer finalidade geral. Agora, porém, que teve como resultado a existência de seres que preferem um estado de coisas a outro, :, pode ser possível que determinadas vidas tenham sentido. Nesta acepção, os ateus podem encontrar sentido na vida.

Retomemos a comparação entre a vida de um psicopata e a de uma pessoa mais normal. Por que motivo haveria a vida do psicopata de não ter sentido? Vimos que

os psicopatas levam ao extremo o seu egocentrismo: nada lhes interessa, nem as outras pessoas, nem o êxito na vida prática, nem qualquer outra coisa do género. Contudo, por que motivo o prazer que a vida lhes proporciona não é suficiente para lhe conferir sentido?

A maioria das pessoas não seria capaz de encontrar a felicidade ao decidir deliberadamente gozar a vida sem se preocupar com ninguém nem coisa alguma. Os prazeres assim obtidos pareceriam vazios e em pouco tempo tornar-se-iam insípidos. Procuramos um sentido para a vida que vá para além do prazer pessoal e sentimo-nos realizados e felizes quando fazemos as coisas que consideramos plenas de sentido. Se a nossa vida não tiver sentido algum além da nossa própria felicidade, é provável que, ao conseguirmos aquilo que julgamos necessário para essa felicidade, verifiquemos que a própria felicidade continua a escapar-nos.

Tem-se dado o nome de "paradoxo do hedonismo" ao facto de as pessoas que procuram a felicidade pela felicidade quase nunca a conseguirem encontrar, ao passo que outras a encontram numa busca de objectivos totalmente diferentes. Não se trata, por certo, de um paradoxo lógico, mas de uma tese sobre o modo pelo qual chegamos a ser felizes. A exemplo de outras generalizações sobre esse tema, falta-lhe confirmação empírica. Contudo, vai ao encontro das nossas observações quotidianas e é coerente com a nossa natureza de seres desenvolvidos e dotados de um propósito consciente. Os seres humanos sobrevivem e reproduzem-se através da acção dotada de propósito consciente. Alcançamos a felicidade e a realização ao lutarmos pelos nossos objectivos e pela sua concretização. Em termos evolutivos, poderíamos dizer que a felicidade funciona como uma recompensa interna pelas nossas conquistas. Subjectivamente, vemos a concretização do objectivo (ou a progressão até ele) como uma razão para a felicidade. Portanto, a nossa própria felicidade é um subproduto do desejo de conseguir uma outra coisa, não sendo alcançada quando o objectivo em questão é a felicidade pela felicidade.

A vida do psicopata pode agora ser vista como desprovida de sentido de uma forma que uma vida normal não é. Não tem sentido porque se volta para o interior, na procura do prazer imediato, e não para o exterior, na busca de alguma coisa a longo prazo ou de alcance mais vasto. As vidas mais normais têm sentido porque são vividas na expectativa de objectivos mais amplos.

Tudo isto é especulativo. São coisas que podemos aceitar ou rejeitar na medida em que estejam de acordo com as nossas observações e introspecções. A minha proposta seguinte -- e a última -- é ainda mais especulativa: para encontrarmos um sentido duradouro para a nossa vida, não basta ir além dos psicopatas que não têm projectos de vida nem compromissos a longo prazo; precisamos também de ir além dos egoístas mais prudentes, que têm projectos a longo prazo, mas exclusivamente virados para os seus interesses pessoais. Esses egoístas podem encontrar um sentido na vida durante algum tempo, porque têm o objectivo de fomentar os seus interesses pessoais, mas, no fim de contas, que sentido tem isso? Quando todos os nossos interesses já tiverem sido realizados, iremos ficar sentados a gozar a felicidade? Conseguiríamos ser felizes desse modo? Ou chegaríamos à conclusão de que o nosso objectivo ainda estava por atingir, que ainda precisaríamos de mais alguma coisa antes de podermos repousar, plenamente satisfeitos? A maior parte dos egoístas materialmente bem sucedidos

opta por esta última alternativa, fugindo assim à necessidade de admitir que não consegue encontrar a felicidade vivendo em férias permanentes. As pessoas que se mataram a trabalhar para abrir pequenos negócios, dizendo a si mesmas que só o fariam até ganharem o suficiente para levar uma vida confortável, continuam a trabalhar muito para além da concretização do seu objectivo original. As suas "necessidades" materiais expandem-se suficientemente depressa de modo a ultrapassarem os seus rendimentos.

Os anos 80, a "década da ganância", deixaram-nos numerosos exemplos da natureza insaciável do desejo de riqueza. Em 1985, Dennis Levine era um banqueiro altamente bem sucedido de Wall Street, com a empresa de crescimento mais rápido do ramo e mais badalada, a Drexel Burnham Lambert. Levine, porém, não estava satisfeito:

Quando ganhava 20000 dólares por ano [3600 contos], pensava: "Era capaz de ganhar 100000" [18000 contos]. Quando já ganhava 100000 por ano, pensava: "Podia ganhar 200000" [36000 contos]. Quando estava a ganhar um milhão de dólares por ano [180000 contos], pensei: "Posso ganhar 3 milhões" [540000 contos]. Havia sempre alguém num degrau mais alto do que o meu e eu não conseguia deixar de pensar: será que ele é realmente duas vezes melhor do que eu?

Levine decidiu passar à acção e conseguiu trocar com alguns amigos de outras empresas de Wall Street informações confidenciais que lhe permitiriam obter lucros através da compra de acções de empresas que estavam prestes a ser adquiridas por outras. Graças a esse método, Levine teve um lucro adicional de 11 milhões de dólares [quase 2 milhões de contos], a somar ao que ganhava em salários e gratificações. Também acabou por provocar a sua própria ruína e por passar uma temporada na prisão. Não é este, porém, o ponto relevante para nós. Não há dúvida de que muitos dos que usam informações confidenciais para ganhar milhões de dólares não são apanhados pela polícia. O que é menos certo contudo, é que realmente encontrem satisfação e realização pelo facto de terem mais dinheiro.

Começamos agora a ver onde entra a ética no problema do sentido da nossa vida. Se procuramos um objectivo mais amplo do que os nossos interesses pessoais, alguma coisa que nos permita ver a nossa existência como algo que tem um sentido que extravasa os estreitos limites dos nossos estados conscientes, uma solução óbvia é adoptar o ponto de vista ético. Este, como já vimos, exige que ultrapassemos um ponto de vista pessoal e que assumamos o ponto de vista de um espectador imparcial. Portanto, ver as coisas eticamente é uma forma de transcender as nossas preocupações subjectivas e de nos identificarmos com o ponto de vista mais objectivo possível -- nas palavras de Sidgwick, com "o ponto de vista do universo". ;,

O ponto de vista do universo é um ponto de vista elevado. No ar rarefeito que o envolve podemos ser levados a falar, como faz Kant, do ponto de vista moral, humilhando "inevitavelmente" todos os que comparam a sua natureza limitada com ele. Não pretendo sugerir algo de tão grandioso. No início deste capítulo, ao rejeitar o argumento apresentado por Thomas Nagel em defesa da racionalidade do altruísmo, afirmei nada existir de irracional em nos preocuparmos com a

qualidade da nossa própria existência de um modo diferente daquele pelo qual nos preocupamos com a qualidade da existência alheia. Não retomando esta questão, quero agora sugerir que a racionalidade, no sentido amplo que inclui a consciência de si mesmo e a reflexão sobre a natureza e a finalidade da nossa própria existência, pode levar-nos a preocupações mais amplas do que a qualidade da nossa própria existência; o processo, porém, não é necessário e os que dele não participam -- ou que, ao participarem, não o seguem até ao ponto de vista ético -- não são irracionais nem incorrem em erro. Tanto quanto sei, os psicopatas podem simplesmente ser incapazes de alcançar a mesma felicidade se se preocuparem com os outros do que aquela que a prática de actos anti-sociais lhes proporciona. Para outras pessoas, coleccionar selos é uma forma perfeitamente adequada de dar um objectivo à sua vida. Não há nisso nada de irracional, mas, repetindo, há outras pessoas que deixam de coleccionar selos quando se tornam mais conscientes da sua situação no mundo e mais reflexivas no que diz respeito aos seus objectivos. A este terceiro grupo, o ponto de vista ético oferece um sentido e um objectivo na vida que é impossível ultrapassar.

(Pelo menos, não se pode ultrapassar o ponto de vista ético até todos os deveres éticos terem sido cumpridos. Se essa utopia fosse alguma vez alcançada, a nossa natureza finalista poderia muito bem deixar-nos insatisfeitos, tanto quanto os egoístas talvez se sintam insatisfeitos quando já têm tudo de que necessitam para serem felizes. Não há nada de paradoxal nisto, pois não devemos esperar que a evolução nos tenha proporcionado antecipadamente a capacidade de tirar partido de uma situação que nunca anteriormente ocorreu. Tão-pouco representará um problema prático no futuro próximo.)

A pergunta "Porquê agir moralmente?" Não pode receber uma resposta que ofereça a toda a gente razões imperiosas para a prática de actos morais. O comportamento eticamente indefensável não é sempre irracional. É provável que venhamos sempre a precisar que as sanções legais e a pressão social nos dêem razões adicionais contra graves violações dos padrões éticos. Por outro lado, aquelas pessoas cuja reflexão é suficiente para as levar a fazer a pergunta que estudámos ao longo deste capítulo são também as que têm maiores probabilidades de compreender as razões que podem ser aduzidas a favor da adopção do ponto de vista ético.

Apêndice: ser silenciado na Alemanha (*)

Alguns episódios da vida académica na Alemanha e na Áustria de hoje:

(*) Reimpresso com a autorização de *_New York Review of Books*, 15 de Agosto de 1991.

No segundo semestre de 1989-1990, o Dr. Hartmut Kliemt, professor de Filosofia na Universidade de Duisburgo, uma pequena cidade do Norte da Alemanha, deu um curso que teria por texto principal o meu livro *_Ética Prática*. Publicado pela primeira vez em inglês em 1979, o livro tem sido amplamente usado em cursos de

Filosofia nos Estados Unidos, no Reino Unido e na Austrália e foi traduzido para alemão, italiano, espanhol e sueco (1).

(1) Cambridge University Press, 1979; trad. Alemã: *_Praktische Ethik* (Estugarda: Reclam, 1984); trad. Espanhola: *_Etica Practica* (Barcelona: Ariel, 1984); trad. Italiana: *_Etica Pratica* (Nápoles: Liguori, 1989); trad. Sueca: *_Praktisk Ethik* (Estocolmo: Thales, 1990).

Até ao momento em que Kliemt, anunciou o seu curso, o livro não provocara nada que fosse além de discussões calorosas. O curso de Kliemt, porém, foi sistematicamente boicotado por parte de manifestantes que objectavam ao uso do livro a pretexto de, num dos seus dez capítulos, se defender a eutanásia activa para os recém-nascidos portadores de deficiências graves. Quando, ao fim de algumas semanas, os tumultos não davam sinais de acalmar, Kliemt viu-se obrigado a desistir do curso.

A Sociedade Europeia de Filosofia da Medicina e Cuidados de Saúde faz exactamente aquilo que se espera de uma organização com esse nome: promove o estudo da Filosofia da Medicina e dos Cuidados de Saúde. Em 1990 planeou o seu 4.º congresso anual, que seria realizado em Bochum, na Alemanha, no mês de Junho. O tema previsto para o congresso era "Formação de Consenso e o Juízo Moral nos Cuidados de Saúde". Nos dias que antecederam a abertura do congresso, muito material foi distribuído em Bochum e no resto da Alemanha pelo "Fórum Antieutanásia", afirmando que, "a pretexto da tolerância e da defesa da democracia e do progressismo, serão discutidas estratégias de extermínio. Por esse motivo, tentaremos impedir a realização do congresso de Bochum". Em 5 de Junho, os intelectuais e professores que participariam no congresso receberam uma carta do secretário da Sociedade a notificá-los de que aquele fora transferido para Maastricht, na Holanda, porque os organizadores alemães (dois professores do Centro de Ética Médica da Universidade do Rur, em Bochum) tinham sido alvo de "contestação, ameaças e intimidações antibioéticas" e não podiam garantir a segurança dos participantes.

Em Outubro de 1990, a Dr.a Helga Kuhse, investigadora do Centro de Bioética Humana da Universidade de Monash, na Austrália, e autora de *_The Sanctity-of-Life Doctrine in Medicine: A Critique* (2),

(2) Oxford University Press/_Clarendon Press, 1987.

foi convidada a fazer uma palestra no Instituto de Anatomia da Universidade de Viena. Um grupo auto-intitulado "Fórum dos Grupos Defensores dos Deficientes" anunciou que faria manifestações contra a realização da conferência, afirmando: "a liberdade académica tem limites éticos e esperamos que os responsáveis da Faculdade de Medicina declarem a vida humana inviolável". A Faculdade de Medicina decidiu então cancelar a conferência. Referindo-se à Dr.a Kuhse, o reitor da Faculdade declarou à imprensa: "Não fazíamos a menor ideia de quem se tratava." (3)

(3) *_Der Standard* (_Viena), 10 de Outubro de 1990.

O Instituto de Filosofia da Universidade de Hamburgo decidiu, com a concordância de todos os membros do corpo docente e de um representante dos alunos, contratar um professor da área da Ética Aplicada. A lista de candidatos foi reduzida a seis nomes. Na Alemanha, quando se chega a esta fase da contratação de um professor, o procedimento normal é convidar cada candidato a dar uma aula. As aulas foram anunciadas, mas não tiveram lugar. Estudantes e manifestantes exteriores à Universidade opuseram-se à criação de uma cadeira de Ética Aplicada com o pretexto de essa matéria questionar o direito de alguns seres humanos à vida. Os manifestantes bloquearam as entradas dos anfiteatros onde as aulas seriam dadas e fizeram um barulho ensurdecido com apitos para impossibilitarem os candidatos de darem as suas aulas. A Universidade cancelou então essas aulas. Algumas semanas mais tarde foi anunciada uma nova lista de candidatos. Dois filósofos em actividade no campo da ética aplicada já não constavam dela, tendo sido substituídos por filósofos que até então haviam trabalhado muito pouco nesse campo; um deles, por exemplo, é mais conhecido pelo seu trabalho em estética. Um dos excluídos da pequena lista foi o Dr. Anton Leist, autor de um livro que apresenta argumentos éticos em defesa do direito ao aborto (4)

(4) *_Eine Frage des Lebens: Ethik der Abtreibung und Künstlichen Befruchtung* (Frankfurt: Campus, 1990).

e co-editor de *_Analyse ç Kritik*, uma das poucas revistas alemãs que publicam filosofia da forma como é praticada em países de língua inglesa. Ironicamente, um dos últimos números especiais da revista foi dedicado ao livro *_Ética Prática* e à questão da liberdade académica na Alemanha (5).

(5) *_Analyse ç Kritik*, 12 de Dezembro de 1990.

Em Fevereiro de 1991 estava prevista a realização de uma mesa-redonda em Francoforte, organizada conjuntamente pelas secções de ensino de adultos das igrejas protestante e católica. O tema era "Ajudar a Morrer" e um dos participantes era Norbert Hoerster, um dos mais respeitados professores alemães de Jurisprudência, com publicações em defesa do princípio da eutanásia. Quando o encontro estava prestes a iniciar-se, um grupo de pessoas desafiou os organizadores, acusando-os de darem voz a um "fascista" e "defensor do moderno extermínio de massas". Distribuíram panfletos onde se lia "Abaixo as Discussões sobre a Vida e a Morte". A mesa-redonda teve de ser cancelada.

O Simpósio Internacional Wittgenstein, que se realiza anualmente em Kirchberg, na Áustria, tornou-se uma das principais conferências filosóficas de todo o continente europeu. A XXV Conferência Internacional Wittgenstein estava marcada para Agosto de 1991 e o tema escolhido seria "Ética Aplicada". A programação foi feita por filósofos do Instituto de Filosofia da Universidade de Salisburgo. Entre os conferencistas convidados contavam-se o professor Georg Meggle, da Universidade de Saarbrücken, o professor R. M. Hare, ex-professor de Filosofia Moral da Universidade de Oxford, actual professor

de Filosofia na Universidade da Florida, em Gainesville, e eu. Assim que os nomes dos convidados foram anunciados, surgiram ameaças ao presidente da Sociedade Austríaca Ludwig Wittgenstein, Adolf Hübner, de ser impedida a realização do simpósio se não fossem retirados os convites ao professor Meggle e a mim. Noutras discussões públicas com adversários do programa, a ameaça de boicote alargou-se a vários outros professores convidados: Hare, Kliemt, ;, Hoerster e ao professor Dietrich Birnbacher, do departamento de Filosofia da Gesamthochschule, de Essen (6).

(6) Durante o período em que se acirrava a oposição ao Simpósio Wittgenstein, todos estes filósofos foram apresentados em termos escolhidos de modo a provocar uma reacção hostil, numa "edição especial sobre a eutanásia" da revista austríaca *_Erziehung Heute* ("_Educação Hoje"), (Innsbruck, 1991, p. 37)

O Dr. Hübner não é filósofo; é um veterinário aposentado que só leu o livro *_Ética Prática* após o início dos protestos. Depois de o ler, porém, passou a ser de opinião --como escreveu num jornal austríaco -- que os protestos eram "inteiramente justificados". (7)

(7) Adolf Hübner, "Euthanasie diskussion im Geiste Ludwig Wittgenstein?", in *_Der Standard* (Viena, 21 de Maio de 1991).

Numa longa carta à direcção da Sociedade Austríaca Ludwig Wittgenstein afirmou que, "em consequência dos convites a filósofos que defendem a perspectiva de que a ética pode ser fundamentada e posta em prática nos moldes de uma ciência crítica objectiva, surgiu uma crise existencial no Simpósio Austríaco Wittgenstein e na Sociedade Wittgenstein" (8).

(8) "Die krisenhafte Situation der _österreichischen Ludwig Wittgenstein Gesellschaft, ausgelöst durch die Einladungspraxis zum Thema /"_Angewandte Ethik/" (texto inédito).

A referência à "ciência crítica objectiva" é surpreendente, já que Hare, em especial, passou grande parte de sua vida a insistir nas diferenças entre os juízos éticos e as afirmações às quais as noções de verdade ou falsidade objectivas se aplicam normalmente.

Segundo alguns relatos, grupos de opositores ameaçaram montar um espectáculo intitulado "Kirchberg sob os nazis" caso os convites não fossem retirados. A ameaça revelou-se tão forte que, segundo constou, os funcionários de Kirchberg se recusariam a servir os filósofos durante a realização do simpósio (9).

(9) Martin Stürzinger, "Ein Tötungshelfer mit faschistischem Gedankengut?", in *_Die Weltwoche* (Zurique, 23 de Maio de 1991, p. 83).

A comissão organizadora opôs-se à proposta do Dr. Hübner de retirar os convites aos filósofos contra os quais se dirigiam os protestos. Em vez disso, recomendou que todo o simpósio fosse cancelado, tendo em vista que a intervenção pública do

Dr. Hübner nos debates tornara improvável a sua realização sem tumultos. Esta recomendação foi aceite pela comissão da Sociedade Austríaca Wittgenstein, contra a vontade do próprio Dr. Hübner. O Simpósio Wittgenstein não seria realizado em 1991.

Para quem pensa que existe um grande consenso em todo o Ocidente europeu no apoio à liberdade de pensamento e de discussão em geral e à liberdade académica em particular, estes episódios ;, representam um choque. No entanto, não é assim tão difícil explicar como surgiram. A história tem a sua origem em acontecimentos nos quais estive directamente envolvido. Tudo nasceu de um convite que recebi para falar, em Junho de 1989, num simpósio europeu sobre "Bioengenharia, Ética e Deficiência Mental", organizado conjuntamente pela Lebenshilfe, a principal organização alemã de pais de bebés com deficiências mentais, e pelo Bishop Bekkers Institute, uma organização holandesa da mesma área. O simpósio seria realizado em Marburgo, uma cidade universitária alemã, sob os auspícios da Liga Internacional das Sociedades para Pessoas com Deficiências Mentais e da Associação Internacional para o Estudo Científico da Deficiência Mental. O programa era ambicioso: após o discurso de abertura do ministro alemão dos Assuntos de Família falariam destacados especialistas em genética, bioética e teologia e advogados especializados em cuidados de saúde, dos Estados Unidos, Canadá, Holanda, França, Inglaterra e, é claro, Alemanha. Aceitei o convite e, como, de qualquer modo, iria estar na Alemanha, também aceitei um convite do professor Christoph Anstötz, do Departamento de Ensino Especial da Universidade de Dortmund, para fazer, alguns dias depois, uma conferência subordinada ao tema "Será que os recém-nascidos com graves deficiências têm direito à vida?".

A minha intenção era argumentar nessa conferência em favor de uma perspectiva que havia defendido em várias obras já publicadas: a de que os pais de recém-nascidos com graves deficiências devem poder decidir, juntamente com o seu médico, se o seu bebé deve viver ou morrer. Se os pais e o seu conselheiro médico concordarem que a vida do bebé vai ser tão dolorosa ou tão privada das satisfações mínimas da existência que seria desumano ou inútil prolongar-lhe a vida, devia ser-lhes permitido garantirem ao bebé uma morte rápida e sem sofrimento. Uma tal decisão poderia ser razoavelmente tomada se, por exemplo, uma criança nascesse com anencefalia (o termo significa "ausência de cérebro" e os bebés que nascem com esse problema não têm a menor possibilidade de adquirir consciência), ou com uma anomalia cromossomática de extrema gravidade, como a trissomia 18, em que se verificam anomalias do sistema nervoso, dos órgãos internos e das características exteriores e a morte sobrevém sempre no prazo de alguns meses ou, no máximo, de dois anos; ou no caso de formas muito graves de espinha bífida, quando a coluna vertebral exposta leva à paralisia da cintura para baixo, à incontinência urinária e fecal, à retenção de fluidos no cérebro e, quase sempre, ao atraso mental. (Se fosse possível detectar esses problemas nos exames pré-natais, muitas mães optariam pelo aborto e a sua decisão seria quase unanimemente considerada compreensível.) ;,

Os pais nem sempre são capazes de tomar uma decisão imparcial a respeito do futuro do seu bebé, além de essa decisão poder não ser defensável. Em alguns

casos -- talvez na síndrome de Down -- a perspectiva da criança pode ser a de uma vida sem sofrimento, mas irá precisar de muitos mais cuidados e atenção durante um período de tempo maior do que o necessário a um bebé normal. Alguns casais, sentindo que não têm condições para proporcionar os cuidados necessários ou que esta situação seria prejudicial para os outros membros da família, podem opor-se à continuidade da vida do bebé. Contudo, também pode haver outros casais que queiram dar à criança um lar adequado; ou a comunidade pode estar em condições de assumir a responsabilidade de proporcionar assistência médica e garantir que a criança tenha condições razoavelmente boas para levar uma vida satisfatória e desenvolver as suas potencialidades. Nessas circunstâncias, dado que a criança não vai ter uma vida de sofrimento irremediável e que os pais não serão forçados a criá-la, estes não podem pretender ter o papel principal na tomada de decisão quanto à vida ou morte do seu filho (10).

(10) Esta é uma breve exposição das razões que me levam a sustentar esta posição no capítulo 7 de *_Ética Prática*; uma exposição muito mais minuciosa foi publicada em *_Should the Baby Live*? (Oxford University Press, 1985), de Helga Kuhse e Peter Singer. Veja-se também, desses dois autores, o ensaio "The Future of Baby Doe", in *_The New York Review* (1 de Março de 1984, pp. 17-22).

É claro que esta posição entra em conflito com a doutrina convencional da santidade da vida humana, mas são bem conhecidas as dificuldades em defender essa doutrina em termos seculares, sem o seu tradicional suporte religioso. (Por que razão, por exemplo, senão pelo facto de os seres humanos terem sido feitos à imagem de Deus, deve a fronteira da vida sacrossanta coincidir com a fronteira da espécie?) Entre os filósofos e os especialistas em bioética, o ponto de vista que eu ia defender não é, de modo algum, extraordinário; se ainda não chegou propriamente ao ponto da ortodoxia, essa perspectiva, ou pelo menos algo muito semelhante, é amplamente aceite, incluindo por alguns dos mais respeitados pensadores dos campos da bioética e da ética aplicada (11).

(11) Cito apertadas algumas obras e as respectivas obras, embora pudesse acrescentar muitos mais: H. Tristram Engelhardt, Jr., *_The Foundations of Bioethics* (Oxford University Press, 1986); R. G. Frey, *_Rights, Killing and Suffering* (Blackwell, 1983); Jonathan Glover, *_Causing Deaths and Saving Lives* (Penguin, 1977), John Harris, *_The Value of Life* (Londres: Routledge and Kegan Paul, 1985); James Rachels, *_The End of Life* (Oxford University Press, 1986) e *_Create from Animals* (Oxford University Press, 1991); Michael Tooley, *_Abortion and Infanticide* (Oxford University Press, 1983); e ainda o livro de Helga Kuhse ao qual já fiz referência, *_The Sanctity-of-Life Doctrine in Medicine: A Critique*.

