
***Existe um Direito Fundamental de Morrer?
A Questão da Moralidade do Suicídio Assistido****

Marcelo de Araujo / UERJ

www.geocities.com/marceloeva

© 399.536 livro 744 folha 196 / Biblioteca Nacional

dezembro 2005

Resumo: Em que medida um indivíduo pode legitimamente reivindicar do poder público o direito de ser auxiliado, por um outro indivíduo, em sua tentativa de implementar sua decisão de pôr um fim à própria vida? Nas últimas décadas tem havido um debate crescente sobre a moralidade e legalidade do denominado suicídio assistido. Neste artigo, apresento um argumento em favor da legitimidade deste tipo de reivindicação através de um exame dos conceitos de “direitos fundamentais” e de “vida digna”. Procuo também mostrar que é problemática a distinção conceitual entre eutanásia passiva, eutanásia ativa, e ortotanásia. Por fim, mostro que a nova legislação brasileira em torno desse tema, a despeito de alguns avanços, não é capaz de satisfazer de modo adequado o princípio fundamental de respeito à dignidade da pessoa.

Palavras-chave: eutanásia; ortotanásia; direitos fundamentais, dignidade; Robert Alexy; liberdade legal; liberdade fatural

Abstract: To which extent an individual is entitled to require from the state a right to be helped, by another individual, to implement his decision to put an end to his own life? Over the last few decades there has been an intense debate on the morality and legality of the so-called assisted suicide. In this paper, I argue for the morality of this kind of demand by examining the concepts of “fundamental rights” and “dignity”. I show that no clear-cut conceptual distinction can be drawn between the concepts of passive euthanasia, active euthanasia, and orthotanasia. Then I show that, in spite of some recent improvement, the new Brazilian law on this topic does not really satisfy the principle of respect for human dignity.

Keywords: euthanasia; orthotanasia; fundamental rights; dignity; Robert Alexy; legal freedom; factual freedom

* Este trabalho contou com apoio financeiro do CNPq / Edital Universal, e com apoio institucional do *Centro de Ética e Filosofia da Mente* (IFCS / UFRJ). Pelos comentários a uma primeira versão deste trabalho gostaria de agradecer a Maria Cecília Maringoni de Carvalho.

A legitimidade das sociedades políticas contemporâneas é avaliada, se não unicamente, pelo menos em larga medida, pela disposição e efetiva capacidade que o Estado tem de proteger os direitos mais fundamentais de seus cidadãos. Proteger os direitos mais fundamentais significa garantir a cada cidadão a possibilidade de viver uma vida digna. O esclarecimento acerca do que sejam “direitos fundamentais” e “vida digna”, bem como a fundamentação de uma moralidade política que faz dessas idéias seus conceitos-chave, estão entre as questões mais fundamentais da filosofia do direito, da filosofia política, e da ética contemporâneas. Mas esses conceitos não são de tal modo obscuros a ponto de não compreendermos, sem uma elucidação filosófica acerca dos seus significados, o que está em questão no preâmbulo mesmo das constituições democráticas modernas. A constituição alemã, por exemplo, começa com a frase: “*A dignidade da pessoa é intocável. Respeitá-la e protegê-la é dever de todo poder estatal.*”¹ A constituição brasileira de 1988 não é menos direta em sua referência à “*dignidade da pessoa humana*” e à “*prevalência dos direitos humanos*” como “*Princípios Fundamentais*” de nossa vida política.² Meu objetivo neste texto não é o de empreender a – difícil – tarefa filosófica de fundar algum tipo de moralidade política articulada em torno dos conceitos de “direitos fundamentais” e de “vida digna”. Qualquer membro de uma sociedade política que elenca, nos parágrafos iniciais de sua constituição, idéias normativas como essas deve ser capaz de compartilhar com seus cidadãos uma compreensão prévia acerca do significado desses conceitos. Se não pudéssemos contar com uma compreensão compartilhada e pré-filosófica acerca do significado de conceitos básicos como “direitos fundamentais” e “vida digna” não faria sequer sentido fazermos desses conceitos os principais parâmetros normativos aos quais *qualquer cidadão* deve poder recorrer para avaliar, por recurso ao texto da constituição, a legitimidade das instituições jurídicas da sociedade política em que vive.