Um ou dois dias antes de minha partida para a Alemanha, o convite para falar no Congresso de Marburgo foi abruptamente retirado. A razão aduzida foi a de que, ao concordar em falar na Universidade de Dortmund, eu permitira que os adversários dos meus pontos de vista afirmassem que a Lebenshilfe estava a facultar-me os meios para eu promover na Alemanha as minhas ideias sobre a

eutanásia. A carta que cancelava o convite traçava uma distinção entre a minha discussão dessas ideias "entre quatro paredes, com cientistas que desejam convencê-lo de que a sua atitude infringe os direitos humanos", e o facto de as defender "em público". Um pós-escrito acrescentava que várias organizações de deficientes estavam a planear manifestações, em Marburgo e em Dortmund, contra mim e contra a Lebenshilfe por esta me ter convidado. (Embora as organizações que defendem os deficientes fossem a presença mais numerosa entre os manifestantes, esses grupos eram fortemente apoiados e incentivados por diversas coligações contrárias à engenharia genética e à tecnologia de reprodução e também por organizações de esquerda que, aparentemente, nada tinham a ver com a questão da eutanásia. O Bureau Antiátomo, por exemplo, veio juntar-se aos protestos, presumivelmente sem conhecer nem se importar com a minha posição contrária à extracção de urânio e à energia nuclear.)

Os manifestantes não demoraram a chegar à imprensa popular. O *_Der Spiegel*, que na Alemanha ocupa uma posição não muito diferente da ocupada pelas revistas *_Time* e *_Newsweek* nos Estados Unidos, publicou um violento ataque contra mim assinado por Franz Christoph, líder de um movimento que se auto-intitula Movimento dos Inválidos, uma organização militante de defesa dos deficientes (12).

(12) Franz Christoph, "(_)kein Diskurs über /"lebensunwertes Leben/", in *_Der Spiegel* (n.o 23/1989, 5 de Junho de 1989).

O texto era ilustrado com fotos do transporte das "vítimas da eutanásia" no Terceiro Reich e da "Ordem de Eutanásia" de Hitler. Não esclarecia os leitores quanto às bases éticas subjacentes à minha defesa da eutanásia e citava portavozes de grupos de deficientes que pareciam pensar que eu questionava o seu direito à vida. Enviei uma breve resposta, na qual assinalava que eu não defendia a eutanásia para pessoas como eles, mas apenas para recém-nascidos com graves deficiências e que era fundamental para a minha defesa da eutanásia que esses bebés jamais fossem capazes de entender a sua condição de seres humanos com um passado e um futuro. Portanto, a minha posição não pode constituir uma ameaça para ninguém que é capaz de querer continuar a viver ou mesmo de compreender que a sua vida possa ser ameaçada. Depois de uma longa espera recebi uma carta do *_Der Spiegel* onde se dizia que, por razões de espaço, fora impossível publicar a minha resposta. Pouco depois, porém, a revista encontrou espaço para mais uma apreciação crítica da minha posição sobre a eutanásia, juntamente com uma entrevista de quatro páginas com um dos meus principais adversários -- e, de novo, ali estavam as mesmas fotos dos veículos de transporte dos nazis (13).

(13) "Bizarre Verquickung" e "Wenn Mitleid tödlich wird", *_Der Spiegel* (n.o 34/1989, 21 de Agosto de 1989, pp. 171-176).

Se a Lebenshilfe pensou que poderia acalmar os seus críticos ao retirar o meu convite para falar em Marburgo, só o fez por ter subestimado a tempestade que se

desencadeara. Os manifestantes continuaram a protestar contra aquilo a que agora chamavam "O Congresso da Eutanásia". Pouco antes da abertura prevista do simpósio, a Lebenshilfe e o Bishop Bekkers Institute cancelaram o acontecimento na sua totalidade. Pouco tempo depois, a Faculdade de Ensino Especial da Universidade de Dortmund decidiu também anular a minha conferência marcada para essa Universidade.

Não ficaram por aqui as minhas experiências na Alemanha naquele Verão. O Dr. Georg Meggle, professor de Filosofia da Universidade de Saarbrücken, convidou-me para uma palestra na sua Universidade, com o objectivo de mostrar que era possível discutir racionalmente na Alemanha a ética da eutanásia. Esperei poder usar essa oportunidade para dizer que, ao mesmo tempo em que compreendia e apoiava plenamente qualquer tentativa de impedir o ressurgimento das ideias nazis, a minha concepção de eutanásia não tinha absolutamente nada a ver com o que havia sido feito pelo nazismo. Ao contrário da ideologia nazi, para a qual era o estado que decidia quem era digno de continuar a viver, a minha perspectiva pretendia a diminuição do poder do estado e destinava-se a permitir que os pais pudessem tomar decisões cruciais de vida ou de morte, tanto em relação a si mesmos como, em consulta com os seus médicos, em relação aos seus filhos recém-nascidos. Quem argumenta que é sempre um mal decidir que uma vida humana não vale a pena ser vivida teria de dizer, também, para ser coerente, que deveríamos usar todas as técnicas da moderna assistência médica para aumentar ao máximo a vida de todos os bebés, por muito desesperadas que fossem as suas perspectivas, ou por muito dolorosa que fosse a sua existência. Uma afirmação cruel de mais para ser apoiada por qualquer ser humano. ;, Esclarecer uma coisa tão óbvia foi muito mais difícil do que eu espe rara. Quando me levantei para falar em Saarbrücken, fui recebido com um coro de assobios e vaias de uma minoria do público determinada em impedir que eu falasse. O professor Meggle deu aos manifestantes a oportunidade de explicarem por que motivo achavam que eu não devia falar. Esse facto revelou até que ponto faziam uma ideia totalmente errada da minha posição. Muitos pensavam obviamente que eu era politicamente da extrema-direita. Um outro alvitrou que me faltava a experiência com o nazismo que tinham os Alemães; a par de outras pessoss do público, ficou estarecido quando me ouviu dizer que eu era filho de refugiados austríacos judeus e que três dos meus avós haviam morrido em campos de concentração nazis. Alguns pensavam que me opunha a todas as medidas que pudessem melhorar a situação dos deficientes na sociedade, quando, na verdade, ao mesmo tempo que afirmo que algumas vidas são tão miseráveis desde o início que o melhor seria não continuarem, penso também que, a partir do momento em que se deixa uma vida seguir o seu curso, é imperioso fazer tudo o que está ao nosso alcance para que ela seja tão satisfatória e rica quanto possível. Isso inclui o melhor ensino possível, adaptado às necessidades da criança, para desenvolver ao máximo as aptidões específicas de uma pessoa deficiente. Um outro comentário casual do público revelou uma ignorância ainda mais profunda da minha posição. Um dos manifestantes citou uma passagem em que comparo as aptidões de deficientes mentais e de animais não humanos. O modo como deixou a citação no ar, como se fosse o bastante para me condenar, fez-me

compreender que ele pensava que eu insistia em que devemos tratar os seres humanos deficientes da mesma forma como hoje tratamos os animais. A pessoa em questão não fazia a menor ideia de que a minha perspectiva quanto à forma como devemos tratar os animais é profundamente diferente da convencionalmente aceite pela sociedade ocidental. Quando respondi que, para mim, comparar um ser humano a um animal não humano não equivale a dizer que o ser humano deva ser tratado com menos consideração, mas que, pelo contrário, o animal deve ser tratado com mais, essa pessoa perguntou-me porque não usava eu os meus talentos para escrever sobre a moral do tratamento que dispensamos aos animais, e não sobre a eutanásia. Respondi naturalmente ser isso que fazia e ser, por sinal, mais conhecido nos países de língua inglesa precisamente pelas minhas ideias sobre o sofrimento dos animais criados em explorações industriais ou usados na investigação médica e psicológica e sobre a necessidade de libertação dos animais; porém, percebi que grande parte do público não acreditava pura e simplesmente que eu ;, pudesse ser conhecido em qualquer lugar do mundo senão como defensor da eutanásia (14).

(14) O meu livro *_Animal Liberation* (Random House, 1975; 2.a edição revista: New York Review/_Random House, 1990) fora publicado na Alemanha com o título de *_Befreiung der Tiere* (Munique: F. Hirthammer, 1982), mas não é muito conhecido. Contudo, a *_Ética Prática* tem dois capítulos que sintetizam a minha opinião sobre os animais, o que indica que a maior parte dos manifestantes não tinha lido o livro no qual baseavam a sua oposição ao convite que me fizeram para falar.

A exposição aberta desses equívocos deu-me pelo menos a possibilidade de resposta. Uma outra pessoa subiu ao palco e afirmou que concordava que não era necessário recorrer ao uso de cuidados médicos intensivos para prolongar toda e qualquer vida, mas que deixar um bebé morrer era diferente de tomar medidas activas para pôr fim à vida de um bebé. Isso levou a novas discussões e acabámos por ter um longo debate que não foi totalmente infrutífero. Uma parte do público, pelo menos, saiu dali mais bem informada do que quando chegou (15).

(15) Por esse motivo, um dos manifestantes, ao descrever estes acontecimentos numa publicação estudantil, deixou claro que entrar em discussão comigo era um erro táctico.

Veja-se Holger Dorff, "Singer in Saarbrücken", in *_Unirevue* (2.o semestre, 1989-90, p. 47).

Os acontecimentos do Verão de 1989 tiveram repercussões na vida intelectual da Alemanha. Do lado positivo, os que tinham tentado endurecer a controvérsia sobre a eutanásia descobriram que, como tantas vezes acontece, a tentativa de sufocar ideias tem o efeito de as divulgar junto de um público mais vasto. O mais importante semanário progressista alemão, *_Die Zeit*, publicou dois artigos que faziam uma exposição honesta dos argumentos em favor da eutanásia e abordou o tabu que impedira uma discussão aberta desse tema na Alemanha. Devido a este exemplo de jornalismo corajoso, *_Die Zeit* passou também a ser alvo de

protestos: Franz Christoph, o líder do Movimento dos Inválidos, amarrou a sua cadeira de rodas à porta da redacção do jornal. Os directores do *_Die Zeit* convidaram então Christoph a participar num debate gravado com eles e mais algumas pessoas, sobre se o jornal procedia ou não bem ao discutir a questão da eutanásia. Christoph aceitou e a transcrição do debate foi publicada num longo artigo. Como era de prever, tal como acontecera em Saarbrücken, o que começou como uma conversa sobre a pertinência ou não do debate sobre a eutanásia transformou-se num debate sobre a eutanásia em si.

A partir daí, as televisões alemã e austríaca pegaram na questão da eutanásia. O resultado foi que, em vez de algumas centenas de pessoas nas palestras em Marburgo e Dortmund ouvirem as minhas opiniões, ;, vários milhões leram-nas ou tomaram contacto com elas pela televisão. A *_Deutsche _ärzteblatt*, a principal revista médica alemã, publicou um artigo de Helga Kuhse intitulado "Por que razão a discussão da eutanásia é inevitável também na Alemanha", o que levou a uma série de intensos debates nos números seguintes da revista (16).

(16) Helga Kuhse, "_Warum Fragen der Euthanasie auch in Deutschland unvermeidlich sind", in *_Deutsche _ärzteblatt* (n.o 16, 19 de Abril de 1990, pp. 1243-1249); cartas de leitores e uma resposta de Kuhse encontram-se no n.o 37 (13 de Setembro de 1990, pp. 2696-2704) e no n.o 38 (20 de Setembro de 1990, pp. 2792-2796).

Nos círculos filosóficos, a discussão da ética aplicada em geral e da eutanásia em particular é hoje muito mais intensa do que era antes de 1989 -- como demonstra a edição especial de *_Analyse ç Kritik*, à qual já me referi. Também em revistas de ensino especial os problemas éticos se discutem agora com muito maior frequência do que há dois anos.

O protesto também aumentou as fracas vendas da edição alemã da *_Ética Prática*. O livro vendeu-se mais num ano, a seguir a Junho de 1989, do que nos cinco anos anteriores em que se encontrava disponível na Alemanha. Actualmente parece que todos aqueles que estão envolvidos no debate sobre a eutanásia na Alemanha se apressam a publicar um livro sobre o assunto. Com excepção de duas obras, de Anstötz e Leist, que apresentam argumentos éticos genuínos, as que foram publicadas até hoje só têm algum interesse para quem quiser estudar o pensamento dos alemães que se opõem à liberdade de expressão e nada mais (17).

(17) A relação dos livros sobre esse assunto publicados entre Janeiro de 1990 e Junho de 1991 inclui: C. Anstötz, *_Ethik und Behinderung* (Berlim: Edition Marhold, 1990); T. Bastian (org.), *_Denken, Schreiben, Töten* (Estugarda: Hirzel, 1990); T. Bruns, U. Panselin e U. Sierck, *_Tödliche Ethik* (Hamburgo: Verlag Libertäre Assoziation, 1990); Franz Christoph, *_Tödlicher Zeitgeist* (Colónia: Kiepenheuer und Witsch, 1990); E. Klec, *_Durch Zyankali Erlöst* (Francoforte: Fischer, 1990); A. Leist (org.), *_Um Leben und Tod* (Francoforte: Suhrkamp, 1990), e O. Tolmein, *_Geschätztes Leben* (Hamburgo: Konkret Literatur Verlag, 1990). A estes logo se juntou aquele que talvez seja o melhor livro acerca desse

debate na Alemanha: *_Zur Debatte über Euthanasie* (Francoforte: Suhrkamp, Agosto de 1991), de R. Hegselmann e R. Merkel.

Na sua maioria, cada um desses livros parece ter sido escrito de acordo com uma fórmula semelhante a esta:

1. Citar algumas passagens da *_Ética Prática* seleccionadas de modo a distorcer o significado do livro.
 2. Expressar horror pelo facto de alguém ter a coragem de fazer semelhantes afirmações.
 3. Pôr sarcasticamente em dúvida a ideia de que tal coisa possa passar por filosofia.
 4. Traçar um paralelo entre o que foi citado e o que os nazis pensaram ou fizeram.
- ∴

Mas é essencial, também, observar um aspecto negativo da fórmula:

5. Evitar a discussão de qualquer das seguintes questões perigosas: Será que a vida humana deve ser preservada o máximo que for possível? Se assim não for, nos casos em que o paciente não tem, e nunca teve, condições de exprimir uma preferência, como serão tomadas as decisões de interromper o tratamento sem uma avaliação da qualidade de vida do paciente? Qual é a importância moral da distinção entre provocar a morte de um paciente, retirando-lhe o tratamento necessário ao prolongamento da vida, e provocá-la por meio de uma intervenção activa? Por que razão a defesa da eutanásia para os bebés com deficiências graves é muito pior do que a defesa do aborto voluntário, a ponto de as mesmas pessoas poderem opor-se até mesmo ao direito de discutir a primeira, embora defendam o segundo?

É claro que a ironia dessas publicações recentes está em que, até mesmo os autores que são altamente críticos em relação à minha posição, ao publicarem os seus livros e artigos, acabam por incentivar o debate sobre o tema. O próprio Franz Christoph, apesar de ter prendido a sua cadeira de rodas na sede do *_Die Zeit* devido a este jornal ter publicado os meus pontos de vista sobre a eutanásia, acaba de publicar um livro sobre o assunto. Logo de início afirma vigorosamente que não se trata de uma contribuição *_para* o debate sobre a eutanásia, mas sim *_contra* tal debate; é evidente, porém, que não se pode publicar um livro sobre a conveniência ou não de uma discussão da eutanásia sem estimular, junto dos leitores e da crítica, as reflexões sobre a questão em si (18).

(18) Veja-se, por exemplo, o modo como Rudi Tarneden, um crítico de uma associação de ajuda aos deficientes (e simpatizante das opiniões de Christoph), é levado, no decurso da sua recensão, a levantar questões do tipo: "Não existirão, de facto, situações extremas de sofrimento humano superiores ao que é suportável? Serei realmente culpado de desprezo pela humanidade [_*Menschenverachtung*], um termo muito usado na Alemanha para descrever aquilo de que sou supostamente culpado - P_S] se tentar ter em conta essas

situações?" Rudi Tarneden, "_wo alles richtig ist, kann es auch keine Schuld mehr geben?" (recensão crítica ao livro de Franz Christoph *_Tödlicher Zeitgeist* e ao de Christoph Anstötz Ethik und Behinderung), Zeitschrift für Heilpädagogik* (vol. 42, n.o 4, 1991, p. 246).

Infelizmente, os aspectos negativos destes acontecimentos talvez tenham maior peso. De tudo isso, o mais ameaçador são os incidentes descritos no início deste apêndice, bem como a atmosfera de repressão e intimidação que evocaram. Na Alemanha de hoje, qualquer professor que dê um curso baseado na *_ética Prática* corre o risco de sofrer os mesmos protestos e ataques pessoais com que o professor Kliemt se :, confrontou em Duisburgo. Há pouco tempo, um filósofo de Berlim confessou-me que não é possível dar um curso de Ética Aplicada nessa cidade -- quer faça referência ao meu livro quer não --, porque esse curso estaria condenado à partida.

Um aspecto sinistro desta atmosfera é uma espécie de autocensura que se verifica entre os editores alemães. Tem sido extremamente difícil encontrar um editor que se disponha a publicar a edição alemã de *_Should the Baby Live*?, a exposição actualizada e alargada das minhas opiniões (e das de Helga Kuhse, co-autora do livro) sobre o tratamento de recém-nascidos com deficiências graves. Em virtude da controvérsia actual, uma edição alemã desse livro teria por certo excelentes perspectivas comerciais. E, no entanto, as editoras alemãs recusaram-se a publicá-lo, apesar das recomendações de membros dos seus conselhos editoriais, cujas opiniões normalmente aceitam sem vacilar.

Para os interessados em estudar ou ensinar Bioética ou Ética Aplicada na Alemanha, as consequências são ainda muito mais graves. Por me ter convidado para falar na Universidade de Dortmund, o professor Christoph Anstötz tornou-se alvo de uma campanha hostil, destinada a afastá-lo da docência. Circularam cartas e petições dirigidas ao ministro de Ciência e Investigação do estado federado da Renânia do Norte-Vestefália, onde se situa a cidade de Dortmund. Essas cartas foram assinadas por alunos e professores de ensino especial. Embora a posição do professor Anstötz seja demasiado sólida para que corra o risco de ser demitido, o governo levou as queixas a sério, a ponto de lhe pedir explicações sobre o convite que me dirigiu e de o inquirir sobre as implicações que tirava da minha posição ética para o seu trabalho na área do ensino especial.

Ao longo desta campanha, o reitor da Universidade de Dortmund e todos os seus subordinados guardaram silêncio. Os membros superiores da Universidade não fizeram nada que demonstrasse a sua preocupação com o facto de as ameaças dos manifestantes terem forçado ao cancelamento de um curso, como tão-pouco defenderam um dos seus professores quando este se viu atacado por ter convidado um colega a fazer uma palestra no *_campus* da Universidade. Esta reacção foi típica dos professores alemães. Não se registou entre eles qualquer reacção de peso em prol da liberdade académica. Com poucas excepções, os colegas de Anstötz da área do ensino especial ou se juntaram à campanha contra ele ou ficaram em silêncio. Alguns filósofos assinaram declarações de apoio aos princípios do livre debate, uma das quais foi publicada no jornal de Berlim *_taz* (19).

(19) *taz* (Berlim, 10 de Janeiro de 1990).

Instigados pelo professor Meggle, :, 180 membros da Associação Alemã de Filosofia assinaram uma declaração semelhante, mas, desde então, a associação não publicou a lista dos assinantes, a despeito de se ter comprometido a fazê-lo. Tudo isso não augura nada de bom para o futuro da discussão racional, na Alemanha e na _áustria, das novas e polémicas questões éticas. Além dos países de língua alemã, o estudo e a discussão da bioética está em rápida expansão, em resposta ao reconhecimento da necessidade do exame ético de numerosas questões novas suscitadas pelo desenvolvimento da medicina e das ciências biológicas. Outras áreas da ética aplicada, como o estatuto dos animais, as questões da justiça global e da distribuição de recursos, a ética do meio ambiente e a ética empresarial, também são alvo de muita atenção. Na Alemanha e na _áustria, porém, é preciso muita coragem para trabalhar em ética aplicada e ainda mais para publicar alguma coisa que possa ser vítima do escrutínio hostil daqueles que desejam silenciar o debate. Os professores que não desfrutam de um vínculo acadêmico permanente temem não só os ataques pessoais, como também a diminuição de oportunidades de progredirem na carreira acadêmica. Os acontecimentos de Hamburgo lançam uma nuvem negra sobre as perspectivas de abertura de lugares nessas áreas. Não existindo cargos para preencher, os alunos de pós-graduação evitam trabalhar em _ética Aplicada, pois não faz sentido dedicarem-se a uma disciplina que não oferece perspectivas de trabalho. Há mesmo o perigo de, para evitar controvérsias, a filosofia analítica como um todo vir a sofrer um retrocesso. Actualmente, um grande número de novos cargos estão a ser criados nas universidades da antiga República Democrática Alemã. Os filósofos interessados em filosofia analítica estão preocupados com a possibilidade de esses cargos poderem ser todos oferecidos a filósofos que trabalham com temas menos melindrosos, como, por exemplo, os que se centram nos estudos históricos, ou os seguidores de Habermas, que em geral guardaram silêncio sobre essas questões éticas sensíveis e sobre os obstáculos colocados à discussão de tais questões na Alemanha de hoje.

_é evidente que os Alemães lutam ainda com o seu passado, passado esse que chega quase a desafiar a compreensão racional. No entanto, observa-se um tom especial de fanatismo em alguns sectores do debate alemão sobre a eutanásia que vai além da oposição normal ao nazismo e que começa, em vez disso, a assemelhar-se à própria mentalidade que tornou o nazismo possível. Para observarmos essa atitude na prática, examinemos, não a eutanásia, mas uma questão que, para os Alemães, está estreitamente ligada a ela e constitui um tabu igualmente :, arreigado: a questão da eugenia. Como os nazis praticaram a eugenia, na Alemanha actual tudo o que tenha qualquer ligação com a engenharia genética, por mais remota que seja, fica marcado por associações ao nazismo. Esse ataque inclui a rejeição do diagnóstico pré-natal, quando é seguido de aborto selectivo de fetos com síndrome de Down, espinha bífida ou outras deficiências, e chega mesmo a rejeitar o aconselhamento genético destinado a evitar a concepção de crianças portadoras de deficiências genéticas. Esta atitude levou o Parlamento alemão a aprovar, por unanimidade, uma lei que

proíbe todas as experiências não terapêuticas com o embrião humano. O Parlamento inglês, pelo contrário, aprovou recentemente uma lei, por maioria substancial nas duas Câmaras, que permite as experiências não terapêuticas com embriões até 14 dias após a fertilização.

Para compreender como é bizarra essa situação, os leitores dos países de língua inglesa devem ter em mente que essa oposição não surge -- como aconteceria nesses países -- de grupos religiosos ou da direita conservadora, mas sim da esquerda. Como as organizações feministas são proeminentes na oposição a tudo o que cheire a eugenia, e como as mulheres também estão na vanguarda do movimento que defende o direito ao aborto, a questão do diagnóstico pré-natal dá origem a um problema óbvio nos círculos feministas alemães. A solução aceite parece ser a de que a mulher deve ter o direito ao aborto, mas não a um aborto baseado em informações precisas sobre as futuras perspectivas de vida do feto que ela traz consigo (20).

(20) As feministas alemãs que lerem o último livro de Franz Christoph (veja-se a nota 17, acima) poderão reconsiderar o seu apoio à posição deste autor, pois Christoph não deixa dúvidas de que se opõe à concessão às mulheres do direito de decidir sobre o aborto. Para Christoph, "as decisões relativas ao aborto são sempre decisões sobre se uma vida vale ou não a pena ser vivida; a criança não se ajusta aos actuais projectos de vida da mulher. Ou: a situação social é insatisfatória. Ou ainda: a mulher afirma que só admite dar à luz uma criança saudável. Quer se queira que não: com este último exemplo, a mulher que deseja abortar confirma um juízo de valor social objectivamente negativo contra os deficientes" (p. 13). Há mais coisas deste tipo, num estilo adequado a ser citado nos panfletos do movimento antiaborto.

Isto, pelo menos, é mais honesto do que a manobra evasiva de Oliver Tolmein, que afirma, na introdução ao seu livro *_Geschätztes Leben*, que discutir a importância do conceito feminino de autodeterminação no contexto do diagnóstico pré-natal e do aborto iria levá-lo "muitíssimo" além dos limites desse tema (p. 9). É estranho, já que o ponto crucial do seu violento ataque a todos os que defendem a eutanásia (um ataque que inclui, logo na primeira página do livro, a afirmação de que urge impedir a realização de seminários sobre o tema) é o de que todos os que defendem essa prática defendem que algumas vidas humanas não valem a pena ser vividas.

O fundamento lógico desta perspectiva é, pelo menos, coerente com o fundamento lógico da oposição à eutanásia: é a ideia de que nunca se deve considerar que uma vida vale menos a pena ser vivida do que outra. Aceitar o diagnóstico pré-natal e o aborto selectivo, ou mesmo optar pelo aconselhamento genético destinado a evitar a concepção de bebés com anomalias genéticas extremas, é visto como o equivalente a ajuizar que algumas vidas valem menos a pena ser vividas do que outras, o que ofende os grupos de deficientes mais militantes. Em sua opinião, é algo que sugere que a sua própria existência não deveria ter sido permitida, o que equivale a uma negação do seu direito à vida.

É evidente que se trata de uma falácia. Uma coisa é afirmar que podemos, justificadamente, tomar medidas que assegurem que as crianças que trazemos ao

mundo não se defrontem com obstáculos terríveis a uma vida minimamente decente; outra coisa, e muito diferente, é negar a uma pessoa viva que quer continuar a viver o direito de o fazer. Por outro lado, se a sugestão for a de que, sempre que procuramos evitar o nascimento de crianças com graves deficiências, estamos ilegítimamente a ajuizar que um tipo de vida é pior do que outro, podemos responder que tais juízos são tanto necessários quanto apropriados. Argumentar de outro modo seria sugerir que, quando partimos uma perna, devíamos deixar que continuasse partida, pois, de contrário, estaríamos a julgar que a vida de um aleijado de uma perna vale menos a pena ser vivida do que a nossa (21).

(21) R M. Hare usa uma argumentação semelhante numa carta publicada no jornal *_Die Zeit*, de 11 de Agosto de 1989.

Já é bastante mau que muitas pessoas acreditem num argumento falacioso como este, mas o mais assustador é que acreditem com tal fanatismo que estejam dispostas a recorrer à força para reprimir qualquer tentativa de o discutir.

Se assim acontece com as tentativas de discutir práticas como o aconselhamento genético e o diagnóstico pré-natal, hoje amplamente aceites na maior parte dos países desenvolvidos, é fácil imaginar que o espectro do nazismo impede qualquer discussão racional de tudo o que diga respeito à eutanásia. De pouco vale assinalar que aquilo a que os nazis chamavam "eutanásia" nada tinha a ver com sentimentos de solidariedade ou preocupação com o sofrimento dos que foram mortos, tratando-se, pura e simplesmente, do assassinio de pessoas consideradas indignas de viver do ponto de vista racista do *_Volk* alemão. Essas distinções são por de mais subtis para aqueles que estão convencidos de que só eles sabem o que pode impedir o ressurgimento de uma barbárie semelhante ao nazismo. ;,

É possível fazer alguma coisa? Em Maio deste ano, em Zurique, passei ainda por uma das experiências mais desagradáveis associadas a esta história lamentável; mas, ao mesmo tempo, ela proporcionou-me uma centelha de esperança de que pode haver uma solução.

Fui convidado pelo Instituto Zoológico da Universidade de Zurique para fazer uma palestra sobre "Direitos dos Animais". Para o dia seguinte, o Departamento de Filosofia organizara um colóquio, convidando para tal 25 pessoas, entre filósofos, teólogos, especialistas em ensino especial, zoólogos e outros académicos. O simpósio tinha por finalidade discutir as implicações, tanto para os seres humanos como para os animais, de uma ética que rejeite a ideia de que a fronteira representada pela nossa espécie assinala uma fronteira moral de grande importância intrínseca e que considere que os animais não humanos não têm direitos.

A palestra sobre os direitos dos animais não teve lugar. Antes de começar, um grupo de deficientes motores em cadeiras de rodas, que foram admitidos num espaço plano em frente ao palco onde eu iria falar, encenaram um breve protesto no qual disseram que, embora lhes fosse indiferente que eu falasse ou não sobre o tema dos direitos dos animais, consideravam inadmissível que a Universidade de Zurique tivesse convidado um defensor tão notório da eutanásia para a discus-

são de questões éticas que também diziam respeito aos deficientes. No final desta acção de protesto, quando me levantei para tomar a palavra, uma parte do público -- talvez um quarto ou um terço -- começou a gritar: "Singer *raus*! Singer *raus*!" Quando ouvi estas palavras gritadas em alemão por pessoas tão destituídas de respeito pela tradição do debate racional que nem mesmo queriam permitir que eu desse uma resposta ao que acabara de ser dito a meu respeito, tive uma sensação devastadora de que deviam ter sido assim as tentativas de argumentar contra a vaga do nazismo em ascensão na época do declínio da República de Weimar. A diferença estaria em que as palavras gritadas não ; seriam "Singer *raus*" mas "*_Juden raus*" (*).

(*) "Singer rua!" e "Judeus rua!". Em alemão no original. (*_N. do T*.)

Um retroprojector ainda estava a funcionar, pelo que comecei a escrever algumas frases que eram projectadas, para assinalar este paralelo que eu sentia com tanta intensidade. Foi então que, vindo por trás, um dos manifestantes me tirou os óculos, lançou-os ao chão e espatifou-os.

O meu anfitrião teve a sensatez de dar a palestra por encerrada, pois nada mais havia a fazer. Apesar de tudo, destes acontecimentos desagradáveis surgiu um sinal positivo; ficou patente que os ; deficientes que haviam feito o protesto inicial ficaram desolados com o que aconteceu em seguida. Alguns deles disseram que não tinham qualquer intenção de impedir a realização da palestra; na verdade, haviam preparado perguntas que pretendiam fazer-me durante o período reservado ao debate, assim que eu terminasse de falar. Ainda no meio da gritaria, alguns deles tentaram iniciar uma discussão comigo, mas então alguns dos manifestantes não deficientes (talvez conscientes do modo como, em Saarbrücken, a hostilidade inicial contra mim dera origem a um debate) logo os proibiram de se dirigirem a mim com perguntas. Os deficientes não tiveram qualquer possibilidade de pôr cobro a toda aquela gritaria.

Como já afirmei, as minhas ideias não ameaçam ninguém que, ainda que minimamente, tenha ou já alguma vez tenha tido consciência do facto de ter uma possível vida futura que pudesse ser ameaçada. Mas existem pessoas que têm interesse político em impedir que esse facto elementar se tome conhecido. Essas pessoas estão actualmente a jogar com as angústias dos deficientes para as usar como frente política para outros fins. Em Zurique, por exemplo, os que mais se salientavam entre os grupos de não deficientes que gritavam "Singer *raus*" eram os *_Autonomen*, ou Autonomistas, um grupo que se finge anarquista, mas que não tem interesse algum pelas teorias anarquistas. Para esses grupos políticos de não deficientes, impedir Singer de falar, seja qual for o tema, tornou-se um fim em si mesmo, uma forma de arregimentar os fiéis e atacar todo um sistema onde tem lugar o debate racional. Ao deixarem-se instrumentalizar por tais grupos niilistas, os deficientes nada têm a ganhar, mas muito a perder. Se for possível fazê-los perceber que os seus interesses são mais bem servidos pela discussão aberta com aqueles de cujas opiniões discordam, talvez seja possível dar início a um processo no qual tanto os especialistas em bioética como os deficientes consigam ouvir-se mutuamente, dando início a um diálogo construtivo, e não destrutivo.

Esse diálogo seria apenas um começo. A reparação dos danos feitos à bioética e à ética aplicada na Alemanha vai levar muito mais tempo. Existe o perigo real de continuar a recrudescer a atmosfera de intimidação e de intolerância que passou da questão da eutanásia para toda a bioética e, com os acontecimentos de Hamburgo, para a ética aplicada em geral. É imprescindível isolar a minoria que se opõe activamente à livre discussão de ideias académicas. Também neste caso o que aconteceu em Zurique pode servir de exemplo a ser seguido por outros países de língua alemã. Em contraste total com o silêncio do reitor da Universidade de Dortmund, ou com a patética afirmação de que "Não fazíamos a menor ideia de quem ele era", proferida pelo director do curso de Medicina da Universidade de Viena, o professor H. H. Schmid, reitor da Universidade de Zurique, publicou uma declaração onde expressava "o repúdio da Universidade em relação a essa grave violação da liberdade de expressão académica" (22).

(22) "Zur Sprengung einer Vortragsveranstaltung an der Universität", *_Unipresse Dienst*, Universidade de Zurique, 31 de Maio de 1991.

Os professores do Instituto Zoológico e o reitor da Faculdade de Ciências também condenaram, inequivocamente, a interrupção violenta da minha palestra e os principais jornais de língua alemã de Zurique fizeram uma cobertura objectiva dos acontecimentos e das minhas ideias (23).

(23) Veja-se, por exemplo, "Mit Trillerpfeifen gegen einen Philosophen" e "Diese Probleme kann und soll man besprechen", in *_Tages-_Anzeiger*, 29 de Maio de 1991; "Niedergeschrien", in *_Neue Zürcher Zeitung*, 27 de Maio de 1991, e (apesar do título pejorativo) "Ein Tötungshelfer mit faschistischem Gedankengut?", in *_Die Weltwoche*, 23 de Maio de 1991.

Enquanto isso, no que diz respeito tanto à vida académica quanto à imprensa, Alemães e Austríacos demonstraram um lamentável desrespeito pelo compromisso exemplificado pela célebre frase atribuída a Voltaire: "Não concordo com o que diz, mas defenderei até a morte o seu direito de dizê-lo." Até ao momento, ninguém precisou de correr um risco de morte para defender o meu direito de discutir a eutanásia na Alemanha; mas é importante que muitas mais pessoas estejam preparadas para correr o risco de uma certa hostilidade por parte da minoria que está a tentar silenciar um debate sobre problemas éticos fundamentais.

Notas, referências e leituras complementares

Prefácio

A citação sobre a comparação entre seres humanos e animais foi extraída de *_Ethische Grundaussagen* ("Fundamentos da Ética"), do Conselho da Associação Federal Lebenshilfe für geistig Behinderte e.V., publicado na revista da Associação, *_Geistige Behinderung* (vol. 29, n.o 4, 1990, p. 256).

1. Sobre a ética

As questões estudadas na primeira parte -- relativismo, subjectivismo e a alegada dependência da ética em relação à religião -- são abordadas em vários manuais. *_Ethical Theory* (Englewood Cliffs, N.J., 1959), de R. B. Brandt, é mais exaustivo do que a maioria. Vejam-se também os artigos sobre este tema da autoria de David Wong, James Rachels e Jonathan Berg, respectivamente, em P. Singer (org.), *_A Companion to Ethics* (Oxford, 1991). O argumento de Platão contra a definição de "bem" como "aquilo que os deuses aprovam" está em *_Éutifron* (trad. de José Trindade Santos, Lisboa, 1993). A discussão de Engels da concepção marxista de moral e a sua referência a "uma moral realmente humana" encontra-se em *_Anti-Dühring ou a Subversão da Ciência pelo Sr. Eugénio Dühring*, cap. IX. Para uma discussão da crítica da moral de Marx veja-se Allen Wood, "Marx against Morality", em P. Singer (org.), *_A Companion to Ethics*. A teoria emotivista de C. L. Stevenson é exposta com toda a profundidade no seu livro *_Ethics and Language* (New Haven, 1944). A posição básica de R. M. Hare pode encontrar-se em *_The Language of Morals* (Oxford, 1952), *_Freedom and Reason* (Oxford, 1963) e *_Moral Thinking* (Oxford, 1981). Para uma síntese dessas ideias, veja-se o ensaio de Hare "Universal Prescriptivism", em P. Singer (org.), *_A Companion to Ethics*. J. L. Mackie, em *_Ethics: Inventing Right and Wrong* (Harmondsworth, Middlesex, 1977), defende uma versão do subjectivismo.

As formulações mais importantes do princípio da universalizabilidade a que me refiro na segunda secção deste capítulo podem encontrar-se em I. Kant, *_Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, secção II (trad. de Paulo Quintela, Lisboa, 1991); R. M. Hare, *_Freedom and Reason* e *_Moral Thinking*; R. Firth, "Ethical Absolutism and the Ideal Observer", in *_Philosophy and Phenomenological Research* (vol. 12, 1951-1952); J. J. C. Smart e B. Williams, *_Utilitarianism, For and Against* (Cambridge, 1973); John Rawls, *_Uma Teoria da Justiça* (trad. de Carlos Pinto Correia, Lisboa, 1993); J. P. Sartre, *_O Existencialismo É Um Humanismo* (trad. de Vergílio Ferreira, Lisboa, 1970); e Jürgen Habermas, *_Legitimation Crisis* (trad. de T. McCarthy, Londres, 1976), parte III, caps. 3-4.

O argumento especulativo em favor de um utilitarismo baseado nos interesses ou nas preferências deve muito a Hare, ainda que não vá tão longe como o argumento exposto em *_Moral Thinking*.

2. A igualdade e as suas implicações

O argumento de Rawls de que a igualdade se pode basear nas características naturais dos seres humanos encontra-se na secção 77 de *_Uma Teoria da Justiça*.

Os principais argumentos em favor de uma ligação entre o Q_I e a raça encontram-se em A. R. Jensen, *_Genetics and Education* (Londres, 1972) e *_Educability and Group Differences* (Londres, 1973); e em H. J. Eysenck, *_Race, Intelligence and Education* (Londres, 1971). Diversas objecções são coligidas em K. Richardson e D. Spears (orgs.), *_Race, Culture and Intelligence* (Harmondsworth, Middlesex, 1972). Veja-se também N. J. Block e G. Dworkin, *_The I_Q Controversy* (Nova Iorque, 1976). O comentário de Thomas Jefferson sobre a irrelevância da inteligência para a questão dos direitos surgiu numa carta a Henri Gregoire, de 25 de Fevereiro de 1809.

Uma panorâmica sóbria e completa do debate sobre a natureza e a origem das diferenças psicológicas entre os sexos encontra-se em E. Maccoby e C. Jacklin, *_The Psychology of Sex Differences* (Stanford, 1974). Corinne Hutt, em Males and Females* (Harmondsworth, Middlesex, 1972), defende a existência de uma base biológica para as diferenças entre sexos. *_The Inevitability of Patriarchy* (Nova Iorque, 1973), de Steven Goldberg é um livro polémico contra as perspectivas feministas como as de Kate Millett, em *_Política Sexual* (Lisboa, D. Quixote, 1974), ou de Juliet Mitchell, em *_Women's Estate* (Harmondsworth, Middlesex, 1971). Um ponto de vista diferente é apresentado por A. H. Eagly em *_Sex Differences in Social Behavior: A Social Role Interpretation* (Hillsdale, N_J, 1987). Para uma confirmação recente da existência das diferenças entre sexos veja-se Eleanor E. Maccoby, "Gender and Relationships: A Developmental Account", in *_American Psychologist* (1990, pp.513-520); e, para um relatório de divulgação, veja-se Christine Gorman, "Sizing Up the Sexes" (*_Time*, 20 de Janeiro de 1992, pp. 30-37).

Para uma defesa típica da igualdade de oportunidades como única forma justificável de igualdade veja-se Daniel Bell em "A /"Just/" Equality", in *_Dialogue* (Washington, D_C, vol.8, n.o 2, 1975). A citação da p. 61 foi extraída de Jeffrey Gray, "Why Should Society Reward Intelligence?" (*_The Times*, Londres, 8 de Setembro de 1972). Para uma exposição acutilante dos dilemas que a igualdade de oportunidades levanta veja-se J. Fishkin, *_Justice, Equal Opportunity and the Family* (New Haven, 1983).

O principal processo judicial de discriminação positiva ocorrido nos Estados Unidos, *_Regents of the University of California vs. Allan Bakke*, foi decidido pelo Supremo Tribunal em 5 de Julho de 1978. M. Cohen, T. Nagel e T. Scanlon reuniram alguns ensaios relevantes sobre este assunto na sua antologia *_Equality and Preferential Treatment* (Princeton, 1976). Veja-se também Bernard Boxill, "Equality, Discrimination and Preferential Treatment", in* P. Singer (org.), *_A Companion to Ethics* e, do mesmo autor, *_Blacks and Social Justice* (Totowa, N_J, 1983).

3. Igualdade para os animais?

Os meus pontos de vista sobre os animais apareceram pela primeira vez em *_The New York Review of Books*, 5 de Abril de 1973, sob o título "Animal Liberation". Este artigo era uma recensão do livro *_Animals, Men and Morals* (Londres, 1972), de R. e S. Godlovitch e J. Harris (orgs.). Um trabalho mais completo foi publicado com o título *_Animal Liberation* (Nova Iorque, 2.a ed.,

1990, trad. port.: *_Libertação Animal*, Porto, 2000). Richard Ryder faz um historial das mudanças de atitude em relação ao especismo em *_Animal Revolution* (Oxford, 1989). .;

Entre outras obras que defendem uma revisão drástica das nossas atitudes relativamente aos animais podemos citar *_The Moral Status of Animals* (Oxford, 1977), de Stephen Clark, e *_The Case for Animal Rights* (Berkeley, 1983), de Tom Regan. *_Animal Rights and Human Obligations*

(Englewood Cliffs, N_J, 2.a ed., 1989), de P. Singer e T. Regan (orgs.), é uma colectânea de ensaios antigos e recentes, tanto a favor como contra a atribuição de direitos aos animais, ou de deveres dos seres humanos para com os animais.

_In Defence of Animals (Oxford, 1985), de P. Singer (org.), reúne ensaios de activistas e especialistas ligados ao movimento de libertação dos animais.

_Morals, Reason and Animals (Filadélfia, 1987), de Steve Sapontzis, é uma análise filosófica minuciosa e solidária dos argumentos sobre a libertação dos animais, enquanto *_Rights, Killing and Suffering* (Oxford, 1983), de R. G. Frey, e

_Against Liberation (Londres, 1991), de Michael Leahy, trazem críticas filosóficas à posição dos movimentos de libertação dos animais. *_Animals and Why They Matter* (Harmondsworth, Middlesex, 1983), de Mary Midgley, é uma abordagem interessante e quase sempre penetrante dessas questões.

_Created from Animals (Oxford, 1990), de James Rachels, traça as implicações morais da revolução darwinista no nosso modo de pensar a posição que ocupamos entre os animais. Por último, "Animals", de Lori Gruen,

in *_A Companion to Ethics*, de P. Singer (org.), explora as abordagens predominantes mais recentes do problema.

A defesa que Bentham faz dos animais, citada na secção "Racismo e especismo", foi extraída do seu livro *_Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, cap. 18, secção 1, nota única.

Em *_Libertação Animal*, cap. 3, e em James Mason e Peter Singer, *_Animal Factories* (Nova Iorque, 2.a edição, 1990), pode encontrar-se uma descrição mais pormenorizada das condições nas modernas explorações pecuárias industriais.

Da mesma forma, *_Libertação Animal*, capítulo 2, oferece uma discussão mais completa do uso de animais na investigação científica do que aquela que podemos apresentar neste livro; veja-se também Richard Ryder, *_Victims of Science* (Fontwell, Sussex, 2.a edição, 1983).

Pormenores sobre a experiência feita com macacos *rhesus* pelo Instituto de Radiobiologia das Forças Armadas dos Estados Unidos foram publicados em Carol Frantz, "Effects of Mixed Neutron-gamma Total-body Irradiation on Physical Activity Performance of Rhesus Monkey" (*_Radiation Research*, vol. 101, 1985, pp. 434-441).

As experiências efectuadas na Universidade de Princeton com ratos famintos e as experiências de H. F. Harlow com o isolamento de macacos, mencionadas na subsecção "Experiências com animais" do presente livro, foram originalmente publicadas em

_Journal of Comparative and Physiological Psychology (vol. 78, 1972, p. 202), *_Proceedings of the National Academy of Sciences* (vol. 54, 1965, p. 90) e

_Engineering and Science (vol. 33, n.º 6, Abril de 1970, p.8). Sobre a continuação do trabalho de Harlow veja-se *_Libertação Animal* (2.a ed., pp. 34-35).

Entre as objecções, a afirmação de que os animais são incapazes de sentir dor

tem sido tradicionalmente associada a Descartes. Contudo, a opinião de Descartes é menos clara (e menos coerente) do que muitas pessoas pensam. Veja-se, por exemplo, John Cottingham, "A Brute to the Brutes?: Descartes. Treatment of Animals" (*_Philosophy*, vol.53, 1978, p. 551). Em *_The Unheeded Cry* (Oxford, 1989), Bernard Rollin descreve e critica ideologias mais recentes que têm negado a realidade da dor dos animais.

A fonte do episódio sobre Benjamin Franklin é a sua *_Autobiography* (Nova Iorque, 1950, p. 41). A mesma objecção foi estudada com mais seriedade por John Benson em "Duty and the Beast" (*_Philosophy*, vol. 53, 1978, pp. 545-547). As observações de Jane Goodall sobre os chimpanzés são narradas de forma cativante em *_In the Shadow of Man* (Bóston, 1971) e *_Through a Window* (Londres, 1990); o seu trabalho mais académico é *_The Chimpanzees of Gombe* (Cambridge, Mass., 1986). Para mais informações sobre as capacidades dos grandes símios veja-se Paola Cavalieri e Peter Singer (orgs.), *_The Great Ape Project: Equality Beyond Humanity* (St. Martins Press, 1995). O "argumento dos casos marginais" foi assim baptizado por Jan Narveson, "Animal Rights" (*_Canadian Journal of Philosophy*, vol. 7, 1977). Das objecções ao argumento discutidas na subsecção "Diferenças entre seres humanos e animais", a primeira foi feita por Stanley Benn, "Egalitarianism and Equal Consideration of Interests", *in* J. Pennock e J. Chapman (orgs.), *_Nomos __IX: Equality* (Nova Iorque, 1967, pp. 62 e segs.); a segunda foi apresentada por John Benson, "Duty and the Beast" (*_Philosophy*, vol. 53; a citação de "um crítico do livro" *_Libertação Animal* aparece na p. 536 deste artigo), e questões relacionadas são levantadas por Bonnie Steinbock, "Speciesism and the Idea of Equality" (*_Philosophy*, vol. 53, 1978, pp. 255-256) e, em maior profundidade, por Leslie Pickering Francis e Richard Norman, "Some Animals are More Equal than Others" (*_Philosophy*, vol. 53, 1978, pp.518-527); a terceira objecção pode encontrar-se em Philip Devine, "The Moral Basis of Vegetarianism" (Philosophy, vol. 53, 1978, pp. 496-498).

A citação da *_República*, de Platão, na secção "_Ética e reciprocidade", foi extraída do livro __II, 358 e-359 a (trad. de Maria Helena da Rocha Pereira, _F_C_G, 1983). Abordagens posteriores de um ponto de vista semelhante incluem John Rawls, *_Uma Teoria da Justiça*; J. L. Mackie, *_Ethics :*, (cap. 5) e David Gauthier, *_Morals by Agreement* (Oxford, 1986). Estes autores excluem os animais do centro da moral, embora atenuem o impacte dessa exclusão de diversas formas (veja-se, por exemplo, *_Uma Teoria da Justiça*, pp. 387-388, e *_Ethics*, pp. 193-195). Narveson também examina a noção de reciprocidade da ética em "Animal Rights". A minha abordagem da versão mais genérica da perspectiva da reciprocidade baseia-se em *_Species and Morality* (tese de doutoramento de Edward Johnson), Universidade de Princeton, 1976, University Microfilms International, Ann Harbor, Michigan, 1981, p. 145.

4. Qual é o mal de matar?

O tratamento de Andrew Stinson é descrito por Robert e Peggy Stinson em *_The Long Dying of Baby Andrew* (Bóston, 1983).

O artigo "Indicators of Humanhood: A Tentative Profile of Man", de Joseph Fletcher, foi publicado em *_The Hastings Center Report* (vol. 2, n.o 5, 1972). A

definição de "pessoa" de John Locke pertence ao seu *_Ensaio sobre o Entendimento Humano* (livro __II, cap. 27, parágrafo 9). As opiniões de Aristóteles sobre o infanticídio provêm da sua *_Política* (liv. __vii,1335 b); as de Platão foram extraídas da *_República* (liv. _v, p. 460). O apoio à afirmação de que as nossas atitudes correntes em relação ao infanticídio são, em grande parte, uma consequência da influência do cristianismo sobre o nosso pensamento poderá encontrar-se no material histórico sobre o infanticídio citado nas notas ao cap. 6, mais à frente. (Veja-se, em especial, o artigo de W. L. Langer, pp. 353-355.) Para a afirmação de Tomás de Aquino de que matar um ser humano ofende Deus, do mesmo modo que matar um escravo constitui uma ofensa ao seu senhor, veja-se a *_Summa Theologica*, 2, __II, questão 64, artigo 5.

Hare propõe e defende a sua concepção do raciocínio moral em dois níveis em *_Moral Thinking* (Oxford, 1981).

"Abortion and Infanticide", de Michael Tooley, foi publicado pela primeira vez em *_Philosophy and Public Affairs* (vol. 2, 1972). A passagem citada foi extraída de uma versão revista publicada em J. Feinberg (org.), *_The Problem of Abortion* (Belmont, 1973, p. 60). O seu livro *_Abortion and Infanticide* foi publicado em Oxford, em 1983.

Para um estudo mais aprofundado sobre o respeito pela autonomia como uma das objecções ao assassinio veja-se Jonathan Glover, *_Causing Death and Saving Lives* (Harmondsworth, Middlesex, 1977, cap. 5), e H. J. McCloskey, "The Right to Life" (*_Mind*, vol. 84, 1975).