¹ Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland: *Artikel 1 (1)*: “*Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt.*”

² Constituição Federal, art. 1º, inciso III; art. 4º, inciso II. No *Preâmbulo do International Covenant on Civil and Political Rights*, assim como no *Preâmbulo do International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights*, assume-se que os direitos humanos são derivados da dignidade da pessoa humana: “*Recognizing that these rights derive from the inherent dignity of the human person (...)*”

Meu objetivo aqui é bem mais modesto: trata-se de, a partir da compreensão prévia que temos desses conceitos, colocar a questão sobre se, e em que medida, podemos dizer que uma pessoa tem o “direito fundamental” de acabar com sua própria vida – ou de esperar legitimamente que uma outra pessoa o faça, naquelas ocasiões em que as circunstâncias a impedirem de fazê-lo por *meios* próprios. As circunstâncias em que uma pessoa pode estar impedida de dar um fim à sua própria vida são bem conhecidas, pois elas têm suscitado um intenso debate, no contexto de diferentes sociedades democráticas contemporâneas, acerca da legitimidade ou não da *eutanasia*. Casos como o de Theresa Schiavo, nos Estados Unidos³; o de Ramón Sampedro, na Espanha⁴; ou, mais recentemente, o do poeta Piergiorgio Welby, na Itália⁵, têm mobilizado um amplo debate entre diferentes segmentos da sociedade, envolvendo a tomada de posição de juristas, teólogos, médicos, jornalistas, filósofos, políticos, etc. Os três casos mencionados acima são emblemáticos porque cada um deles tem uma característica específica passível de generalização. (i) No primeiro caso, uma mulher esteve em coma por dez anos e a questão era, presumindo-se que ela própria preferiria não viver mais naquelas condições, se outras pessoas estariam ou não autorizadas a desligar os aparelhos que a mantinham viva. (ii) No segundo caso um jovem, após ter se tornado paralítico em virtude de um acidente, decidiu que não pretendia mais viver naquelas condições, mas as circunstâncias eram tais que ele não poderia realizar o suicídio sem o auxílio de outras pessoas. (iii) No terceiro caso, um homem, paciente terminal de uma doença incurável, decidiu que não pretendia prolongar seu sofrimento; mas, como no segundo caso, as circunstâncias eram tais que ele não poderia cometer o suicídio sem contar com a ajuda de outras pessoas. As características particulares de cada um desses casos, passíveis de generalização, são as seguintes: no primeiro caso a pergunta sobre a moralidade de uma ação – o desligamento dos aparelhos que mantêm viva uma pessoa – se dá sob o pano de fundo da *pressuposição* de que a pessoa em questão teria, de fato, tomado uma decisão pela realização dessa ação, se ela estivesse consciente; e teria agido em conformidade com sua decisão, se estivesse em condições físicas de implementá-la. Nos segundo e terceiro casos não há a *pressuposição* de que uma decisão teria sido tomada, mas a *constatação* clara de que uma decisão foi, de fato, feita, faltando

³ Cf. por exemplo Joan DIDION (2005).

⁴ O caso de Ramón Sampedro adquiriu repercussão mundial ao ser transformado em um filme intitulado *Mar Adentro* (2004).

⁵ Cf. por exemplo matéria publicada em O GLOBO (2006, p. 44).

porém à pessoa em questão os *meios* para implementá-la. A diferença relevante entre (ii) e (iii) é que, em (ii), uma pessoa tem uma expectativa de vida que, em princípio, não se distingue muito da expectativa de vida de outras pessoas com a mesma idade, mas a expectativa que ela própria tem com relação à qualidade da vida que tem pela frente se distingue substancialmente da expectativa que, de modo geral, outras pessoas têm com relação às suas próprias vidas. Em (iii), por outro lado, há a constatação razoável de que a expectativa de vida que a pessoa tem pela frente é não apenas bastante reduzida, mas também que os sofrimentos a que está sujeita são tais que, a partir de sua própria perspectiva, a pessoa julga que sua vida não é mais digna de ser vivida.