A minha discussão das versões "total" e da "existência prévia" do utilitarismo deve muito a Derek Parfit. Inicialmente, tentei defender o ;, ponto de vista da existência prévia em "A Utilitarian Population Principle", publicado em M. Bayles (org.), *_Ethics and Population* (Cambridge, Mass., 1976), mas a réplica de Parfit, "On Doing the Best for Our Children", no mesmo volume, fez-me mudar de opinião. *_Reasons and Persons* (Oxford, 1984), de Parfit, é uma leitura obrigatória para todos os que desejam aprofundar este tema. Veja-se também a sua exposição de algumas das questões em "Overpopulation and the Quality of Life", em P. Singer (org.), *_Applied Ethics* (Oxford, 1986). Parfit emprega a expressão "que afecta as pessoas" onde eu uso "existência prévia". O motivo da mudança é que essa perspectiva não faz qualquer referência específica a pessoas enquanto seres distintos de outras criaturas sencientes.

Quem notou pela primeira vez a distinção entre as duas versões do utilitarismo parece ter sido Henry Sidgwick, em *_The Methods of Ethics* (Londres, 1907, pp. 414-416). Além das acima mencionadas, as discussões posteriores incluem J. Narveson, "Moral Problems of Population", in *_The Monist* (vol. 57, 1973), T. G. Roupas, "The Value of Life" (*_Philosophy and Public Affairs*, vol. 7, 1978), e R. I. Sikora, "Is it Wrong to Prevent the Existence of Future Generations?", in* B. Barry e R. I. Sikora (orgs.), *_Obligations to Future Generations* (Filadélfia, 1978).

A célebre passagem em que Mill compara Sócrates com o louco surge no seu livro *_Utilitarismo* (Coimbra, 1961; original de 1863).

5. Tirar a vida: os animais

A sensacional novidade de falar com outras espécies foi pela primeira vez

anunciada em R. e B. Gardner, "Teaching Sign Language to a Chimpanzee", artigo publicado na revista **_Science** (vol. 165, 1969, pp. 664-672). Desde então, a bibliografia sobre o assunto multiplicou-se rapidamente. As informações sobre o uso da linguagem por parte de chimpanzés, gorilas e um orangotango, na secção "Será que um animal não humano pode ser uma pessoa?", foram recolhidas de artigos de Roger e Deborah Fouts, Francine Patterson e Wendy Gordon e H. Lyn Miles, insertos em Paola Cavalieri e Peter Singer (orgs.), **_The Great Ape Project: Equality Beyond Humanity** (St. Martin.s Press, 1995). "Language Acquisition in Nonhuman Primates", de Erik Eckholm, publicado em **_Animal Rights and Human Obligations** (2.a ed., Englewood Cliffs, N_J, 1989), de T. Regan e P. Singer (orgs.), é um texto breve de divulgação.

A citação de Stuart Hampshire, na mesma secção, encontra-se em **_Thought and Action** (Londres, 1959, pp. 98-99). Dentre os que :, sustentaram pontos de vista semelhantes podemos citar Anthony Kenny, em **_Will, Freedom and Power** (Oxford, 1975), Donald Davidson, no artigo "Thought and Talk", **in** S. Guttenplan (org.), **_Mind and Language** (Oxford, 1975), e Michael Leahy, em **_Against Liberation** (Londres, 1991).

A capacidade de **_Júlia** para resolver problemas foi demonstrada por J. Döhl e B. Rensch; o seu trabalho é descrito em **_The Chimpanzees of Gombe**, de Jane Goodall, p. 31. Frans de Waal relata a sua observação dos chimpanzés em **_Chimpanzee Politics** (Nova Iorque, 1983). O relato de Goodall sobre a forma judiciosa como **_Figan** conseguiu a banana foi extraído de **_In the Shadow of Man**, p. 107. Robert Mitchell avalia as provas de que os macacos têm consciência de si em "Humans, Nonhumans and Personhood", **in** Paola Cavalieri e Peter Singer (orgs.), **_The Great Ape Project: Equality Beyond Humanity** (St. Martin.s Press, 1995). O indício casual de que um cão-guia tem sentido do tempo provém de Sheila

Hockena, **_Emma and I** (Londres, 1978, p. 63), e a história dos gatos selvagens encontra-se no capítulo sobre a inteligência do livro de Muriel Beadle **_The Cat: History, Biology and Behavior** (Londres, 1977). Devo estas duas últimas referencias a Mary Migdley, **_Animals and Why They Matter** (Harmondsworth, Middlesex, 1983, p.58).

A estimativa de Goodall quanto ao número de chimpanzés que morrem por cada um que chega vivo até nós está na p. 257 de **_In the Shadow of Man**. Veja-se também o relato de Geza Teleki sobre o tráfico de chimpanzés em Paola Cavalieri e Peter Singer (orgs.), **_The Great Ape Project: Equality Beyond Humanity** (St. Martin.s Press, 1995).

A afirmação de Leslie Stephen de que comer toucinho é um bem para os porcos está no seu livro **_Social Rights and Duties** (Londres, 1896), sendo citada por Henry Salt em "The Logic of the Larder", publicado em **_The Humanities of Diet** (Manchéster, 1914), do próprio Salt, e reimpresso na primeira edição de T. Regan e P. Singer (orgs.), **_Animal Rights and Human Obligations** (Englewood Cliffs, N_J, 1976). A réplica de Salt está no mesmo artigo. Os meus primeiros textos sobre essa questão surgem no cap. 6 da primeira edição de **_Animal Liberation** (Nova Iorque,

1975). Quanto ao exemplo das duas mulheres veja-se, de Derek Parfit, "Rights, Interests and Possible People", publicado em S. Gorovitz **et al**. (orgs.), **_Moral*

Problems in Medicine* (Englewood Cliffs, N_J, 1976); uma variante, expressa em termos da escolha entre dois programas médicos diferentes pode encontrar-se em *_Reasons and Persons* (Oxford, 1984, p. 367), de Parfit. A distinção estabelecida por James Rachels entre uma vida biológica e uma vida biográfica vem no seu livro *_The End of Life* (Oxford, 1987). A discussão que Hart faz desse tema na recensão à primeira edição desse livro tinha o título de "Death and Utility" e foi publicada em *_The New York Review of Books* de 15 de Maio de 1980. A minha primeira resposta surgiu na forma de uma carta, publicada na mesma revista em 14 de Agosto de 1980. Desenvolvo a metáfora da vida como uma viagem no ensaio "Life's Uncertain Voyage", publicado em P. Pettit, R. Sylvan e J. Norman (orgs.), *_Metaphysics and Morality: Essays in Honour of J. J. C. Smart* (Oxford, 1987).

6. Tirar a vida: o embrião e o feto

As secções mais importantes da decisão do Supremo Tribunal dos Estados Unidos sobre o caso que opôs Roe a Wade foram publicadas em J. Feinberg (org), *_The Problem of Abortion*. As especulações de Robert Edwards sobre a recolha de células indiferenciadas de embriões por volta dos 17 dias após a fertilização encontram-se no seu ensaio "The Case for Studying Human Embryos and their Constituent Tissues *in Vitro*", publicado em R. G. Edwards e J. M. Purdy (orgs.), *_Human Conception in Vitro* (Londres, 1982). A comissão governamental mencionada na subsecção "Será que a lei não tem nada a ver com isso?" -- a Comissão Wolfenden -- publicou o *_Report of the Committee on Homosexual Offences and Prostitution*, Command Paper 247 (Londres, 1957). A citação é da p. 24. O "princípio muito simples" de J. S. Mill é apresentado no primeiro capítulo de *_Sobre a Liberdade* (Mem Martins, Europa-América, 1997). *_Crimes Without Victims*, de Edwin Schur, foi publicado em Englewood Cliffs, N_J, em 1965. O ensaio "A Defence of Abortion", de Judith Jarvis Thomson, foi publicado em *_Philosophy and Public Affairs* (vol. 1, 1971) e foi reimpresso em P. Singer (org.), *_Applied Ethics*.

Paul Ramsey usa a singularidade genética do feto como argumento contra o aborto em "The Morality of Abortion", *in* D. H. Labby (org), *_Life or Death: Ethics and Options* (Londres, 1968), e reimpresso em J. Rachels (org.), *_Moral Problems* (Nova Iorque, 2.a ed., 1975, P. 40).

Sobre os aspectos científicos, éticos e legais das experiências com embriões veja-se P. Singer, H. Kuhse, S. Buckle, K. Dawson e P. Kasimba (orgs.), *_Embryo Experimentation* (Cambridge, 1990). Devo as minhas especulações sobre a identidade do embrião que se divide a Helga Kuhse, com quem escrevi, em co-autoria, "Individuals, Humans and Persons: The Issue of Moral Status", publicado naquele volume. Temos ambos uma dívida para com um livro notável de um teólogo católico-romano que contesta que a concepção assinala o início do indivíduo humano: Norman Ford, autor de *_When Did I Begin*? (Cambridge, 1988). O argumento da potencialidade no contexto da fertilização *in vitro* foi publicado pela primeira vez em P. Singer e K. Dawson "I_V_F Technology

and the Argument from Potential", in *Philosophy and Public Affairs* (vol. 17, 1988), tendo sido reimpresso em *Embryo Experimentation*. Stephen Buckle apresenta uma abordagem diferente no ensaio "Arguing from Potential", publicado em *Bioethics* (vol. 2, 1988), também reimpresso em *Embryo Experimentation*. A citação de John Noonan, na secção "O estatuto do embrião no laboratório", encontra-se em "An Almost Absolute Value in History", in John Noonan (org.), *The Morality of Abortion* (Cambridge, Mass., 1970), pp. 56-57. Sobre o argumento feminista relativo à fertilização *in vitro* veja-se Beth Gaze e Karen Dawson, "Who is the Subject of Research?", e Mary Anne Warren, "Is *I_V_F* Research a Threat to Women's Autonomy?", ambos publicados em *Embryo Experimentation*.

Sobre o uso de fetos na investigação e os seus potenciais usos clínicos veja-se "Overview of Fetal Tissue Transplantation", de Karen Dawson, publicado em Lynn Gillam (org.), *The Fetus as Tissue Donor: Use or Abuse* (Clayton, Victoria, 1990). O meu relato do desenvolvimento da senciência do feto baseia-se em investigações realizadas por Susan Taiwa no Centro de Bioética Humana (Monash University), publicado sob o título de "When is the Capacity for Sentience Acquired during Human Fetal Development?", in *Journal of Maternal-Fetal Medicine* (vol. 1, 1992). Uma das primeiras opiniões abalizadas foi emitida por um grupo que assessorava o governo inglês quanto à questão da investigação fetal, sob a direcção de Sir John Peel. As suas conclusões foram publicadas sob o título *The Use of Fetuses and Fetal Materials for Research* (Londres, 1972). Veja-se também Clifford Grobstein, *Science and the Unborn* (Nova Iorque, 1988).

O tranquilizador comentário de Bentham sobre o infanticídio, citado na secção "Aborto e infanticídio", encontra-se na sua obra *Theory of Legislation*, p. 264, e é citado por E. Westermarck em *The Origin and Development of Moral Ideas* (Londres, 1924, vol. 1, p. 413 n). Na última parte de *Abortion and Infanticide*, Michael Tooley avalia os dados existentes sobre o desenvolvimento no bebé do sentido de um ser com continuidade.

Relativamente a material histórico sobre a predominância do infanticídio veja-se Maria Piers, *Infanticide* (Nova Iorque, 1973), e W. L. Langer, "Infanticide: A Historical Survey", in *History of Childhood Quarterly* (vol. 1, 1974). Um estudo mais antigo, mas ainda assim valioso, pode encontrar-se em Edward Westermarck, *The Origin and*

Development of Moral Ideas (vol 1, pp. 394-413). Um interessante estudo sobre o uso do infanticídio como forma de planeamento familiar encontra-se em Thomas C. Smith, *Nakahara: Family Farming and Population in*

a Japanese Village, 1717-1830 (Palo Alto, Califórnia, 1977). As referências sobre Platão e Aristóteles foram apresentadas nas notas ao capítulo 4. Quanto a Séneca, veja-se *De Ira*, 1, 15, citado por Westermarck em *The Origin and Development of Moral Ideas* (vol. 1, p. 419). *Infanticide and the Value of Life* (Búfalo, Nova Iorque, 1978), de Marvin Kohl (org.), é uma colectânea de ensaios sobre o infanticídio. Um argumento poderoso, baseado no interesse público, a favor do nascimento como o momento

em que deve ser traçada a linha divisória pode encontrar-se (para quem lê alemão) em Norbert Hoerster, "Kindstötung und das Lebensrecht von Personen",

in *_Analyse ç Kritik* (vol. 12, 1990, pp. 226-244).

Outros ensaios sobre o aborto foram reunidos por J. Feinberg (org.) em *_The Problem of Abortion*, e por Robert Perkins (org.) em *_Abortion, Pro and Com* (Cambridge, Mass., 1974). Ensaios com alguma afinidade com o ponto de vista que defendo incluem "Abortion and the Golden Rule", de R. M. Hare, in *_Philosophy and Public Affairs* (vol. 4, 1975), e "The Moral and Legal Status of Abortion", de Mary Anne Warren, in *_The Monist* (vol. 57, 1973). Don Marquis reafirma a posição conservadora em "Why Abortion is Immoral", in *_Journal of Philosophy* (vol. 86, 1989); mas veja-se também Alistair Norcross, "Killing, Abortion and Contraception: A Reply to Marquis", in *_Journal of Philosophy* (vol. 87, 1990). Um resumo útil de toda a questão do aborto pode encontrar-se em "Abortion", de Mary Anne Warren, *in* P. Singer (org.), *_A Companion to Ethics*.

7. Tirar a vida: os seres humanos

O relato feito por Derek Humphry da morte de sua mulher, *_Jean.s Way*, foi publicado em Londres em 1978. Sobre a morte de Janet Adkins veja-se a edição de 14 de Dezembro de 1990 do *_New York Times*; o relato do próprio Jack Kevorkian está em J. Kevorkian, *_Prescription: Medicine* (Prometheus Books, Búfalo, Nova Iorque, 1991). Quanto aos pormenores do caso Zygmanskiak, veja-se *_Act of Love* (Nova Iorque, 1976), de Paige Mitchell, ou as edições do *_New York Times* de 1, 3 e 6 de Novembro de 1973. A morte infligida ao seu próprio filho por Louis Repouille foi tema de uma reportagem do *_New York Times* de 13 de Outubro de 1939 e é citada por Yale Kamisar em "Some Non-Religious Views Against Proposed Mercy Killing Legislation", publicado na *_Minnesota Law Review* (vol. 42, 1958, p. 1021). Os pormenores do caso Linares :, foram extraídos de *_The New York Times* de 27 de Abril de 1989 e do *_Hastings Center Report*, Julho/Agosto de 1989.

_My Children, My Children, de Robert Reid, é uma óptima introdução à natureza de alguns defeitos de nascença, incluindo a espinha bífida e a hemofilia. Para dados sobre as elevadas taxas de divórcio e as graves dificuldades conjugais entre os pais de crianças com espinha bífida veja-se a p.127. Veja-se, também, de Helga Kuhse e Peter Singer, *_Should the Baby Live*? (Oxford, 1985), onde há informações e referências mais pormenorizadas sobre toda a questão das decisões de vida ou de morte dos recém-nascidos.

A grande quantidade de pacientes em estado vegetativo persistente e a duração desses estados são analisados em "_U.S.A: Right to Live, or Right to Die?", in *_The Lancet* (vol. 337, 12 de Janeiro de 1991).

Sobre a prática da eutanásia na Holanda veja-se, de J. K. Gevers, "Legal Developments Concerning Active Euthanasia on Request in The Netherlands", in *_Bioethics* (vol. 1, 1987). O número de casos anuais é apresentado em "Dutch Doctors Call for Legal Euthanasia", in *_New Scientist*, edição de 12 de Outubro de 1991, p. 17. "Euthanasia and Other Medical Decisions Concerning the End of Life", de Paul J. van der Mass *et al.*, publicado em *_The Lancet* (vol. 338, 14 de Setembro de 1991, pp. 669-674), apresenta na p. 673 um número de 1900 mortes por eutanásia por ano, mas trata-se de um valor circunscrito aos relatórios de

médicos que fazem clínica geral. A citação da secção "Justificação da eutanásia voluntária" sobre o desejo dos pacientes de serem tranquilizados vem desse artigo, p. 673. O caso de Diane é extraído de "Death and Dignity: A Case of Individualized Decision Making", de Timothy E. Quill, publicado em *_The New England Journal of Medicine* (vol. 324, n.o 10, 7 de Março de 1991, pp. 691-694), e Betty Rollins descreve a morte de sua mãe em *_Last Wish* (Penguin, 1987), de sua autoria. A passagem citada foi extraída das pp.149-150. Veja-se também a introdução de

Betty Rollins a *_Final Exit: The Practicalities of Self-Deliverance and Assisted Suicide* (Eugene, Oregon, 1991, pp. 12-13), de Derek Humphry (trad. port.: *_Derradeira Solução: Aspectos Práticos do Suicídio e do Suicídio Assistido para os Moribundos*, Sacavém, Puma, 1992). Yale Kamisar argumenta contra a eutanásia voluntária e involuntária no artigo acima citado, sendo contestada por Robert Young em "Voluntary and Nonvoluntary Euthanasia", in *_The Monist* (vol. 59, 1976). O ponto de vista da igreja católica foi apresentado em *_Declaration on Euthanasia*, publicado pela Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, Cidade do Vaticano, 1980. Outras discussões interessantes encontram-se em *_Causing Death and Saving Lives*, de Jonathan Glover, caps. 14 e 15, *_The Right to Die: Understanding Euthanasia* (Nova Iorque, 1986), de D. Humphry e A. Wickett, e "Euthanasia", de H. Kuhse, publicado em P. Singer (org.), *_A Companion to Ethics*.

A diferença entre eutanásia activa e passiva é sucintamente criticada por James Rachels em "Active and Passive Euthanasia", in *_New England Journal of Medicine* (vol. 292, 1975, pp. 78-80), e reimpresso em P. Singer (org.) *_Applied Ethics*. Veja-se também *_The End of Life*, de Rachel, *_Should the Baby Live*?, de Kuhse e Singer, cap. IV, e o livro onde se encontra a discussão filosófica mais completa e rigorosa, *_The Sanctity-of-Life Doctrine in Medicine -- A Critique* (Oxford, 1987, cap: II), de Helga Kuhse. Pode encontrar-se um relato do caso Baby Doe no cap. I do mesmo livro. O estudo dos pediatras norte-americanos foi publicado em "Neonatologists Judge the /"Baby Doe/" Regulations", de Loretta M. Kopelman, Thomas G. Irons e Arthur E. Kopelman, em *_The New England Journal of Medicine* (vol. 318, n.o 11, 17 de Março de 1988, pp. 677-683). Os processos judiciais ingleses a respeito de tais decisões são descritos em "Letting Babies Die Legally", de Derek Morgan, publicado no *_Institute of Medical Ethics Bulletin* (Maio de 1989, pp.13-18), e em "Withholding of Life-Saving Treatment", in *_The Lancet* (vol. 336, 1991, pp. 1121). Um exemplo representativo da errada interpretação piedosa dos versos de Arthur Clough pode ser encontrado em G. K. e E. D. Smith, "Selection for Treatment in Spina Bifida Cystica", in *_British Medical Journal* (27 de Outubro de 1973, p. 197). O poema completo faz parte da antologia *_The New Oxford Book of English Verse* (Oxford, 1978), organizado por Helen Gardner.

O ensaio de Sir Gustav Nossal citado na secção "Eutanásia activa e passiva" é "The Right to Die: Do We Need New Legislation?", Parliament of Victoria, Social Development Committee, *_First Report on Inquiry into Options for Dying with Dignity*, p. 104. Sobre a doutrina do duplo efeito e a distinção entre meios normais e extraordinários de tratamento veja-se "Euthanasia", de Helga Kuhse, publicado em P. Singer (org.), *_A Companion to Ethics*; um relato mais completo pode

encontrar-se em *_The Sanctity-of-Life Doctrine in Medicine -- A Critique*, de H. Kuhse, caps. __III-__IV.

O estudo dos pediatras e obstetras australianos mencionado na secção "Eutanásia activa e passiva" foi publicado com o título "The Treatment of Newborn Infants with Major Handicaps", de P. Singer, H. Kuhse e C. Singer, *_Medical Journal of Australia* (17 de Setembro de 1983). O testemunho do bispo católico Lawrence Casey no caso Quinlan é citado no julgamento em "In the Matter of Karen Quinlan, An Alleged Incompetent", reimpresso em B. Steinbock (org.), *_Killing and Letting Die :_, (Englewood Cliffs, N_J, 1980). John Lorber descreve a sua prática de eutanásia passiva em casos seleccionados de espinha bífida em "Early Results of Selective Treatment of Spina Bifida Cystica", in *_British Medical Journal* (27 de Outubro de 1973, pp. 201-204). As estatísticas referentes à sobrevivência de bebés com espinha bífida não submetidos a tratamento foram extraídas dos artigos de Lorber e G. K. e E. D. Smith acima citados. Médicos diferentes apresentam diferentes números. Para discussões adicionais sobre o tratamento de bebés com espinha bífida veja-se *_Should the Baby Live*?, de Helga Kuhse e Peter Singer, cap. __III.

A objecção de Lorber à eutanásia activa, citada no início da secção "A derrapagem", foi extraída da p. 204 do seu artigo acima citado, publicado na revista *_British Medical Journal*. O argumento de que os crimes nazis resultaram do programa de eutanásia é uma citação extraída de "Medical Science under Dictatorship", de Leo Alexander, em *_New England Journal of Medicine* (vol. 241, 14 de Julho de 1949, pp. 39-47). Em *_Into that Darkness: From Mercy Killing to Mass Murder* (Londres, 1974), Gitta Sereny faz uma afirmação semelhante ao acompanhar a carreira de Franz Stangl desde os centros de eutanásia até o campo de extermínio de Treblinka; ao fazê-lo, porém, revela como o programa nazi de "eutanásia" era muito diferente daquilo que hoje se defende (veja-se em especial as pp. 51-55). Para um exemplo de um estudo que mostra como as pessoas normalmente consideram alguns estados de saúde piores do que a morte veja-se "Utility Approach to Measuring Health Related Quality of Life", de G. W. Torrance, publicado no *_Journal of Chronic Diseases* (vol. 40, 1987, p. 6).

Sobre a eutanásia entre os Esquimós (e a raridade do homicídio fora dessas circunstâncias específicas) veja-se E. Westermarck, *_The Origin and Development of Moral Ideas* (vol. 1, pp. 329-334, 387, nota 1, e 392, notas 1-3).

8. Ricos e pobres

A síntese da pobreza mundial foi compilada a partir de diversas fontes, incluindo "Ending Poverty", de B. Durning, no relatório do Worldwatch Institute organizado por Lester Brown *et al., State of the World 1990* (Washington _D_C, 1990); *_Human Development Report 1991*, do Programa de Desenvolvimento das Nações Unidas, e o relatório da Comissão Mundial para o Desenvolvimento e o Meio Ambiente, intitulado *_Our Common Future* (Oxford University Press, Oxford, 1987). A primeira citação de Robert Mc_Namara na secção "_Alguns factos sobre

Prefácio

A citação sobre a comparação entre seres humanos e animais foi extraída de *_Ethische Grundaussagen* ("Fundamentos da Ética"), do Conselho da Associação Federal Lebenshilfe für geistig Behinderte e.V., publicado na revista da Associação, *_Geistige Behinderung* (vol. 29, n.o 4, 1990, p. 256).

1. Sobre a ética

As questões estudadas na primeira parte -- relativismo, subjectivismo e a alegada dependência da ética em relação à religião -- são abordadas em vários manuais. *_Ethical Theory* (Englewood Cliffs, N.J., 1959), de R. B. Brandt, é mais exaustivo do que a maioria. Vejam-se também os artigos sobre este tema da autoria de David Wong, James Rachels e Jonathan Berg, respectivamente, em P. Singer (org.), *_A Companion to Ethics* (Oxford, 1991). O argumento de Platão contra a definição de "bem" como "aquilo que os deuses aprovam" está em *_Éutifron* (trad. de José Trindade Santos, Lisboa, 1993). A discussão de Engels da concepção marxista de moral e a sua referência a "uma moral realmente humana" encontra-se em *_Anti-Dühring ou a Subversão da Ciência pelo Sr. Eugénio Dühring*, cap. IX. Para uma discussão da crítica da moral de Marx veja-se Allen Wood, "Marx against Morality", em P. Singer (org.), *_A Companion to Ethics*. A teoria emotivista de C. L. Stevenson é exposta com toda a profundidade no seu livro *_Ethics and Language* (New Haven, 1944). A posição básica de R. M. Hare pode encontrar-se em *_The Language of Morals* (Oxford, 1952), *_Freedom and Reason* (Oxford, 1963) e *_Moral Thinking* (Oxford, 1981). Para uma síntese dessas ideias, veja-se o ensaio de Hare "Universal Prescriptivism", em P. Singer (org.), *_A Companion to Ethics*. J. L. Mackie, em *_Ethics: Inventing Right and Wrong* (Harmondsworth, Middlesex, 1977), defende uma versão do subjectivismo.

As formulações mais importantes do princípio da universalizabilidade a que me refiro na segunda secção deste capítulo podem encontrar-se em I. Kant, *_Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, secção II (trad. de Paulo Quintela, Lisboa, 1991); R. M. Hare, *_Freedom and Reason* e *_Moral Thinking*; R. Firth, "Ethical Absolutism and the Ideal Observer", in *_Philosophy and Phenomenological Research* (vol. 12, 1951-1952); J. J. C. Smart e B. Williams, *_Utilitarianism, For and Against* (Cambridge, 1973); John Rawls, *_Uma Teoria da Justiça* (trad. de Carlos Pinto Correia, Lisboa, 1993); J. P. Sartre, *_O Existencialismo É Um Humanismo* (trad. de Vergílio Ferreira, Lisboa, 1970); e Jürgen Habermas, *_Legitimation Crisis* (trad. de T. McCarthy, Londres, 1976), parte III, caps. 3-4.

O argumento especulativo em favor de um utilitarismo baseado nos interesses ou nas preferências deve muito a Hare, ainda que não vá tão longe como o argumento exposto em *_Moral Thinking*.

2. A igualdade e as suas implicações

O argumento de Rawls de que a igualdade se pode basear nas características naturais dos seres humanos encontra-se na secção 77 de *Uma Teoria da Justiça*.

Os principais argumentos em favor de uma ligação entre o Q_I e a raça encontram-se em A. R. Jensen, *Genetics and Education* (Londres, 1972) e *Educability and Group Differences* (Londres, 1973); e em H. J. Eysenck, *Race, Intelligence and Education* (Londres, 1971). Diversas objecções são coligidas em K. Richardson e D. Spears (orgs.), *Race, Culture and Intelligence* (Harmondsworth, Middlesex, 1972). Veja-se também N. J. Block e G. Dworkin, *The I_Q Controversy* (Nova Iorque, 1976). O comentário de Thomas Jefferson sobre a irrelevância da inteligência para a questão dos direitos surgiu numa carta a Henri Gregoire, de 25 de Fevereiro de 1809.

Uma panorâmica sóbria e completa do debate sobre a natureza e a origem das diferenças psicológicas entre os sexos encontra-se em E. Maccoby e C. Jacklin, *The Psychology of Sex Differences* (Stanford, 1974). Corinne Hutt, em *Males and Females* (Harmondsworth, Middlesex, 1972), defende a existência de uma base biológica para as diferenças entre sexos. *The Inevitability of Patriarchy* (Nova Iorque, 1973), de Steven Goldberg é um livro polémico contra as perspectivas feministas como as de Kate Millett, em *Política Sexual* (Lisboa, D. Quixote, 1974), ou de Juliet Mitchell, em *Women's Estate* (Harmondsworth, Middlesex, 1971). Um ponto de vista diferente é apresentado por A. H. Eagly em *Sex Differences in Social Behavior: A Social Role Interpretation* (Hillsdale, N_J, 1987). Para uma confirmação recente da existência das diferenças entre sexos veja-se Eleanor E. Maccoby, "Gender and Relationships: A Developmental Account", in *American Psychologist* (1990, pp.513-520); e, para um relatório de divulgação, veja-se Christine Gorman, "Sizing Up the Sexes" (*Time*, 20 de Janeiro de 1992, pp. 30-37).

Para uma defesa típica da igualdade de oportunidades como única forma justificável de igualdade veja-se Daniel Bell em "A /"Just/" Equality", in *Dialogue* (Washington, D_C, vol.8, n.o 2, 1975). A citação da p. 61 foi extraída de Jeffrey Gray, "Why Should Society Reward Intelligence?" (*The Times*, Londres, 8 de Setembro de 1972). Para uma exposição acutilante dos dilemas que a igualdade de oportunidades levanta veja-se J. Fishkin, *Justice, Equal Opportunity and the Family* (New Haven, 1983).

O principal processo judicial de discriminação positiva ocorrido nos Estados Unidos, *Regents of the University of California vs. Allan Bakke*, foi decidido pelo Supremo Tribunal em 5 de Julho de 1978. M. Cohen, T. Nagel e T. Scanlon reuniram alguns ensaios relevantes sobre este assunto na sua antologia *Equality and Preferential Treatment* (Princeton, 1976). Veja-se também Bernard Boxill, "Equality, Discrimination and Preferential Treatment", in P. Singer (org.), *A Companion to Ethics* e, do mesmo autor, *Blacks and Social Justice* (Totowa, N_J, 1983).

3. Igualdade para os animais?

Os meus pontos de vista sobre os animais apareceram pela primeira vez em

_The New York Review of Books, 5 de Abril de 1973, sob o título "Animal Liberation". Este artigo era uma resenha do livro *_Animals, Men and Morals* (Londres, 1972), de R. e S. Godlovitch e J. Harris (orgs.). Um trabalho mais completo foi publicado com o título *_Animal Liberation* (Nova Iorque, 2.a ed., 1990, trad. port.: *_Libertação Animal*, Porto, 2000). Richard Ryder faz um historial das mudanças de atitude em relação ao especismo em *_Animal Revolution* (Oxford, 1989). ;,

Entre outras obras que defendem uma revisão drástica das nossas atitudes relativamente aos animais podemos citar *_The Moral Status of Animals* (Oxford, 1977), de Stephen Clark, e *_The Case for Animal Rights* (Berkeley, 1983), de Tom Regan. *_Animal Rights and Human Obligations*

(Englewood Cliffs, N_J, 2.a ed., 1989), de P. Singer e T. Regan (orgs.), é uma colectânea de ensaios antigos e recentes, tanto a favor como contra a atribuição de direitos aos animais, ou de deveres dos seres humanos para com os animais. *_In Defence of Animals* (Oxford, 1985), de P. Singer (org.), reúne ensaios de activistas e especialistas ligados ao movimento de libertação dos animais. *_Morals, Reason and Animals* (Filadélfia, 1987), de Steve Sapontzis, é uma análise filosófica minuciosa e solidária dos argumentos sobre a libertação dos animais, enquanto *_Rights, Killing and Suffering* (Oxford, 1983), de R. G. Frey, e *_Against Liberation* (Londres, 1991), de Michael Leahy, trazem críticas filosóficas à posição dos movimentos de libertação dos animais. *_Animals and Why They Matter* (Harmondsworth, Middlesex, 1983), de Mary Midgley, é uma abordagem interessante e quase sempre penetrante dessas questões. *_Created from Animals* (Oxford, 1990), de James Rachels, traça as implicações morais da revolução darwinista no nosso modo de pensar a posição que ocupamos entre os animais. Por último, "Animals", de Lori Gruen, in *_A Companion to Ethics*, de P. Singer (org.), explora as abordagens predominantes mais recentes do problema.

A defesa que Bentham faz dos animais, citada na secção "Racismo e especismo", foi extraída do seu livro *_Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, cap. 18, secção 1, nota única.

Em *_Libertação Animal*, cap. 3, e em James Mason e Peter Singer, *_Animal Factories* (Nova Iorque, 2.a edição, 1990), pode encontrar-se uma descrição mais pormenorizada das condições nas modernas explorações pecuárias industriais. Da mesma forma, *_Libertação Animal*, capítulo 2, oferece uma discussão mais completa do uso de animais na investigação científica do que aquela que podemos apresentar neste livro; veja-se também Richard Ryder, *_Victims of Science* (Fontwell, Sussex, 2.a edição, 1983). Pormenores sobre a experiência feita com macacos *_rhesus* pelo Instituto de Radiobiologia das Forças Armadas dos Estados Unidos foram publicados em Carol Frantz, "Effects of Mixed Neutron-gamma Total-body Irradiation on Physical Activity Performance of Rhesus Monkey" (*_Radiation Research*, vol. 101, 1985, pp. 434-441). As experiências efectuadas na Universidade de Princeton com ratos famintos e as experiências de H. F. Harlow com o isolamento de macacos, mencionadas na subsecção "Experiências com animais" do presente livro, foram originalmente publicadas em *_Journal of Comparative and Physiological Psychology* (vol. 78, 1972, p. 202), *_Proceedings of the National Academy of Sciences* (vol. 54, 1965, p. 90) e

_Engineering and Science (vol. 33, n.o 6, Abril de 1970, p.8). Sobre a continuação do trabalho de Harlow veja-se *_Libertação Animal* (2.a ed., pp. 34-35).

Entre as objecções, a afirmação de que os animais são incapazes de sentir dor tem sido tradicionalmente associada a Descartes. Contudo, a opinião de Descartes é menos clara (e menos coerente) do que muitas pessoas pensam. Veja-se, por exemplo, John Cottingham, "A Brute to the Brutes?: Descartes. Treatment of Animals" (*_Philosophy*, vol.53, 1978, p. 551). Em *_The Unheeded Cry* (Oxford, 1989), Bernard Rollin descreve e critica ideologias mais recentes que têm negado a realidade da dor dos animais.

A fonte do episódio sobre Benjamin Franklin é a sua *_Autobiography* (Nova Iorque, 1950, p. 41). A mesma objecção foi estudada com mais seriedade por John Benson em "Duty and the Beast" (*_Philosophy*, vol. 53, 1978, pp. 545-547). As observações de Jane Goodall sobre os chimpanzés são narradas de forma cativante em *_In the Shadow of Man* (Bóston, 1971) e *_Through a Window* (Londres, 1990); o seu trabalho mais académico é *_The Chimpanzees of Gombe* (Cambridge, Mass., 1986). Para mais informações sobre as capacidades dos grandes símios veja-se Paola Cavalieri e Peter Singer (orgs.), *_The Great Ape Project: Equality Beyond Humanity* (St. Martins Press, 1995). O "argumento dos casos marginais" foi assim baptizado por Jan Narveson, "Animal Rights" (*_Canadian Journal of Philosophy*, vol. 7, 1977). Das objecções ao argumento discutidas na subsecção "Diferenças entre seres humanos e animais", a primeira foi feita por Stanley Benn, "Egalitarianism and Equal Consideration of Interests", *in* J. Pennock e J. Chapman (orgs.), *_Nomos ___IX: Equality* (Nova Iorque, 1967, pp. 62 e segs.); a segunda foi apresentada por John Benson, "Duty and the Beast" (*_Philosophy*, vol. 53; a citação de "um crítico do livro" *_Libertação Animal* aparece na p. 536 deste artigo), e questões relacionadas são levantadas por Bonnie Steinbock, "Speciesism and the Idea of Equality" (*_Philosophy*, vol. 53, 1978, pp. 255-256) e, em maior profundidade, por Leslie Pickering Francis e Richard Norman, "Some Animals are More Equal than Others" (*_Philosophy*, vol. 53, 1978, pp.518-527); a terceira objecção pode encontrar-se em Philip Devine, "The Moral Basis of Vegetarianism" (Philosophy, vol. 53, 1978, pp. 496-498).

A citação da *_República*, de Platão, na secção "_Ética e reciprocidade", foi extraída do livro ___II, 358 e-359 a (trad. de Maria Helena da Rocha Pereira, _F_C_G, 1983). Abordagens posteriores de um ponto de vista semelhante incluem John Rawls, *_Uma Teoria da Justiça*; J. L. Mackie, *_Ethics :*, (cap. 5) e David Gauthier, *_Morals by Agreement* (Oxford, 1986). Estes autores excluem os animais do centro da moral, embora atenuem o impacto dessa exclusão de diversas formas (veja-se, por exemplo, *_Uma Teoria da Justiça*, pp. 387-388, e *_Ethics*, pp. 193-195). Narveson também examina a noção de reciprocidade da ética em "Animal Rights". A minha abordagem da versão mais genérica da perspectiva da reciprocidade baseia-se em *_Species and Morality* (tese de doutoramento de Edward Johnson), Universidade de Princeton, 1976, University Microfilms International, Ann Harbor, Michigan, 1981, p. 145.

4. Qual é o mal de matar?

O tratamento de Andrew Stinson é descrito por Robert e Peggy Stinson em *_The Long Dying of Baby Andrew* (Bóston, 1983).

O artigo "Indicators of Humanhood: A Tentative Profile of Man", de Joseph Fletcher, foi publicado em *_The Hastings Center Report* (vol. 2, n.o 5, 1972). A definição de "pessoa" de John Locke pertence ao seu *_Ensaio sobre o Entendimento Humano* (livro __II, cap. 27, parágrafo 9). As opiniões de Aristóteles sobre o infanticídio provêm da sua *_Política* (liv. __vii,1335 b); as de Platão foram extraídas da *_República* (liv. _v, p. 460). O apoio à afirmação de que as nossas atitudes correntes em relação ao infanticídio são, em grande parte, uma consequência da influência do cristianismo sobre o nosso pensamento poderá encontrar-se no material histórico sobre o infanticídio citado nas notas ao cap. 6, mais à frente. (Veja-se, em especial, o artigo de W. L. Langer, pp. 353-355.) Para a afirmação de Tomás de Aquino de que matar um ser humano ofende Deus, do mesmo modo que matar um escravo constitui uma ofensa ao seu senhor, veja-se a *_Summa Theologica*, 2, __II, questão 64, artigo 5.

Hare propõe e defende a sua concepção do raciocínio moral em dois níveis em *_Moral Thinking* (Oxford, 1981).

"Abortion and Infanticide", de Michael Tooley, foi publicado pela primeira vez em *_Philosophy and Public Affairs* (vol. 2, 1972). A passagem citada foi extraída de uma versão revista publicada em J. Feinberg (org.), *_The Problem of Abortion* (Belmont, 1973, p. 60). O seu livro *_Abortion and Infanticide* foi publicado em Oxford, em 1983.

Para um estudo mais aprofundado sobre o respeito pela autonomia como uma das objecções ao assassinio veja-se Jonathan Glover, *_Causing Death and Saving Lives* (Harmondsworth, Middlesex, 1977, cap. 5), e H. J. Mc_Closkey, "The Right to Life" (*_Mind*, vol. 84, 1975).

A minha discussão das versões "total" e da "existência prévia" do utilitarismo deve muito a Derek Parfit. Inicialmente, tentei defender o ;, ponto de vista da existência prévia em "A Utilitarian Population Principle", publicado em M. Bayles (org.), *_Ethics and Population* (Cambridge, Mass., 1976), mas a réplica de Parfit, "On Doing the Best for Our Children", no mesmo volume, fez-me mudar de opinião. *_Reasons and Persons* (Oxford, 1984), de Parfit, é uma leitura obrigatória para todos os que desejam aprofundar este tema. Veja-se também a sua exposição de algumas das questões em "Overpopulation and the Quality of Life", em P. Singer (org.), *_Applied Ethics* (Oxford, 1986). Parfit emprega a expressão "que afecta as pessoas" onde eu uso "existência prévia". O motivo da mudança é que essa perspectiva não faz qualquer referência específica a pessoas enquanto seres distintos de outras criaturas sencientes.

Quem notou pela primeira vez a distinção entre as duas versões do utilitarismo parece ter sido Henry Sidgwick, em *_The Methods of Ethics* (Londres, 1907, pp. 414-416). Além das acima mencionadas, as discussões posteriores incluem J. Narveson, "Moral Problems of Population", in *_The Monist* (vol. 57, 1973), T. G. Roupas, "The Value of Life" (*_Philosophy and Public Affairs*, vol. 7, 1978), e R. I. Sikora, "Is it Wrong to Prevent the Existence of Future Generations?", *in* B. Barry e R. I. Sikora (orgs.), *_Obligations to Future Generations* (Filadélfia, 1978).

A célebre passagem em que Mill compara Sócrates com o louco surge no seu livro *_Utilitarismo* (Coimbra, 1961; original de 1863).

5. Tirar a vida: os animais

A sensacional novidade de falar com outras espécies foi pela primeira vez anunciada em R. e B. Gardner, "Teaching Sign Language to a Chimpanzee", artigo publicado na revista **_Science** (vol. 165, 1969, pp. 664-672). Desde então, a bibliografia sobre o assunto multiplicou-se rapidamente. As informações sobre o uso da linguagem por parte de chimpanzés, gorilas e um orangotango, na secção "Será que um animal não humano pode ser uma pessoa?", foram recolhidas de artigos de Roger e Deborah Fouts, Francine Patterson e Wendy Gordon e H. Lyn Miles, insertos em Paola Cavalieri e Peter Singer (orgs.), **_The Great Ape Project: Equality Beyond Humanity** (St. Martin.s Press, 1995). "Language Acquisition in Nonhuman Primates", de Erik Eckholm, publicado em **_Animal Rights and Human Obligations** (2.a ed., Englewood Cliffs, N_J, 1989), de T. Regan e P. Singer (orgs.), é um texto breve de divulgação.

A citação de Stuart Hampshire, na mesma secção, encontra-se em **_Thought and Action** (Londres, 1959, pp. 98-99). Dentre os que sustentaram pontos de vista semelhantes podemos citar Anthony Kenny, em **_Will, Freedom and Power** (Oxford, 1975), Donald Davidson, no artigo "Thought and Talk", **in** S. Guttenplan (org.), **_Mind and Language** (Oxford, 1975), e Michael Leahy, em **_Against Liberation** (Londres, 1991).

A capacidade de **_Júlia** para resolver problemas foi demonstrada por J. Döhl e B. Rensch; o seu trabalho é descrito em **_The Chimpanzees of Gombe**, de Jane Goodall, p. 31. Frans de Waal relata a sua observação dos chimpanzés em **_Chimpanzee Politics** (Nova Iorque, 1983). O relato de Goodall sobre a forma judiciosa como **_Figan** conseguiu a banana foi extraído de **_In the Shadow of Man**, p. 107. Robert Mitchell avalia as provas de que os macacos têm consciência de si em "Humans, Nonhumans and Personhood", **in** Paola Cavalieri e Peter Singer (orgs.), **_The Great Ape Project: Equality Beyond Humanity** (St. Martin.s Press, 1995). O indício casual de que um cão-guia tem sentido do tempo provém de Sheila

Hockena, **_Emma and I** (Londres, 1978, p. 63), e a história dos gatos selvagens encontra-se no capítulo sobre a inteligência do livro de Muriel Beadle **_The Cat: History, Biology and Behavior** (Londres, 1977). Devo estas duas últimas referencias a Mary Migdley, **_Animals and Why They Matter** (Harmondsworth, Middlesex, 1983, p.58).

A estimativa de Goodall quanto ao número de chimpanzés que morrem por cada um que chega vivo até nós está na p. 257 de **_In the Shadow of Man**. Veja-se também o relato de Geza Teleki sobre o tráfico de chimpanzés em Paola Cavalieri e Peter Singer (orgs.), **_The Great Ape Project: Equality Beyond Humanity** (St. Martin.s Press, 1995).

A afirmação de Leslie Stephen de que comer toucinho é um bem para os porcos está no seu livro **_Social Rights and Duties** (Londres, 1896), sendo citada por Henry Salt em "The Logic of the Larder", publicado em **_The Humanities of Diet** (Manchéster, 1914), do próprio Salt, e reimpresso na primeira edição de T. Regan e P. Singer (orgs.), **_Animal Rights and Human Obligations** (Englewood Cliffs, N_J, 1976). A réplica de Salt está no mesmo artigo. Os meus primeiros textos

sobre essa questão surgem no cap. 6 da primeira edição de *Animal Liberation* (Nova Iorque, 1975). Quanto ao exemplo das duas mulheres veja-se, de Derek Parfit, "Rights, Interests and Possible People", publicado em S. Gorovitz *et al.* (orgs.), *Moral Problems in Medicine* (Englewood Cliffs, N.J., 1976); uma variante, expressa em termos da escolha entre dois programas médicos diferentes pode encontrar-se em *Reasons and Persons* (Oxford, 1984, p. 367), de Parfit. A distinção estabelecida por James Rachels entre uma vida biológica e uma vida biográfica vem no seu livro *The End of Life* (Oxford, 1987). A discussão que Hart faz desse tema na recensão à
:, primeira edição desse livro tinha o título de "Death and Utility" e foi publicada em *The New York Review of Books* de 15 de Maio de 1980. A minha primeira resposta surgiu na forma de uma carta, publicada na mesma revista em 14 de Agosto de 1980. Desenvolvo a metáfora da vida como uma viagem no ensaio "Life's Uncertain Voyage", publicado em P. Pettit, R. Sylvan e J. Norman (orgs.), *Metaphysics and Morality: Essays in Honour of J. J. C. Smart* (Oxford, 1987).

6. Tirar a vida: o embrião e o feto

As secções mais importantes da decisão do Supremo Tribunal dos Estados Unidos sobre o caso que opôs Roe a Wade foram publicadas em J. Feinberg (org.), *The Problem of Abortion*. As especulações de Robert Edwards sobre a recolha de células indiferenciadas de embriões por volta dos 17 dias após a fertilização encontram-se no seu ensaio "The Case for Studying Human Embryos and their Constituent Tissues *in Vitro*", publicado em R. G. Edwards e J. M. Purdy (orgs.), *Human Conception in Vitro* (Londres, 1982). A comissão governamental mencionada na subsecção "Será que a lei não tem nada a ver com isso?" -- a Comissão Wolfenden -- publicou o *Report of the Committee on Homosexual Offences and Prostitution*, Command Paper 247 (Londres, 1957). A citação é da p. 24. O "princípio muito simples" de J. S. Mill é apresentado no primeiro capítulo de *Sobre a Liberdade* (Mem Martins, Europa-América, 1997). *Crimes Without Victims*, de Edwin Schur, foi publicado em Englewood Cliffs, N.J., em 1965. O ensaio "A Defence of Abortion", de Judith Jarvis Thomson, foi publicado em *Philosophy and Public Affairs* (vol. 1, 1971) e foi reimpresso em P. Singer (org.), *Applied Ethics*.

Paul Ramsey usa a singularidade genética do feto como argumento contra o aborto em "The Morality of Abortion", *in* D. H. Labby (org.), *Life or Death: Ethics and Options* (Londres, 1968), e reimpresso em J. Rachels (org.), *Moral Problems* (Nova Iorque, 2.a ed., 1975, P. 40).

Sobre os aspectos científicos, éticos e legais das experiências com embriões veja-se P. Singer, H. Kuhse, S. Buckle, K. Dawson e P. Kasimba (orgs.), *Embryo Experimentation* (Cambridge, 1990). Devo as minhas especulações sobre a identidade do embrião que se divide a Helga Kuhse, com quem escrevi, em co-autoria, "Individuals, Humans and Persons: The Issue of Moral Status", publicado naquele volume. Temos ambos uma dívida para com um livro notável de um

teólogo católico-romano que contesta que a concepção assinale o início do indivíduo ;, humano: Norman Ford, autor de **_When Did I Begin?** (Cambridge, 1988). O argumento da potencialidade no contexto da fertilização **in vitro** foi publicado pela primeira vez em P. Singer e K. Dawson "*_I_V_F Technology and the Argument from Potential*", in **_Philosophy and Public Affairs* (vol. 17, 1988), tendo sido reimpresso em **_Embryo Experimentation**. Stephen Buckle apresenta uma abordagem diferente no ensaio "Arguing from Potential", publicado em **_Bioethics** (vol. 2, 1988), também reimpresso em **_Embryo Experimentation**. A citação de John Noonan, na secção "O estatuto do embrião no laboratório", encontra-se em "An Almost Absolute Value in History", **in** John Noonan (org.), **_The Morality of Abortion** (Cambridge, Mass., 1970), pp. 56-57. Sobre o argumento feminista relativo à fertilização **in vitro** veja-se Beth Gaze e Karen Dawson, "Who is the Subject of Research?", e Mary Anne Warren, "Is *_I_V_F* Research a Threat to Women's Autonomy?", ambos publicados em **_Embryo Experimentation**.

Sobre o uso de fetos na investigação e os seus potenciais usos clínicos veja-se "Overview of Fetal Tissue Transplantation", de Karen Dawson, publicado em Lynn Gillam (org.), **_The Fetus as Tissue Donor: Use or Abuse** (Clayton, Victoria, 1990). O meu relato do desenvolvimento da consciência do feto baseia-se em investigações realizadas por Susan Taiwa no Centro de Bioética Humana (Monash University), publicado sob o título de "When is the Capacity for Sentience Acquired during Human Fetal Development?", in **_Journal of Maternal-Fetal Medicine** (vol. 1, 1992). Uma das primeiras opiniões abalizadas foi emitida por um grupo que assessorava o governo inglês quanto à questão da investigação fetal, sob a direcção de Sir John Peel. As suas conclusões foram publicadas sob o título **_The Use of Fetuses and Fetal Materials for Research** (Londres, 1972). Veja-se também Clifford Grobstein, **_Science and the Unborn** (Nova Iorque, 1988).

O tranquilizador comentário de Bentham sobre o infanticídio, citado na secção "Aborto e infanticídio", encontra-se na sua obra **_Theory of Legislation**, p. 264, e é citado por E. Westermarck em **_The Origin and Development of Moral Ideas** (Londres, 1924, vol. 1, p. 413 n). Na última parte de **_Abortion and Infanticide**, Michael Tooley avalia os dados existentes sobre o desenvolvimento no bebé do sentido de um ser com continuidade.

Relativamente a material histórico sobre a predominância do infanticídio veja-se Maria Piers, **_Infanticide** (Nova Iorque, 1973), e W. L. Langer, "Infanticide: A Historical Survey", in **_History of Childhood Quarterly** (vol. 1, 1974). Um estudo mais antigo, mas ainda assim valioso, pode encontrar-se em Edward Westermarck, **_The Origin and*

Development of Moral Ideas (vol 1, pp. 394-413). Um interessante estudo sobre o uso do infanticídio como forma de planeamento familiar encontra-se em Thomas C. Smith, **_Nakahara: Family Farming and Population in a Japanese Village**, 1717-1830 (Palo Alto, Califórnia, 1977). As referências sobre Platão e Aristóteles foram apresentadas nas notas ao capítulo 4. Quanto a Séneca, veja-se **_De Ira**, 1, 15, citado por Westermarck em **_The Origin and Development of Moral Ideas** (vol. 1, p. 419). **_Infanticide and the Value of Life** (Búfalo, Nova Iorque, 1978), de Marvin Kohl (org.), é uma

colectânea de ensaios sobre o infanticídio. Um argumento poderoso, baseado no interesse público, a favor do nascimento como o momento em que deve ser traçada a linha divisória pode encontrar-se (para quem lê alemão) em Norbert Hoerster, "Kindstötung und das Lebensrecht von Personen", in *_Analyse ç Kritik* (vol. 12, 1990, pp. 226-244).

Outros ensaios sobre o aborto foram reunidos por J. Feinberg (org.) em *_The Problem of Abortion*_, e por Robert Perkins (org.) em *_Abortion, Pro and Com* (Cambridge, Mass., 1974). Ensaaios com alguma afinidade com o ponto de vista que defendo incluem "Abortion and the Golden Rule", de R. M. Hare, in *_Philosophy and Public Affairs* (vol. 4, 1975), e "The Moral and Legal Status of Abortion", de Mary Anne Warren, in *_The Monist* (vol. 57, 1973). Don Marquis reafirma a posição conservadora em "Why Abortion is Immoral", in *_Journal of Philosophy* (vol. 86, 1989); mas veja-se também Alistair Norcross, "Killing, Abortion and Contraception: A Reply to Marquis", in *_Journal of Philosophy* (vol. 87, 1990). Um resumo útil de toda a questão do aborto pode encontrar-se em "Abortion", de Mary Anne Warren, *in* P. Singer (org.), *_A Companion to Ethics*.

7. Tirar a vida: os seres humanos

O relato feito por Derek Humphry da morte de sua mulher, *_Jean.s Way*_, foi publicado em Londres em 1978. Sobre a morte de Janet Adkins veja-se a edição de 14 de Dezembro de 1990 do *_New York Times*_; o relato do próprio Jack Kevorkian está em J. Kevorkian, *_Prescription: Medicine* (Prometheus Books, Búfalo, Nova Iorque, 1991). Quanto aos pormenores do caso Zygmanski, veja-se *_Act of Love* (Nova Iorque, 1976), de Paige Mitchell, ou as edições do *_New York Times* de 1, 3 e 6 de Novembro de 1973. A morte infligida ao seu próprio filho por Louis Repouille foi tema de uma reportagem do *_New York Times* de 13 de Outubro de 1939 e é citada por Yale Kamisar em "Some Non-Religious Views Against Proposed Mercy Killing Legislation", publicado na *_Minnesota Law Review* (vol. 42, 1958, p. 1021). Os pormenores do caso Linares :, foram extraídos de *_The New York Times* de 27 de Abril de 1989 e do *_Hastings Center Report*_, Julho/Agosto de 1989.

*_My Children, My Children*_, de Robert Reid, é uma óptima introdução à natureza de alguns defeitos de nascença, incluindo a espinha bífida e a hemofilia. Para dados sobre as elevadas taxas de divórcio e as graves dificuldades conjugais entre os pais de crianças com espinha bífida veja-se a p.127. Veja-se, também, de Helga Kuhse e Peter Singer, *_Should the Baby Live*? (Oxford, 1985), onde há informações e referências mais pormenorizadas sobre toda a questão das decisões de vida ou de morte dos recém-nascidos.

A grande quantidade de pacientes em estado vegetativo persistente e a duração desses estados são analisados em "_U_S_A: Right to Live, or Right to Die?", in *_The Lancet* (vol. 337, _ 12 de Janeiro de 1991).

Sobre a prática da eutanásia na Holanda veja-se, de J. K. Gevers, "Legal Developments Concerning Active Euthanasia on Request in The Netherlands", in *_Bioethics* (vol. 1, 1987). O número de casos anuais é apresentado em "Dutch Doctors Call for Legal Euthanasia", in *_New Scientist*_, edição de 12 de Outubro

de 1991, p. 17. "Euthanasia and Other Medical Decisions Concerning the End of Life", de Paul J. van der Mass *et al.*, publicado em *_The Lancet* (vol. 338, 14 de Setembro de 1991, pp. 669-674), apresenta na p. 673 um número de 1900 mortes por eutanásia por ano, mas trata-se de um valor circunscrito aos relatórios de médicos que fazem clínica geral. A citação da secção "Justificação da eutanásia voluntária" sobre o desejo dos pacientes de serem tranquilizados vem desse artigo, p. 673. O caso de Diane é extraído de "Death and Dignity: A Case of Individualized Decision Making", de Timothy E. Quill, publicado em *_The New England Journal of Medicine* (vol. 324, n.o 10, 7 de Março de 1991, pp. 691-694), e Betty Rollins descreve a morte de sua mãe em *_Last Wish* (Penguin, 1987), de sua autoria. A passagem citada foi extraída das pp.149-150. Veja-se também a introdução de

Betty Rollins a *_Final Exit: The Practicalities of Self-Deliverance and Assisted Suicide* (Eugene, Oregon, 1991, pp. 12-13), de Derek Humphry (trad. port.: *_Derradeira Solução: Aspectos Práticos do Suicídio e do Suicídio Assistido para os Moribundos*, Sacavém, Puma, 1992). Yale Kamisar argumenta contra a eutanásia voluntária e involuntária no artigo acima citado, sendo contestada por Robert Young em "Voluntary and Nonvoluntary Euthanasia", in *_The Monist* (vol. 59, 1976). O ponto de vista da igreja católica foi apresentado em *_Declaration on Euthanasia*, publicado pela Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, Cidade do Vaticano, 1980. Outras discussões interessantes encontram-se em *_Causing Death and Saving Lives*, de Jonathan Glover, caps. 14 e 15, *_The Right to Die: Understanding Euthanasia* (Nova Iorque, 1986),

de D. Humphry e A. Wickett, e "Euthanasia", de H. Kuhse, publicado em P. Singer (org.), *_A Companion to Ethics*.

A diferença entre eutanásia activa e passiva é sucintamente criticada por James Rachels em "Active and Passive Euthanasia", in *_New England Journal of Medicine* (vol. 292, 1975, pp. 78-80), e reimpresso em P. Singer (org.) *_Applied Ethics*. Veja-se também *_The End of Life*, de Rachel, *_Should the Baby Live*?, de Kuhse e Singer, cap. IV, e o livro onde se encontra a discussão filosófica mais completa e rigorosa, *_The Sanctity-of-Life Doctrine in Medicine -- A Critique* (Oxford, 1987, cap: II), de Helga Kuhse. Pode encontrar-se um relato do caso Baby Doe no cap. I do mesmo livro. O estudo dos pediatras norteamericanos foi publicado em "Neonatologists Judge the "Baby Doe" Regulations", de Loretta M. Kopelman, Thomas G. Irons e Arthur E. Kopelman, em *_The New England Journal of Medicine* (vol. 318, n.o 11, 17 de Março de 1988, pp. 677-683). Os processos judiciais ingleses a respeito de tais decisões são descritos em "Letting Babies Die Legally", de Derek Morgan, publicado no *_Institute of Medical Ethics Bulletin* (Maio de 1989, pp.13-18), e em "Withholding of Life-Saving Treatment", in *_The Lancet* (vol. 336, 1991, pp. 1121). Um exemplo representativo da errada interpretação piedosa dos versos de Arthur Clough pode ser encontrado em G. K. e E. D. Smith, "Selection for Treatment in Spina Bifida Cystica", in *_British Medical Journal* (27 de Outubro de 1973, p. 197). O poema completo faz parte da antologia *_The New Oxford Book of English Verse* (Oxford, 1978), organizado por Helen Gardner.

O ensaio de Sir Gustav Nossal citado na secção "Eutanásia activa e passiva" é "The Right to Die: Do We Need New Legislation?", Parliament of Victoria, Social

Development Committee, *_First Report on Inquiry into Options for Dying with Dignity*, p. 104. Sobre a doutrina do duplo efeito e a distinção entre meios normais e extraordinários de tratamento veja-se "Euthanasia", de Helga Kuhse, publicado em P. Singer (org.), *_A Companion to Ethics*; um relato mais completo pode encontrar-se em *_The Sanctity-of-Life Doctrine in Medicine -- A Critique*, de H. Kuhse, caps. __III-__IV.

O estudo dos pediatras e obstetras australianos mencionado na secção "Eutanásia activa e passiva" foi publicado com o título "The Treatment of Newborn Infants with Major Handicaps", de P. Singer, H. Kuhse e C. Singer, *_Medical Journal of Australia* (17 de Setembro de 1983). O testemunho do bispo católico Lawrence Casey no caso Quinlan é citado no julgamento em "In the Matter of Karen Quinlan, An Alleged Incompetent", reimpresso em B. Steinbock (org.), *_Killing and Letting Die :*, (Englewood Cliffs, N_J, 1980). John Lorber descreve a sua prática de eutanásia passiva em casos seleccionados de espinha bífida em "Early Results of Selective Treatment of Spina Bifida Cystica", in *_British Medical Journal* (27 de Outubro de 1973, pp. 201-204). As estatísticas referentes à sobrevivência de bebés com espinha bífida não submetidos a tratamento foram extraídas dos artigos de Lorber e G. K. e E. D. Smith acima citados. Médicos diferentes apresentam diferentes números. Para discussões adicionais sobre o tratamento de bebés com espinha bífida veja-se *_Should the Baby Live*?, de Helga Kuhse e Peter Singer, cap. __III.

A objecção de Lorber à eutanásia activa, citada no início da secção "A derrapagem", foi extraída da p. 204 do seu artigo acima citado, publicado na revista *_British Medical Journal*. O argumento de que os crimes nazis resultaram do programa de eutanásia é uma citação extraída de "Medical Science under Dictatorship", de Leo Alexander, em *_New England Journal of Medicine* (vol. 241, 14 de Julho de 1949, pp. 39-47). Em *_Into that Darkness: From Mercy Killing to Mass Murder* (Londres, 1974), Gitta Sereny faz uma afirmação semelhante ao acompanhar a carreira de Franz Stangl desde os centros de eutanásia até o campo de extermínio de Treblinka; ao fazê-lo, porém, revela como o programa nazi de "eutanásia" era muito diferente daquilo que hoje se defende (veja-se em especial as pp. 51-55). Para um exemplo de um estudo que mostra como as pessoas normalmente consideram alguns estados de saúde piores do que a morte veja-se "Utility Approach to Measuring Health Related Quality of Life", de G. W. Torrance, publicado no *_Journal of Chronic Diseases* (vol. 40, 1987, p. 6).

Sobre a eutanásia entre os Esquimós (e a raridade do homicídio fora dessas circunstâncias específicas) veja-se E. Westermarck, *_The Origin and Development of Moral Ideas* (vol. 1, pp. 329-334, 387, nota 1, e 392, notas 1-3).

8. Ricos e pobres

A síntese da pobreza mundial foi compilada a partir de diversas fontes, incluindo "Ending Poverty", de B. Durning, no relatório do Worldwatch Institute organizado por Lester Brown *et al., State of the World 1990* (Washington _D_C, 1990); *_Human Development Report 1991*, do Programa de Desenvolvimento das Nações Unidas, e o relatório da Comissão Mundial para o Desenvolvimento e o

Meio Ambiente, intitulado **_Our Common Future** (Oxford University Press, Oxford, 1987). A primeira citação de Robert Mc_Namara na secção "_Alguns factos sobre

Notas, referências
e leituras complementares
(continuação)

4. Qual é o mal de matar?

O tratamento de Andrew Stinson é descrito por Robert e Peggy Stinson em **_The Long Dying of Baby Andrew** (Bóston, 1983).

O artigo "Indicators of Humanhood: A Tentative Profile of Man", de Joseph Fletcher, foi publicado em **_The Hastings Center Report** (vol. 2, n.o 5, 1972). A definição de "pessoa" de John Locke pertence ao seu **_Ensaio sobre o Entendimento Humano** (livro __II, cap. 27, parágrafo 9). As opiniões de Aristóteles sobre o infanticídio provêm da sua **_Política** (liv. __vii,1335 b); as de Platão foram extraídas da **_República** (liv. _v, p. 460). O apoio à afirmação de que as nossas atitudes correntes em relação ao infanticídio são, em grande parte, uma consequência da influência do cristianismo sobre o nosso pensamento poderá encontrar-se no material histórico sobre o infanticídio citado nas notas ao cap. 6, mais à frente. (Veja-se, em especial, o artigo de W. L. Langer, pp. 353-355.) Para a afirmação de Tomás de Aquino de que matar um ser humano ofende Deus, do mesmo modo que matar um escravo constitui uma ofensa ao seu senhor, veja-se a **_Summa Theologica**, 2, __II, questão 64, artigo 5.

Hare propõe e defende a sua concepção do raciocínio moral em dois níveis em **_Moral Thinking** (Oxford, 1981).

"Abortion and Infanticide", de Michael Tooley, foi publicado pela primeira vez em **_Philosophy and Public Affairs** (vol. 2, 1972). A passagem citada foi extraída de uma versão revista publicada em J. Feinberg (org.), **_The Problem of Abortion** (Belmont, 1973, p. 60). O seu livro **_Abortion and Infanticide** foi publicado em Oxford, em 1983.

Para um estudo mais aprofundado sobre o respeito pela autonomia como uma das objecções ao assassinio veja-se Jonathan Glover, **_Causing Death and Saving Lives** (Harmondsworth, Middlesex, 1977, cap. 5), e H. J. Mc_Closkey, "The Right to Life" (**_Mind**, vol. 84, 1975).

A minha discussão das versões "total" e da "existência prévia" do utilitarismo deve muito a Derek Parfit. Inicialmente, tentei defender o ;, ponto de vista da existência prévia em "A Utilitarian Population Principle", publicado em M. Bayles (org.), **_Ethics and Population** (Cambridge, Mass., 1976), mas a réplica de Parfit, "On Doing the Best for Our Children", no mesmo volume, fez-me mudar de opinião. **_Reasons and Persons** (Oxford, 1984), de Parfit, é uma leitura obrigatória para

todos os que desejam aprofundar este tema. Veja-se também a sua exposição de algumas das questões em "Overpopulation and the Quality of Life", em P. Singer (org.), *_Applied Ethics* (Oxford, 1986). Parfit emprega a expressão "que afecta as pessoas" onde eu uso "existência prévia". O motivo da mudança é que essa perspectiva não faz qualquer referência específica a pessoas enquanto seres distintos de outras criaturas sencientes.

Quem notou pela primeira vez a distinção entre as duas versões do utilitarismo parece ter sido Henry Sidgwick, em *_The Methods of Ethics* (Londres, 1907, pp. 414-416). Além das acima mencionadas, as discussões posteriores incluem J. Narveson, "Moral Problems of Population", in *_The Monist* (vol. 57, 1973), T. G. Roupas, "The Value of Life" (*_Philosophy and Public Affairs*, vol. 7, 1978), e R. I. Sikora, "Is it Wrong to Prevent the Existence of Future Generations?", *in* B. Barry e R. I. Sikora (orgs.), *_Obligations to Future Generations* (Filadélfia, 1978).

A célebre passagem em que Mill compara Sócrates com o louco surge no seu livro *_Utilitarismo* (Coimbra, 1961; original de 1863).

5. Tirar a vida: os animais

A sensacional novidade de falar com outras espécies foi pela primeira vez anunciada em R. e B. Gardner, "Teaching Sign Language to a Chimpanzee", artigo publicado na revista *_Science* (vol. 165, 1969, pp. 664-672). Desde então, a bibliografia sobre o assunto multiplicou-se rapidamente. As informações sobre o uso da linguagem por parte de chimpanzés, gorilas e um orangotango, na secção "Será que um animal não humano pode ser uma pessoa?", foram recolhidas de artigos de Roger e Deborah Fouts, Francine Patterson e Wendy Gordon e H. Lyn Miles, insertos em Paola Cavalieri e Peter Singer (orgs.), *_The Great Ape Project: Equality Beyond Humanity* (St. Martin's Press, 1995). "Language Acquisition in Nonhuman Primates", de Erik Eckholm, publicado em *_Animal Rights and Human Obligations* (2.a ed., Englewood Cliffs, N_J, 1989), de T. Regan e P. Singer (orgs.), é um texto breve de divulgação.

A citação de Stuart Hampshire, na mesma secção, encontra-se em *_Thought and Action* (Londres, 1959, pp. 98-99). Dentre os que, sustentaram pontos de vista semelhantes podemos citar Anthony Kenny, em *_Will, Freedom and Power* (Oxford, 1975), Donald Davidson, no artigo "Thought and Talk", *in* S. Guttenplan (org.), *_Mind and Language* (Oxford, 1975), e Michael Leahy, em *_Against Liberation* (Londres, 1991).

A capacidade de *_Júlia* para resolver problemas foi demonstrada por J. Döhl e B. Rensch; o seu trabalho é descrito em *_The Chimpanzees of Gombe*, de Jane Goodall, p. 31. Frans de Waal relata a sua observação

dos chimpanzés em *_Chimpanzee Politics* (Nova Iorque, 1983). O relato de Goodall sobre a forma judiciosa como *_Figan* conseguiu a banana foi extraído de *_In the Shadow of Man*, p. 107. Robert Mitchell avalia as provas de que os macacos têm consciência de si em "Humans, Nonhumans and Personhood", *in* Paola Cavalieri e Peter Singer (orgs.), *_The Great Ape Project: Equality Beyond Humanity* (St. Martin's Press, 1995). O indício casual de que um cão-guia tem sentido do tempo provém de Sheila

Hockena, *_Emma and I* (Londres, 1978, p. 63), e a história dos gatos selvagens

encontra-se no capítulo sobre a inteligência do livro de Muriel Beadle *_The Cat: History, Biology and Behavior* (Londres, 1977). Devo estas duas últimas referências a Mary Migdley, *_Animals and Why They Matter* (Harmondsworth, Middlesex, 1983, p.58).

A estimativa de Goodall quanto ao número de chimpanzés que morrem por cada um que chega vivo até nós está na p. 257 de *_In the Shadow of Man*. Veja-se também o relato de Geza Teleki sobre o tráfico de chimpanzés em Paola Cavalieri e Peter Singer (orgs.), *_The Great Ape Project: Equality Beyond Humanity* (St. Martin.s Press, 1995).

A afirmação de Leslie Stephen de que comer toucinho é um bem para os porcos está no seu livro *_Social Rights and Duties* (Londres, 1896), sendo citada por Henry Salt em "The Logic of the Larder", publicado em *_The Humanities of Diet* (Manchêster, 1914), do próprio Salt, e reimpresso na primeira edição de T. Regan e P. Singer (orgs.), *_Animal Rights and Human Obligations* (Englewood Cliffs, N_J, 1976). A réplica de Salt está no mesmo artigo. Os meus primeiros textos sobre essa questão surgem no cap. 6 da primeira edição de *_Animal Liberation* (Nova Iorque,

1975). Quanto ao exemplo das duas mulheres veja-se, de Derek Parfit, "Rights, Interests and Possible People", publicado em S. Gorovitz *et al*. (orgs.), *_Moral Problems in Medicine* (Englewood Cliffs, N_J, 1976); uma variante, expressa em termos da escolha entre dois programas médicos diferentes pode encontrar-se em *_Reasons and Persons* (Oxford, 1984, p. 367), de Parfit. A distinção estabelecida por James Rachels entre uma vida biológica e uma vida biográfica vem no seu livro *_The End of Life* (Oxford, 1987). A discussão que Hart faz desse tema na recensão à

primeira edição desse livro tinha o título de "Death and Utility" e foi publicada em *_The New York Review of Books* de 15 de Maio de 1980. A minha primeira resposta surgiu na forma de uma carta, publicada na mesma revista em 14 de Agosto de 1980. Desenvolvo a metáfora da vida como uma viagem no ensaio "Life's Uncertain Voyage", publicado em P. Pettit, R. Sylvan e J. Norman (orgs.), *_Metaphysics and Morality: Essays in Honour of J. J. C. Smart* (Oxford, 1987).

6. Tirar a vida: o embrião e o feto

As secções mais importantes da decisão do Supremo Tribunal dos Estados Unidos sobre o caso que opôs Roe a Wade foram publicadas em J. Feinberg (org), *_The Problem of Abortion*. As especulações de Robert Edwards sobre a recolha de células indiferenciadas de embriões por volta dos 17 dias após a fertilização encontram-se no seu ensaio "The Case for Studying Human Embryos and their Constituent Tissues *in Vitro*", publicado em R. G. Edwards e J. M. Purdy (orgs.), *_Human Conception in Vitro* (Londres, 1982). A comissão governamental mencionada na subsecção "Será que a lei não tem nada a ver com isso?" -- a Comissão Wolfenden -- publicou o *_Report of the Committee on Homosexual Offences and Prostitution*, Command Paper 247 (Londres, 1957). A citação é da p. 24. O "princípio muito simples" de J. S. Mill é apresentado no primeiro capítulo de *_Sobre a Liberdade* (Mem Martins, Europa-África, 1997).

_Crimes Without Victims, de Edwin Schur, foi publicado em Englewood Cliffs, N_J, em 1965. O ensaio "A Defence of Abortion", de Judith Jarvis Thomson, foi publicado em *_Philosophy and Public Affairs* (vol. 1, 1971) e foi reimpresso em P. Singer (org.), *_Applied Ethics*.

Paul Ramsey usa a singularidade genética do feto como argumento contra o aborto em "The Morality of Abortion", *in* D. H. Labby (org), *_Life or Death: Ethics and Options* (Londres, 1968), e reimpresso em J. Rachels (org.), *_Moral Problems* (Nova Iorque, 2.a ed., 1975, P. 40).

Sobre os aspectos científicos, éticos e legais das experiências com embriões veja-se P. Singer, H. Kuhse, S. Buckle, K. Dawson e P. Kasimba (orgs.), *_Embryo Experimentation* (Cambridge, 1990). Devo as minhas especulações sobre a identidade do embrião que se divide a Helga Kuhse, com quem escrevi, em co-autoria, "Individuals, Humans and Persons: The Issue of Moral Status", publicado naquele volume. Temos ambos uma dívida para com um livro notável de um teólogo católico-romano que contesta que a concepção assinala o início do indivíduo humano: Norman Ford, autor de *_When Did I Begin?* (Cambridge, 1988). O argumento da potencialidade no contexto da fertilização *in vitro* foi publicado pela primeira vez em P. Singer e K. Dawson "_I_V_F Technology and the Argument from Potential", in *_Philosophy and Public Affairs* (vol. 17, 1988), tendo sido reimpresso em *_Embryo Experimentation*. Stephen Buckle apresenta uma abordagem diferente no ensaio "Arguing from Potential", publicado em *_Bioethics* (vol. 2, 1988), também reimpresso em *_Embryo Experimentation*. A citação de John Noonan, na secção "O estatuto do embrião no laboratório", encontra-se em "An Almost Absolute Value in History", *in* John Noonan (org.), *_The Morality of Abortion* (Cambridge, Mass., 1970), pp. 56-57. Sobre o argumento feminista relativo à fertilização *in vitro* veja-se Beth Gaze e Karen Dawson, "Who is the Subject of Research?", e Mary Anne Warren, "Is _I_V_F Research a Threat to Women's Autonomy?", ambos publicados em *_Embryo Experimentation*.

Sobre o uso de fetos na investigação e os seus potenciais usos clínicos veja-se "Overview of Fetal Tissue Transplantation", de Karen Dawson, publicado em Lynn Gillam (org.), *_The Fetus as Tissue Donor: Use or Abuse* (Clayton, Victoria, 1990). O meu relato do desenvolvimento da consciência do feto baseia-se em investigações realizadas por Susan Taiwa no Centro de Bioética Humana (Monash University), publicado sob o título de "When is the Capacity for Sentience Acquired during Human Fetal Development?", in *_Journal of Maternal-Fetal Medicine* (vol. 1, 1992). Uma das primeiras opiniões abalizadas foi emitida por um grupo que assessorava o governo inglês quanto à questão da investigação fetal, sob a direcção de Sir John Peel. As suas conclusões foram publicadas sob o título *_The Use of Fetuses and Fetal Materials for Research* (Londres, 1972). Veja-se também Clifford Grobstein, *_Science and the Unborn* (Nova Iorque, 1988).

O tranquilizador comentário de Bentham sobre o infanticídio, citado na secção "Aborto e infanticídio", encontra-se na sua obra *_Theory of Legislation*, p. 264, e é citado por E. Westermarck em *_The Origin and Development of Moral Ideas* (Londres, 1924, vol. 1, p. 413 n). Na última parte de *_Abortion and Infanticide*,

Michael Tooley avalia os dados existentes sobre o desenvolvimento no bebê do sentido de um ser com continuidade.

Relativamente a material histórico sobre a predominância do infanticídio veja-se Maria Piers, *"Infanticide"* (Nova Iorque, 1973), e W. L. Langer, "Infanticide: A Historical Survey", in *"History of Childhood Quarterly"* (vol. 1, 1974). Um estudo mais antigo, mas ainda assim valioso, pode encontrar-se em Edward Westermarck, *"The Origin and*

Development of Moral Ideas (vol 1, pp. 394-413). Um interessante estudo sobre o uso do infanticídio como forma de planeamento familiar encontra-se em Thomas C. Smith, *"Nakahara: Family Farming and Population in*

a Japanese Village", 1717-1830 (Palo Alto, Califórnia, 1977). As referências sobre Platão e Aristóteles foram apresentadas nas notas ao capítulo 4. Quanto a Séneca, veja-se *"De Ira"*, 1, 15, citado por Westermarck em *"The*

Origin and Development of Moral Ideas" (vol. 1, p. 419). *"Infanticide and the Value of Life"* (Búfalo, Nova Iorque, 1978), de Marvin Kohl (org.), é uma colectânea de ensaios sobre o infanticídio. Um argumento poderoso, baseado no interesse público, a favor do nascimento como o momento

em que deve ser traçada a linha divisória pode encontrar-se (para quem lê alemão) em Norbert Hoerster, "Kindstötung und das Lebensrecht von Personen", in *"Analyse ç Kritik"* (vol. 12, 1990, pp. 226-244).

Outros ensaios sobre o aborto foram reunidos por J. Feinberg (org.) em *"The Problem of Abortion"*, e por Robert Perkins (org.) em *"Abortion, Pro and Com"* (Cambridge, Mass., 1974). Ensaio com alguma afinidade

com o ponto de vista que defendo incluem "Abortion and the Golden Rule", de R. M. Hare, in *"Philosophy and Public Affairs"* (vol. 4, 1975), e "The Moral and Legal Status of Abortion", de Mary Anne Warren, in *"The Monist"* (vol. 57, 1973). Don Marquis reafirma a posição conservadora em "Why Abortion is Immoral", in

"Journal of Philosophy" (vol. 86, 1989); mas veja-se também Alistair Norcross, "Killing, Abortion and Contraception: A Reply to Marquis", in *"Journal of Philosophy"* (vol. 87, 1990). Um resumo útil de toda a questão do aborto pode

encontrar-se em "Abortion", de Mary Anne Warren, in P. Singer (org.), *"A Companion to Ethics"*.

7. Tirar a vida: os seres humanos

O relato feito por Derek Humphry da morte de sua mulher, *"Jean.s Way"*, foi publicado em Londres em 1978. Sobre a morte de Janet Adkins veja-se a edição de 14 de Dezembro de 1990 do *"New York Times"*; o relato do próprio Jack Kevorkian está em J. Kevorkian, *"Prescription: Medicine"* (Prometheus Books, Búfalo, Nova Iorque, 1991). Quanto aos pormenores do caso Zygmanski, veja-se *"Act of Love"* (Nova Iorque, 1976), de Paige Mitchell, ou as edições do *"New York Times"* de 1, 3 e 6 de Novembro de 1973. A morte infligida ao seu próprio filho por Louis Repouille foi tema de uma reportagem do *"New York Times"* de 13 de Outubro de 1939 e é citada por Yale Kamisar em "Some Non-Religious Views Against Proposed Mercy Killing Legislation", publicado na *"Minnesota Law Review"* (vol. 42, 1958, p. 1021). Os pormenores do caso Linares :, foram extraídos de *"The New York Times"* de 27 de Abril de 1989 e do *"Hastings*

Center Report*, Julho/Agosto de 1989.

_My Children, My Children, de Robert Reid, é uma óptima introdução à natureza de alguns defeitos de nascença, incluindo a espinha bífida e a hemofilia. Para dados sobre as elevadas taxas de divórcio e as graves dificuldades conjugais entre os pais de crianças com espinha bífida veja-se a p.127. Veja-se, também, de Helga Kuhse e Peter Singer, *_Should the Baby Live*? (Oxford, 1985), onde há informações e referências mais pormenorizadas sobre toda a questão das decisões de vida ou de morte dos recém-nascidos.

A grande quantidade de pacientes em estado vegetativo persistente e a duração desses estados são analisados em "_U_S_A: Right to Live, or Right to Die?", in *_The Lancet* (vol. 337, 12 de Janeiro de 1991).

Sobre a prática da eutanásia na Holanda veja-se, de J. K. Gevers, "Legal Developments Concerning Active Euthanasia on Request in The Netherlands", in *_Bioethics* (vol. 1, 1987). O número de casos anuais é apresentado em "Dutch Doctors Call for Legal Euthanasia", in *_New Scientist*, edição de 12 de Outubro de 1991, p. 17. "Euthanasia and Other Medical Decisions Concerning the End of Life", de Paul J. van der Mass *et al.*, publicado em *_The Lancet* (vol. 338, 14 de Setembro de 1991, pp. 669-674), apresenta na p. 673 um número de 1900 mortes por eutanásia por ano, mas trata-se de um valor circunscrito aos relatórios de médicos que fazem clínica geral. A citação da secção "Justificação da eutanásia voluntária" sobre o desejo dos pacientes de serem tranquilizados vem desse artigo, p. 673. O caso de Diane é extraído de "Death and Dignity: A Case of Individualized Decision Making", de Timothy E. Quill, publicado em *_The New England Journal of Medicine* (vol. 324, n.o 10, 7 de Março de 1991, pp. 691-694), e Betty Rollins descreve a morte de sua mãe em *_Last Wish* (Penguin, 1987), de sua autoria. A passagem citada foi extraída das pp.149-150. Veja-se também a introdução de

Betty Rollins a *_Final Exit: The Practicalities of Self-Deliverance and Assisted Suicide* (Eugene, Oregon, 1991, pp. 12-13), de Derek Humphry (trad. port.: *_Derradeira Solução: Aspectos Práticos do Suicídio e do Suicídio Assistido para os Moribundos*, Sacavém, Puma, 1992). Yale Kamisar argumenta contra a eutanásia voluntária e involuntária no artigo acima citado, sendo contestada por Robert Young em "Voluntary and Nonvoluntary Euthanasia", in *_The Monist* (vol. 59, 1976). O ponto de vista da igreja católica foi apresentado em *_Declaration on Euthanasia*, publicado pela Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé, Cidade do Vaticano, 1980. Outras discussões interessantes encontram-se em *_Causing Death and Saving Lives*, de Jonathan Glover, caps. 14 e 15, *_The Right to Die: Understanding Euthanasia* (Nova Iorque, 1986), de D. Humphry e A. Wickett, e "Euthanasia", de H. Kuhse, publicado em P. Singer (org.), *_A Companion to Ethics*.

A diferença entre eutanásia activa e passiva é sucintamente criticada por James Rachels em "Active and Passive Euthanasia", in *_New England Journal of Medicine* (vol. 292, 1975, pp. 78-80), e reimpresso em P. Singer (org.) *_Applied Ethics*. Veja-se também *_The End of Life*, de Rachel, *_Should the Baby Live*?, de Kuhse e Singer, cap. IV, e o livro onde se encontra a discussso filosófica mais completa e rigorosa, *_The Sanctity-of-Life Doctrine in Medicine -- A Critique* (Oxford, 1987, cap: II), de Helga Kuhse. Pode encontrar-se um relato

do caso Baby Doe no cap. _I do mesmo livro. O estudo dos pediatras norteamericanos foi publicado em "Neonatologists Judge the /"Baby Doe/" Regulations", de Loretta M. Kopelman, Thomas G. Irons e Arthur E. Kopelman, em *_The New England Journal of Medicine* (vol. 318, n.o 11, 17 de Março de 1988, pp. 677-683). Os processos judiciais ingleses a respeito de tais decisões são descritos em "Letting Babies Die Legally", de Derek Morgan, publicado no *_Institute of Medical Ethics Bulletin* (Maio de 1989, pp.13-18), e em "Withholding of Life-Saving Treatment", in *_The Lancet* (vol. 336, 1991, pp. 1121). Um exemplo representativo da errada interpretação piedosa dos versos de Arthur Clough pode ser encontrado em G. K. e E. D. Smith, "Selection for Treatment in Spina Bifida Cystica", in *_British Medical Journal* (27 de Outubro de 1973, p. 197). O poema completo faz parte da antologia *_The New Oxford Book of English Verse* (Oxford, 1978), organizado por Helen Gardner.

O ensaio de Sir Gustav Nossal citado na secção "Eutanásia activa e passiva" é "The Right to Die: Do We Need New Legislation?", Parliament of Victoria, Social Development Committee, *_First Report on Inquiry into Options for Dying with Dignity*, p. 104. Sobre a doutrina do duplo efeito e a distinção entre meios normais e extraordinários de tratamento veja-se "Euthanasia", de Helga Kuhse, publicado em P. Singer (org.), *_A Companion to Ethics*²; um relato mais completo pode encontrar-se em *_The Sanctity-of-Life Doctrine in Medicine -- A Critique*, de H. Kuhse, caps. _III-_IV.

O estudo dos pediatras e obstetras australianos mencionado na secção "Eutanásia activa e passiva" foi publicado com o título "The Treatment of Newborn Infants with Major Handicaps", de P. Singer, H. Kuhse e C. Singer, *_Medical Journal of Australia* (17 de Setembro de 1983). O testemunho do bispo católico Lawrence Casey no caso Quinlan é citado no julgamento em "In the Matter of Karen Quinlan, An Alleged Incompetent", reimpresso em B. Steinbock (org.), *_Killing and Letting Die :*, (Englewood Cliffs, N_J, 1980). John Lorber descreve a sua prática de eutanásia passiva em casos seleccionados de espinha bífida em "Early Results of Selective Treatment of Spina Bifida Cystica", in *_British Medical Journal* (27 de Outubro de 1973, pp. 201-204). As estatísticas referentes à sobrevivência de bebés com espinha bífida não submetidos a tratamento foram extraídas dos artigos de Lorber e G. K. e E. D. Smith acima citados. Médicos diferentes apresentam diferentes números. Para discussões adicionais sobre o tratamento de bebés com espinha bífida veja-se *_Should the Baby Live*²?, de Helga Kuhse e Peter Singer, cap. _III.

A objecção de Lorber à eutanásia activa, citada no início da secção "A derrapagem", foi extraída da p. 204 do seu artigo acima citado, publicado na revista *_British Medical Journal*. O argumento de que os crimes nazis resultaram do programa de eutanásia é uma citação extraída de "Medical Science under Dictatorship", de Leo Alexander, em *_New England Journal of Medicine* (vol. 241, 14 de Julho de 1949, pp. 39-47). Em *_Into that Darkness: From Mercy Killing to Mass Murder* (Londres, 1974), Gitta Sereny faz uma afirmação semelhante ao acompanhar a carreira de Franz Stangl desde os centros de eutanásia até o campo de extermínio de Treblinka; ao fazê-lo, porém, revela como o programa nazi de "eutanásia" era muito diferente daquilo que hoje se defende (veja-se em especial as pp. 51-55). Para um exemplo de um estudo que mostra como as

pessoas normalmente consideram alguns estados de saúde piores do que a morte veja-se "Utility Approach to Measuring Health Related Quality of Life", de G. W. Torrance, publicado no *_Journal of Chronic Diseases* (vol. 40, 1987, p. 6).

Sobre a eutanásia entre os Esquimós (e a raridade do homicídio fora dessas circunstâncias específicas) veja-se E. Westermarck, *_The Origin and Development of Moral Ideas* (vol. 1, pp. 329-334, 387, nota 1, e 392, notas 1-3).

8. Ricos e pobres

A síntese da pobreza mundial foi compilada a partir de diversas fontes, incluindo "Ending Poverty", de B. Durning, no relatório do Worldwatch Institute organizado por Lester Brown *et al., State of the World 1990* (Washington _D_C, 1990); *_Human Development Report 1991*, do

Programa de Desenvolvimento das Nações Unidas, e o relatório da Comissão Mundial para o Desenvolvimento e o Meio Ambiente, intitulado *_Our Common Future* (Oxford University Press, Oxford, 1987). A primeira citação de Robert Mc_Namara na secção "Alguns factos sobre :

a pobreza" foi extraída de *_Summary Proceedings*, do Congresso Anual do Banco Mundial/_I_F_C/_I_D_A (1976, p. 14); a citação seguinte foi extraída de *_World Development Report*, do Banco Mundial (1978, p. __III).

Sobre o desperdício que representam as colheitas destinadas a alimentar animais, em vez de servirem directamente para a alimentação humana, veja-se Francis Moore Lappe, *_Diet for a Small Planet* (Nova Iorque, 1971; edição do décimo aniversário, 1982); *_Taking Stock* (Worldwatch Paper 103, Washington _D_C, 1991), de A. Durning e H. Brough e *_Beyond Beef* (Nova Iorque, 1991), de J. Rifkin, capítulo 23.

Sobre a diferença -- ou a falta dela -- entre matar e deixar morrer veja-se (além das referências anteriores à eutanásia activa e passiva) *_Causing Death and Saving Lives*, de Jonathan Glover, capítulo __VII; Richard Trammel, "Saving Life and Taking Life", in *_Journal of Philosophy* (vol. 72, 1975); John Harris, "The Marxist Conception of Violence", in *_Philosophy and Public Affairs* (vol. 3, 1974); John Harris, *Violence and Responsibility* (Londres, 1980), e S. Kagan, *_The Limits of Morality* (Oxford, 1989).

A concepção dos direitos de John Locke é desenvolvida no seu *_Segundo Tratado sobre o Governo Civil* e a de Robert Nozick é apresentada em *_Anarchy, State and Utopia* (Nova Iorque, 1974). A concepção bastante diferente de Tomás de Aquino foi extraída da *_Summa Theologica*, 2, __II, questão 66, artigo 7.

Garrett Hardin propôs a sua "ética do barco salva-vidas" em "Living on a Lifeboat", in *_Bioscience* (Outubro de 1974), do qual outra versão foi publicada em W. Aiken e H. La Follette (orgs.), *_World Hunger and Moral Obligation* (Englewood Cliffs, _N_J, 1977). Hardin desenvolve o argumento em *_The Limits of Altruism* (Bloomington, Indiana, 1977). Um argumento anterior que rejeita a ajuda foi apresentado por W. e P. Paddock no seu livro mal intitulado *_Famine* 1975! (Bóston, 1967), mas o lugar de honra na história desse ponto de vista pertence a

Thomas Malthus pelo seu *_Ensaio sobre o Princípio da População* (trad. de Eduardo Saló, Europa-África, Lisboa, 1977; original publicado em Londres, em 1798).

A oposição ao ponto de vista de que o mundo tem excesso de população é expressa por Susan George, no seu livro *_How the Other Half Dies* (Harmondsworth, Middlesex, edição revista, 1977, cap. II). Veja-se também *_The Creation of World Poverty* (Londres, 1981), de T. Hayter. As estimativas da população em vários países por volta do ano 2000 foram extraídas de *_Human Development Report*, 1991. Para dados em como uma distribuição mais equitativa do rendimento, melhor ensino e melhores recursos médicos podem reduzir o crescimento da população veja-se John W. Ratcliffe, "Poverty, Politics and Fertility: The Anomaly of Kerala", in *_Hastings Center Report* (vol. 7, 1977); uma abordagem mais geral da ideia de transição demográfica encontra-se em William Rich, *_Smaller Families through Social and Economic Progress* (Overseas Development Council Monograph, n.º 7, 1973), e em Julian Simon, *_The Effects of Income on Fertility* (Carolina Population Center Monograph, Chapel Hill, N.C., 1974). Sobre as questões éticas relacionadas com o controlo da população veja-se Robert Young, "Population Policies, Coercion and Morality", em D. Mannison, R. Roudey e M. McRobbie (orgs.), *_Environmental Philosophy* (Camberra, 1979).

A objecção de que um ponto de vista como o meu impõe um padrão demasiado elevado é defendida por Susan Wolf em "Moral Saints" (*_Journal of Philosophy*, vol. 79, 1982, pp. 419-439). Veja-se também o "Symposium on Impartiality and Ethical Theory" (*_Ethics*, vol. 101, Julho de 1991, p. 4). Para uma defesa vigorosa da ética imparcial veja-se S. Kagan, *_The Limits of Morality* (Oxford, Clarendon Press, 1989).

Para uma síntese destas questões veja-se Nigel Dower, "World Poverty", in P. Singer (org.), *_A Companion to Ethics*. Do mesmo autor há um estudo mais completo em *_World Poverty: Challenge and Response* (Iorque, 1983). Uma abordagem dos direitos encontra-se em H. Shue, *_Basic Rights: Subsistence, Affluence and U.S. Policy* (Princeton, 1980) e uma abordagem kantiana em Onora O'Neill, *_Faces of Hunger* (Londres, 1986). *_World Hunger and Moral Obligation*, de W. Aiken e H. La Follette (orgs.), (Englewood Cliffs, N.J., 1977), é uma proveitosa colectânea geral. Sobre a eficácia da ajuda internacional veja-se R. Riddell, *_Foreign Aid Reconsidered* (Baltimore, 1987).

9. Os refugiados

Os dados sobre o número de refugiados foram extraídos de *_New Internationalist* (Setembro de 1991, pp. 18-19). O Alto-Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados também publica estimativas do número de refugiados, nos termos da sua definição restritiva de refugiado, e também do número de realojados.

As concepções de Michael Walzer são apresentadas no seu livro *_As Esferas da Justiça* (Presença, 1999, pp. 46-74).

O relato da visita ao campo de refugiados na secção "A falácia da abordagem

actual" provém de Rossi van der Borch, "Impressions of a Refugee Camp", in *_Asia Bureau Australia Newsletter* (n.o 85, Outubro-Dezembro de 1986). *_Open Borders? Closed Societies?* (Nova Iorque, 1988), de Michael Gibney, é uma valiosa colectânea de ensaios sobre os aspectos éticos e políticos da questão dos refugiados. .;

10. O ambiente

Sobre a proposta de construir uma barragem no rio Franklin, no Sudoeste da Tasmânia, veja-se James McQueen, *_The Franklin: Not Just a River* (Ringwood, Victoria, Austrália, 1983). A primeira citação em "A tradição ocidental" é do Génesis 1, 24-28, e a segunda também: Génesis 9, 1-3 (*). Sobre as

(*) Nesta, como noutras citações bíblicas, seguiu-se a versão da *_Nova Bíblia dos Capuchinhos* (Difusora Bíblica, 1998). (*_N. do R. C.*)

tentativas de atenuar a mensagem contida nessas passagens veja-se, por exemplo, Robin Attfield, *_The Ethics of Environmental Concern* (Londres, 1983), e Andrew Linzey, *_Christianity and the Rights of Animals* (Londres, 1987). A citação de Paulo vem em Coríntios 9, 9-10, e a de Agostinho no seu livro *_The Catholic and Manichean Ways of Life*, traduzido para inglês por D. A. Gallagher e I. J. Gallagher (Catholic University Press, Bóston, 1966, p. 102). Sobre a maldição da figueira veja-se Marcos 11, 12-22; e sobre o afogamento dos porcos, Marcos 5, 1-13. A passagem de Aristóteles encontra-se na *_Política* (liv. I, 1256 b 14-22). Quanto às opiniões de Tomás de Aquino veja-se a *_Summa Theologica*, 1, __II, questão 64, artigo 1; 1, __II, questão 72, artigo 4.

Para mais pormenores sobre os pensadores cristãos alternativos veja-se Keith Thomas, *_Man and the Natural World* (Londres, Allen Lane, 1983), pp. 152-153, e Attfield, *_The Ethics of Environmental Concern* (Londres, 1983).

Podem encontrar-se outras informações sobre os efeitos do aquecimento global em Lester Brown e outros, *_State of the World 1990* (Washington, _D_C, Worldwatch Institute, 1990). A informação sobre os efeitos da subida do nível do mar provém de Jodi L. Jacobson, "Holding Back the Sea", incluído nesse volume. A autora, por seu turno, baseia-se em John D. Milliman e outros, "Environmental and Economic

Implications of Rising Sea Level and Subsiding Deltas: The Nile and Bengal Examples" (*_Ambio*, vol.18, 1989, p. 6) e no Programa Ambiental das Nações Unidas, *_Criteria for Assessing Vulnerability to Sea-Level Rise: A Global Inventory to High Risk Areas* (Delf Hydraulics Laboratory, Delft, Holanda, 1989). As citações de Bill McKibben, *_The End of Nature* (Nova Iorque, 1989), foram extraídas das pp. 58 e 60.

A exposição mais completa oferecida por Albert Schweitzer das suas concepções éticas encontra-se em *_Civilisation and Ethics* (parte __II de *_The Philosophy of Civilisation*), trad. C. T. Campion, 2.a ed. (Londres, 1929). As citação é das pp. 246-247. As citações de *_Respect for Nature* (Princeton,

1986), de Paul Taylor, são das pp. 45 e 128. Para uma crítica da obra de Taylor, veja-se Gerald Paske, "The Life Principle: A (Metaethical) Rejection" (*Journal of Applied Philosophy*, vol. 6, 1989).

A proposta de A. Leopold de uma "ética da terra" pode ser encontrada no seu livro *A Sand County Almanac, with Essays on Conservation from Round River* (Nova Iorque, 1970; publicado pela primeira vez em 1949, 1953); as passagens citadas vêm nas pp. 238 e 262. O texto clássico para a distinção entre ecologia superficial e profunda é muito breve: A. Naess, "The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement" (*Inquiry*, vol. 16, 1973, pp. 95-100). Para obras posteriores sobre a ecologia profunda veja-se, por exemplo, A. Naess e G. Sessions, "Basic Principles of Deep Ecology", in *Ecophilosophy* (vol. 6, 1984) [Li pela primeira vez a passagem citada em D. Bennet e R. Sylvan, "Australian Perspectives on Environmental Ethics: A UNESCO Project" (inédito, 1989)]; W. Devall e G. Sessions, *Deep Ecology: Living As If Nature Mattered* (Salt Lake City, 1985) (A citação vem na p. 67); L. Johnson, *A Morally Deep World* (Cambridge, 1990); F. Mathews, *The Ecological Self* (Londres, 1991); V. Plumwood, "Ecofeminism: An Overview and Discussion of Positions and Arguments: Critical Review", in *Australasian Journal of Philosophy* (vol. 64, 1986, suplemento), e R. Sylvan, "Three Essays Upon Deeper Environmental Ethics", in *Discussion Papers in Environmental Philosophy* (vol. 13, 1986, publicado pela Australian National University, Canberra). A obra *Gaia: Um Novo Olhar sobre a Vida na Terra*, de James Lovelock, foi traduzida por Maria Georgina Segurado (Lisboa, Edições 70, 1989; edição original: Oxford, 1979). *Earth and Other Ethics* (Nova Iorque, 1987), de Christopher Stone, é uma especulação acerca das formas pelas quais os seres não sencientes poderiam ser incluídos numa estrutura ética.

O *Green Consumer Guide* original foi elaborado por John Elkington e Julia Hailes (Londres, 1988). Desde então, muitas adaptações e muitos outros guias semelhantes foram publicados em diversos países. Sobre a extravagância da produção animal vejam-se as referências relativas ao capítulo 8. Rifkin, *Beyond Beef*, e Durning e Brough, *Taking Stock*, também trazem informações sobre o abate das florestas tropicais e outros impactos ambientais dos animais que criamos para a alimentação.

The Rights of Nature (Madison, Wisconsin, 1989), de Roderick Nash, é um relato histórico útil, mas nem sempre fiável, do desenvolvimento da ética do meio ambiente. Das colectâneas de ensaios sobre esse tema destacamos: R. Elliot e A. Gare (orgs.), *Environmental Philosophy: A Collection of Readings* (St. Lucia, Queensland, Austrália, 1983); T. Regan, *Earthbound: New Introductory Essays in Environmental Ethics* (Nova Iorque, 1984), e D. Van de Veer e C. Pierce (orgs.), *People, Penguins and Plastic Trees: Basic Issues in Environmental Ethics* (Belmont, C.A., 1986). Robert Elliot apresenta uma síntese dessas questões em "Environmental Ethics", in P. Singer (org.), *A Companion to Ethics*.

Fins e meios

A história de Oskar Schindler é brilhantemente contada por Thomas Kenneally em

_Schindler.s Ark (Londres, 1982). O caso de Joan Andrews e as actividades da Operação Salvamento são descritos por Bernard Nathanson em "Operation Rescue: Domestic Terrorism or Legitimate Civil Rights Protest?" (*_Hastings Center Report*, Novembro-Dezembro de 1989, pp. 28-32). A passagem bíblica citada vem do Livro dos Provérbios 24, 11. A afirmação de Gary Leber sobre o número de crianças salvas encontra-se no seu ensaio "We Must Rescue Them" (*_Hastings Center Report*, Novembro-Dezembro de 1989, pp. 26-27). Sobre as experiências de Gennarelli e os acontecimentos a elas associados veja-se, de Lori Gruen e Peter Singer, *_Animal Liberation: A Graphic Guide* (Londres, Camden Press, 1987). Sobre a Frente de Libertação dos Animais veja-se também Philip Windeatt, "They Clearly Now See the Link: Militant Voices", em P. Singer. (org.), *_In Defence of Animals* (Oxford, Blackwell, 1985). O bloqueio do rio Franklin é descrito de forma expressiva por um dos participantes, James Mc_Queen, em *_The Franklin: Not Just a River* (Ringwood, Vitória, Austrália, 1983); a propósito das primeiras campanhas mal sucedidas para salvar o lago Peddar veja-se "I Saw My Temple Ransacked", de Kevin Kiernan, publicado em Cassandra Pybus, e Richard Flanagan (org.), *_The Rest of the World is Watching* (Sydney, 1990). "Civil Disobedience", de Henry Thoreau, foi reimpresso em várias obras, entre as quais H. A. Bedau (org.), *_Civil Disobedience: Theory and practice* (Nova Iorque, 1969); a passagem citada foi extraída da p. 28 dessa colectânea. A citação que vem imediatamente a seguir é da p. 18 de R. P. Wolff, *_In Defence of Anarchism* (Nova Iorque, 1970). Sobre a natureza da consciência moral veja-se o artigo "Conscience and Conscientiousness", de A. Campbell Garnett, publicado em J. Feinberg (org.), *_Moral Concepts* (Oxford, 1969). John Locke defendeu a importância de leis estáveis no seu *_Segundo Tratado sobre o Governo Civil*, em especial nas secções 124-126. Sobre a história lamentável das tentativas para alterar as leis sobre experiências feitas com animais veja-se Richard Ryder, *_Victims of Science* (Londres, 1975). A proposta de Mill para se atribuir um maior número de votos aos mais cultos aparece no capítulo _VIII do seu livro *_Governo Representativo*. : Devo a citação de *_A Situação das Classes Trabalhadoras na Inglaterra* (Oxford, 1958, p. 108, trad. inglesa de Henderson e Chaloner, orgs.), de Engels, a John Harris, no seu ensaio "The Marxist Conception of Violence" (*_Philosophy and Public Affairs*, vol. 3, 1974), que afirma, convincentemente, que a violência passiva tem de ser vista como uma forma genuína de violência. Veja-se também o livro de Harris *_Violence and Responsibility* (Londres, 1980) e o de Ted Honderich, *_Three Essays on Political Violence* (Oxford, 1976). A citação de Dave Foreman e Bill Haywood, *_Ecodefense: A Field Guide to Monkeywrenching*, está nas pp. 14 e 17. As questões abordadas nas três primeiras secções deste capítulo são tratadas com maior profundidade no meu livro *_Democracy and Disobedience* (Oxford, 1976). Talvez a melhor colectânea de ensaios nessa área ainda seja a de J. G. Murphy (org.), *_Civil Disobedience and Violence* (Belmont, 1971), muito embora a colectânea publicada por H. A. Bedau, acima mencionada, seja valiosa pela sua ênfase nos textos daqueles que praticaram a desobediência civil, e não nos que sobre ela teorizam sem se envolverem.

12. Porquê agir moralmente?

Sobre as tentativas de rejeitar a questão escolhida para título deste capítulo, por ser considerada imprópria, veja-se S. Toulmin, **_The Place of Reason in Ethics** (Cambridge, 1961, p. 162), J. Hospers, **_Human Conduct** (Londres, 1963, p. 194) e M. G. Singer, **_Generalization in Ethics** (Londres, 1963, p. 319-327). D. H. Monro define os juízos éticos como imperiosos no seu livro **_Empiricism and Ethics** (Cambridge, 1967); veja-se, por exemplo, a p. 127. A visão prescritivista da ética de R. M. Hare implica que a aceitação de um juízo moral envolve um compromisso com a acção, mas, uma vez que só os juízos universalizáveis contam como juízos morais, esse ponto de vista não resulta em que qualquer juízo que consideremos imperioso seja necessariamente o nosso juízo moral. Portanto, a concepção de Hare permite-nos dar sentido à nossa questão. A respeito dessa questão geral da definição de termos morais e das consequências de definições diferentes veja-se o meu ensaio "The Triviality of the Debate over /" _Is- Ought/" and the Definition of /" _Moral/" (**_American Philosophical Quarterly*, vol. 10, 1973).

O argumento discutido na segunda secção é um resumo do que se encontra em fontes como: **_Meditações**, de Marco Aurélio, livro __IV, parágrafo 4; **_Fundamentos da Metafísica dos Costumes**, de Kant; **_The Categorical Imperative** (Londres, 1963, pp. 245-246), de H. J. Paton; **_Human Conduct** :, (Londres, 1963, pp. 584-593), de J. Hospers, e **_Practical Reasoning** (Oxford, 1963, p. 118), de D. Gauthier.

Em "Ethical Egoism Reconsidered", in **_American Philosophical Quarterly** (vol. 10, 1973), G. Carlson afirma que o egoísmo é irracional porque o egoísta não pode defendê-lo publicamente sem incorrer em contradição; não fica claro, porém, por que razão isso deveria ser um teste de racionalidade, já que o egoísta pode ainda defender o seu ponto de vista para si próprio.

Hume defende a sua concepção da razão prática no **_Tratado sobre o Conhecimento Humano**, liv. 1, parte __III, secção 3. As objecções de T. Nagel a essa concepção podem encontrar-se em **_The Possibility of Altruism** (Oxford, 1970). Para uma exposição mais recente da posição de Nagel veja-se o seu livro **_The View from Nowhere** (Nova Iorque, 1986) (*).

(*) A posição mais recente de Nagel encontra-se em **_A _última Palavra** (Gradiva, Lisboa, 1999, cap. 6, pp. 121-150; original de 1997). (*_N. do R. C*)

A observação de Sidgwick sobre a racionalidade do egoísmo está na p. 498 de **_The Methods of Ethics** (Londres, 1907, 7.a ed.).

A insistência de Bradley em que se deve amar a virtude por si mesma vem nos seus **_Ethical Studies** (Oxford, 1876, reimpresso em 1962, pp. 61-63). A mesma posição pode encontrar-se em Kant, **_Fundamentos da Metafísica dos Costumes**, cap. I, e em D. Z. Philips, "Does it Pay to be Good?" (**_Proceedings of the Aristotelian Society**, vol. 64, 1964-1965). Bradley e Kant expõem aquilo que consideram "a consciência moral comum", e não os seus próprios pontos de vista. O próprio Kant adere ao ponto de vista da consciência moral comum; mas,

posteriormente, em *_Ethical Studies*, Bradley defende uma concepção da moral na qual a satisfação subjectiva que faz parte da vida moral desempenha um papel muito importante.

A minha explicação do motivo pelo qual acreditamos que somente as acções praticadas em nome da moral têm valor moral é semelhante ao ponto de vista defendido por Hume em *_Investigação sobre os Princípios da Moral*. Veja-se também P. H. Nowell-Smith, *_Ethics*, parte 3.

Maslow apresenta alguns dados muito vagos em apoio da sua teoria da personalidade no seu ensaio "Psychological Data and Value Theory", *in* A. H. Maslow (org.), *_New Knowledge in Human Values* (Nova Iorque, 1959); veja-se também A. H. Maslow, *_Motivation and Personality* (Nova Iorque, 1954). Charles Hampden-Turner, *_Radical Man* (Nova Iorque, 1971), contém uma miscelânea de estudos e investigações que associam certos valores humanistas a uma visão da vida subjectivamente compensadora; mas os dados são quase sempre só tangencialmente relevantes para as conclusões deles extraídas. .;

Sobre psicopatas veja-se H. Cleckley, *_The Mask of Sanity* (São Luís, 1976, 5.a edição). A observação sobre os pedidos de ajuda que vêm da família, e não dos próprios psicopatas, encontra-se na p. __VIII. A citação de um psicopata feliz foi tirada de W. e J. Mc_Cord, *_Psychopathy and Delinquency* (Nova Iorque, 1956), p. 6. Sobre a habilidade com que os psicopatas evitam a prisão veja-se R. D. Hare, *_Psychopathy* (Nova Iorque, 1970, pp. 111-112).

O "paradoxo do hedonismo" é discutido por F. H. Bradley no terceiro ensaio dos seus *_Ethical Studies*; para o relato de um psicoterapeuta veja-se V. Frankl, *_The Will to Meaning* (Londres, 1971, pp. 33-34).

Sobre as relações entre interesse pessoal e ética, veja-se o último capítulo de *_Methods of Ethics*, de Sidgwick; uma boa antologia é D. Gauthier, (org.), *_Morality and Rational Self-Interest* (Englewood Cliffs, _N_J, 1970). Sobre a questão mais geral da natureza do raciocínio prático, veja-se J. Raz (org.), *_Practical Reasoning* (Oxford, 1978).

A citação de Dermis Levine foi retirada do seu livro *_Inside Out* (Nova Iorque, 1991), p. 391.

_índice analítico

abolicionismo, 101

_Abortion and Infanticide (Tooley), 117

aborto, 155-194; argumento da potencialidade, 172-176;

posição conservadora, 158-163;

posição progressista, 163-169

acção afirmativa, 34, 62-71

acção ética, 313-338; razões para a, 339-361
actos e omissões, doutrina dos, 226
actualidade da ética, 18
Adkins, Janet, 197-198
_Against Liberation (Leahy), 133
agressividade, 51-53, 55
ajuda internacional, 18, 244, 249, 253, 259, 262-263, 267, 283
Alexander, Leo, 234
altruísmo, 189, 264
Alzheimer, doença de, 184, 186, 197
analogia do violinista, 166
_Analyse ç Kritik, 365, 373
Andrews, Joan, 314, 316-317
anencefalia, 367
animais e pessoas, 129-136
_Animals. Rights (Salt), 142
Anstötz, Christoph, 367, 373-375
Aristóteles, 109, 193, 289-290, 351
autoconsciência, valor moral da, 94-95
autonomia, 119-120

Baader-Meinhof, grupo, 335
Baby Doe, 223-225, 232, 368
Bakke, Alan, 63-65, 68-69
Banco Mundial, 239
Basílio, 291
Bastian, T., 373
Bentham, Jeremy, 27, 30, 77, 93 110, 148, 191, 212
Bíblia, 27, 109, 288-290
bioética, 367-368, 375-376, 380
biosfera, 303-305, 307
Birnbacher, Dietrich, 366
Bradley, F. H., 348, 352
Brigadas Vermelhas, 335
_British Medical Journal, 231
Brown, Bob, 315-317
Brown, Louise, 156
Brown, Peter, 14
Bruns, T., 373
Butler, 351 :,
cancro, 79-80, 196, 218-219, 269
Care, 244
Cavalieri, Paola, 15
Chantek, 131
Christoph, Franz, 367, 369, 372-375, 377
_Civil Disobedience (Thoreau), 317
Cleckley, Harvey, 353, 355

Clough, Arthur, 225-226
combustíveis fósseis, 291, 309-311
_Community Aid Abroad, 244
consciência: valor da, 121-128
consequencialismo, 12, 19, 335, 337
contracepção, 21, 168, 175, 202, 261-262
contratualismo, 36, 99-102
crimes sem vítimas, 165
*_Crimes Without Victims (Schur), 165
Crisóstomo, João, 291
cristianismo, 27, 109, 193, 290-291

Darwin, Charles, 92
Dawkins, Richard, 264
Dawson, Karen, 13-14
_De Rerum Natura (Lucrecio), 144
De Waal, Frans, 134-135
Declaração Universal dos Direitos Humanos, 272
_Deep Ecology (Devall e Sessions), 305
democracia , 322-323 , 325-326, 329
_Der Spiegel, 369-370
desobediência: civil, 314, 316-338;
tipos de, 326-331
Deus, 19, 23, 92, 109, 202, 289-291, 368
*_Deutsche _ärzteblatt, 373
Devall, Bill, 305
Dez Mandamentos, 226
diabetes, 184
diagnóstico pré-natal, 206-207, 210, 377-378
_Die Weltwoche, 366, 381
_Die Zeit, 372, 374, 378
direito à vida, 116-119
direitos dos animais, 75-102;
objecções, 89-102
discriminação positiva; *ver* acção afirmativa
discussão filosófica, 10
ditadura, 326
Dorff, Holger, 372
Duncan, 26
duplo efeito, doutrina do, 229-230

_Earth First!, 336
ecologia profunda, 303-308

_Ecological Self, The (Mathews), 306
ecossistema, 299-300, 306
ecotagem, 336
Edwards, Robert, 156-157, 178
efeito de estufa, 288, 291, 296, 310-311
egoísmo, 62, 244-345
embriões: argumento da potencialidade, 177-183; experiências com, 176-184;
ver aborto
encravamento, 336
energia nuclear, 291
Engelhardt, Jr., H. Tristram, 368
Engels, F., 21-22, 332-333
esclavagismo, 22, 76, 84, 101
_Esferas da Justiça, As (Walzer), 275
especismo, 75, 78-79, 82-89, 125, 127, 297, 337
espectador imparcial, 27-28, 343, 359
espinha bífida, 204, 222-223, 231, 367, 377
Espinosa, 351
Estaline, 335
estoicismo, 27-28, 343
ética: antropocêntrica, 292, 297; como ideal, 18; da terra, 303-304; deontológica,
19; e : , afectos, 96-97; e religião,
19-20; justificação racional da, 343-347; mandamentos, 18;
natureza da, 24-31; papel da razão, 24; ponto de vista universal, 27, 39, 94, 341,
343-344, 359; universalidade da, 27-28, 344
ética aplicada na Alemanha, 364, 368, 373, 375-376, 380 ética do meio ambiente;
ver meio ambiente, ética do ético/não ético: distinção, 25-26
eugenia, 376-377;
eutanásia, 195-237; activa e passiva, 222-233; argumento da derrapagem, 233-
237; definição de, 196-201; involuntária, 199, 220-221; na Alemanha, 213; na
Holanda 198, 213-214, 216-217; não voluntária, 199-201; tipos de, 196-201;
voluntária, 196-199, 213-220
excesso de população, 256-262
Eysenck, H. J., 34, 37, 44, 47

factos éticos, inexistência de, 24
fertilização *in vitro* (_F_I_V), 156, 178-180, 183-184
fetos, uso médico de, 184-189
Figan, 135-136
filosofia, contribuição da, 10
_Fim da Natureza, O (Mc_kibben), 296
Fletcher, Joseph, 106, 108
Foreman, Dave, 336
Fórum Anti-_Eutanásia, 364
Fouts, Deborah, 130-132
Francisco de Assis, 291
Frankfurt, 365

Franklin, Benjamin, 91
_Freedom from Hunger, 244
Frente de Libertação dos Animais, 313, 316-318, 322, 324, 328, 336
Frey, R. G., 368
frugalidade, 310-311

Gaia, 306
_Gaia (Lovelock), 307
Gardner, Beatrice, 130
Gauthier, David, 99
_Gene Egoísta, O (Dawkins), 264
Gennarelli, Thomas, 313-314, 316, 322-323, 329, 337 genocídio, 233-237
gerações do futuro, 101
Gibney, M., 14
Glover, Jonathan, 368
Goldberg, Steve, 53
Golias, 135-136
Goodall, Jane, 93, 135-137
Gray, Jeffrey, 61
Greene, Rita, 211
guerra civil, 321

Habermas, Jürgen, 27, 376
Hampshire, Stuart, 132-133
Hardin, Garrett, 257, 259, 264
Hare, R. M., 12, 14, 23, 27-28, 112-113, 192, 221, 351, 365-366, 378, 384, 388, 393, 402, 404
Harlow, H. F., 87
Harris, John, 368
Hart, H. L. A., 146-147
Haywood, Bill, 336
Hegel, 351
Hegselmann, R. 373
hemofilia, 205-209
hidrocefalia, 204
Hitler, 11, 44, 166, 328, 369
Hocken, Sheila, 138
Hoerster, Norbert, 365
holismo, 306
_Homo sapiens, 108, 170, 172-173, 176, 191, 202, 232 Hübner, Adolf, 365-366 ;,
Hume, David, 27, 346-347
Humphry, Derek, 196, 198
Huntington, doença de, 184
Hutcheson, 27

igualdade: bases da, 35-38; de oportunidades, 56-58; dos deficientes, 70-73; e diferenças raciais, 46-49; e diferenças sexuais, 49-56; e diversidade genética, 43-

56; e quociente de inteligência, 44-45, 47-49; exemplo da dor, 39, 41; factual e moral, 71; na consideração de interesses, 38-43, 48, 58, 65, 68, 70, 72, 75-76, 79, 82-83, 94, 150, 254, 278, 282-283; para os animais, 75-102; personalidade moral, 35-37

igualitarismo biocêntrico, 305-306

imigração, 276, 278

imparcialidade, 265-266, 343

imperativo categórico, 27

indicadores de humanidade, 106

infanticídio, 109, 189-194, 201-212

intencionalidade, 103, 133, 302

interesses: alheios, 27-29; pessoais, 20, 26-28, 30, 100, 150, 169, 347-356, 348-351, 358-359

intervenção política: *ver* desobediência civil

Jacklin, Carol Nagy, 51-52, 54

Jefferson, Thomas, 49

Jensen, Arthur, 34, 37, 43-44, 47

Jesus, 27, 290

Johnson, Lawrence, 306

Júlia, 134

justificação ética, 26

Kant, Immanuel, 20, 27, 119, 343, 350, 360

Kevorkian, Jack, 197

Kipling, Rudyard, 34

Kirchberg, 365

Klec, E., 373

Kliemt, Hartmut, 363, 365, 374

Koko, 131

Koop, C. Everett, 224

Kübler-Ross, Elisabeth, 217

Kuhse, Helga, 13-15, 230, 364, 368, 373, 375

_Lancet, 211

Leahy, Michael, 133

*_Lebenshilfe, 367, 369-370

Leber, Gary, 315, 323, 328

lei: autoridade moral da, 316; e democracia, 322-326; necessidade da, 320-321; obediência à, 316; razões para obedecer à, 321-322; valor ético da, 320-322; *ver* desobediência civil

lei e ética, 319; *ver* desobediência civil

Leist, Anton, 365, 373

lema marxista, 58

Lenine, 335

Leopold, Aldo, 303-304

leucemia, 218

Levine, Dennis, 358-359
Leys, Simon, 59
liberdade acadêmica, 364-366, 375
liberdade de expressão, 363-381
Licurgo, 109
Linares, Samuel, 200-201
Locke, John, 108, 110, 248, 320
Lorber, John, 222-223, 231-235
Lovelock, James, 306-307
Lucrecio, 144

Macbeth, 26
Maccoby, Eleanor Emmons, 51-52, 54 ;
Mackie, J. L., 23
Maioria Moral, 224
máquina de suicídio, 197
Marsh, Ian, 14
Marx, Karl, 59, 148
marxismo, 21
_Mask of Sanity, The (Cleckley), 353
Maslow, A. H., 353
Mathews, Freya, 306
Mc_Closkey, H. J., 14
Mc_Kibben, Bill, 296-297
Mc_Namara, Robert, 239-240, 242-243, 252
Meggle, Georg, 365, 370-371, 375
meio ambiente, 287-312; a tradição ocidental, 288-292; argumento das futuras gerações, 292-297; argumentos estéticos, 295-297; ética antropocêntrica, 297; ética do, 308-312; valor intrínseco do, 297-308
meritocracia, 326
Merkel, R., 373
metáfora falaciosa, 302
Miles, Lyn, 131
Mill, John Stuart, 30, 110, 127-128, 165-166, 220, 326
Moisés, 27
mongolismo: *ver* síndrome de Down
Moore, Terence, 15
moral sexual, 18
_Moral Thinking (Hare), 12, 384, 388
_Morally Deep World, A (Johnson) 306
Movimento dos Inválidos, 369, 372
Mynott, Jeremy, 14

Naess, Arne, 303-304
Nagel, Thomas, 346-347, 355, 360
_Neue Zürcher Zeitung, 381
_New England Journal of Medicine, 218

Noonan, John, 181-183
Nossal, Sir Gustav, 227-228, 234
Nozick, Robert, 248, 255-256

_On Death and Dying (Kübler-_Ross), 217
_O_N_U: *ver* Organização das Nações Unidas
Operação Salvamento, 314, 316, 322-324, 328, 330 opossum, 300
organismos transgênicos, 10
Organização das Nações Unidas, 241, 243, 258, 261, 263, 272-273, 279
Organização de Libertação da Palestina, 335
_Oxfam, 244
_Oxford Dictionary, 107

Panselin, U., 373
paradoxo do hedonismo, 357
Parfit, Derek, 13-14, 142-143, 148, 150, 209, 389-390 Parkinson, doença de, 184, 186
Patterson, Francine, 131
Paulo, S., 290
personalidade moral, 35-37
pessoa, definição de, 107-108
Platão, 12, 19, 99, 109, 193, 348, 351, 383, 387-388, 392 Plumwood, Val, 304
pobreza, 239-241; absoluta, 240-241, 254; actos e omissões, 247-248; excesso de população, 256-262; heroísmo, 249;
matar e deixar morrer, 243-250; motivações, 248; objecções à ajuda, 253-268;
obrigação de ajudar, 250-253; possível :, ineficácia, 247; vítima não é identificável, 247
poluição, 230, 291, 310
_Possibility of Altruism, The (Nagel), 346
princípio da utilidade marginal, 42-43, 68
propriedade de base geral, 35
psicopatia, 353-358

Quill, rimothy, 218
Quinlan, Karen Ann, 231

Rachels, James, 145, 368
raciocínio moral intuitivo e crítico, 12, 112-114
racismo, 46-49
Ramsey, Paul, 175, 183
Rawls, John, 27-28, 35-36, 99, 275
Reagan, Ronald, 224
Real Sociedade para a Prevenção da Crueldade sobre os Animais, 318
_Reasons and Persons (Parfit), 13
reciprocidade, 99-102
refugiados, 271-285; a abordagem *ex gratia*, 274-278;
ex gratia, argumentos contra, 278-285; genuínos e económicos, 272; instalação

local, 273; realojamento, 273, 274; repatriamento, 273
registo moral, 148
regra de ouro, 27
relativismo, 20-24
Repouille, Louis, 200
_República, A (Platão), 99, 348
_Respect for Nature (Taylor), 302
riqueza, 241-243
riqueza absoluta, 242
Rollin, Betty, 218-219

Salt, Henry, 142, 144
Santo Agostinho, 290
Sartre, Jean-Paul, 27
Schindler, Oskar, 313, 316-317, 322, 329
Schmid, H. H., 381
Schur, Edwin, 165
Schweitzer, Albert, 301-303
segunda guerra mundial, 272, 310
Sêneca, 193
sentido da vida, 356-361
ser humano, definição de, 106
Sessions, George, 304-305
sexismo, 49-56; argumentos contra, 54-55
Shakespeare, William, 149
Shue, Henry, 14
Sidgwick, Henry, 110, 347, 359
Sierck, U., 373
síndrome de Down, 207-208, 223, 225, 232, 368, 377
Singer, Renata, 14-15
Smart, J. J., 27
Smith, Adam, 27
_Sobre a Liberdade (Mill), 165
Sociedade da Tasmânia Selvagem, 315
Sócrates, 99, 127-128, 348
sofrimento, papel moral do, 77-79, 81
Sólon, 109
Stephen, Leslie, 140, 144
Steptoe, Patrick, 156
Stevenson, C. L., 23
Stinson, Peggy, 104
subjectivismo, 20-24
subnutrição, 239-241, 259
substituição, argumento da, 141-142, 144, 152, 206, 210 suicídio assistido, 196-197, 219
_Summa Theologica (Tomás de Aquino), 290
Sylvan, Richard, 304 ;,

_Tages-_Anzeiger, 381
talidomida, 208
Tarneden, Rudi 374
Tatu, 131
taxa de redução, 293
Taylor, Paul, 302, 304
taz, 375
_Teoria da Justiça, Uma (Rawls), 35, 275
teoria do observador ideal, 27
Terceiro Mundo, 247, 258, 261, 283
terrorismo, 331, 335
teste de Draize, 86
_The Latest Decalogue, (Clough), 225
_The Long Dying of Baby Andrew (Stinson), 104
Thomson, Judith Jarvis, 166-169
Thoreau, Henry, 317, 319, 324
Titmuss, R. M., 189
Tolmein, O., 373, 377
Tomás de Aquino, 109, 255, 290, 351
Tooley, Michael, 116-118, 121, 129, 139, 145, 173, 368
triagem, 65, 256-257, 259-261, 263

_Unipresse Dienst, 381
universalizabilidade, 27-28, 102, 146-147, 341, 343
utilitarismo, 13, 19, 27-30, 77, 110-112, 114, 119, 127, 139-140, 146, 168-169, 191, 214; aspecto minimalista do, 30; das preferências, 13, 114-115, 128, 145-147, 149, 214-215; perspectiva da existência prévia, 123-124, 140; perspectiva total, 123-124, 140, 144; versão total e da existência prévia, 13

valor instrumental: *ver* valor intrínseco
valor intrínseco: de seres não sencientes, 300-303; definição, 297; *ver* meio ambiente, valor intrínseco do,
valores ambientais, 292, 297
vida: comparar o valor, 11-12; fetal, valor da, 170-172; reverência pela, 301; santidade da, 30-31, 104, 110, 170, 368; valor da, 82, 104-121, 169, 305
violência: justificação da, 331-338; revolucionária, 332
_Volk ariano, 235
Voltaire, 381
voz da consciência, 318-319

Walzer, Michael, 275-277
_War on Want, 244
_Washoe, 130
Wolf, Susan, 265
Wolff, Robert Paul, 317-319
_Worldwatch, 241

Young, Robert, 14

Zygmaniak, George, 197-198