Nesses três tipos de situações há uma reivindicação pelo “direito de morrer”. Mas pretendo me deter aqui na pergunta pela legitimidade desse tipo de reivindicação apenas nas situações exemplificadas pelos casos (ii) e (iii), onde não há a simples *presunção* (ou *presuposição*), mas a *constatação* de que uma decisão foi realizada. Com isso, porém, não quero dizer que jamais estejamos legitimados em tomar decisões a partir das pressuposições que fazemos acerca das intenções e decisões de outras pessoas. Pelo contrário, a vida em sociedade seria talvez impraticável se não pudéssemos presumir, em uma diversidade de contextos, as intenções e decisões de outras pessoas. A própria interpretação que fazemos de vários tipos de atos de fala é correta ou não dependendo das pressuposições que fazemos acerca das decisões e intenções de outras pessoas: quando uma pessoa, por exemplo, grita, entre as ondas de um mar revolto, que está se afogando, eu *presumo* não apenas que ela não esteja brincando, mas também que ela espera de mim que eu venha em seu auxílio. O proferimento “estou me afogando”, portanto, não deve ser compreendido, nessas circunstâncias, como uma frase declarativa (como uma mera descrição de um estado de coisas), mas como um imperativo, algo como “venham rápido me ajudar!”⁶ O problema, evidentemente, é sabermos que tipos de pressuposições podemos legitimamente fazer relativamente às intenções e possíveis decisões de uma pessoa em estado de coma. Por outro lado, não é difícil percebermos que esse problema é conceitualmente bastante diferente de um outro problema, a saber: o problema acerca da moralidade das ações que poderiam ser realizadas com base nas pressuposições

⁶ Para uma investigação sistemática acerca do modo como o significado de diferentes tipos de atos de fala depende das pressuposições que fazemos acerca das intenções e decisões de nossos interlocutores, ver por exemplo Steven LEVINSON (2000).

que fazemos acerca das intenções e decisões de outras pessoas. Poderíamos, pelo menos em princípio, estar certos em presumirmos que uma dada pessoa, em estado de coma, tomaria tais e tais decisões relativamente à sua própria vida; mas, por outro lado, poderíamos estar moralmente errados em implementarmos as decisões que a pessoa em questão presumivelmente faria. Nas situações exemplificadas pelos casos (ii) e (iii) o problema da presunção nem sequer se coloca. O que está em questão é se seria moralmente permitido, ou talvez mesmo necessário, ajudar uma pessoa a dar um fim à sua própria vida.

Essa questão põe à prova nossas intuições acerca do que é moralmente certo e moralmente errado. Por “intuições” morais, evidentemente, não tenho aqui em mente um tipo de conhecimento que teríamos por intermédio de alguma faculdade especial de intuir juízos morais, uma faculdade análoga, como muitos pensadores ao longo da tradição do pensamento filosófico supuseram, ao poder de “intuirmos”, por exemplo, idéias matemáticas ou princípios lógicos.⁷ A suposição de que tenhamos uma faculdade especial de intuir juízos morais é problemática e nos coloca mais problemas do que os resolve. Por “intuição” acerca do que é moralmente certo ou errado tenho em mente nossa compreensão compartilhada acerca de algumas idéias morais fundamentais. O problema é que podemos “intuitivamente” reconhecer que, por exemplo, em circunstâncias de legítima defesa, não é errado tirar a vida de uma outra pessoa. Mas, por outro lado, em uma situação concreta, podemos ter dúvidas sobre se o caso à nossa frente é realmente um caso em que está em questão um direito fundamental de legítima defesa, ou se não se trataria, talvez, de um caso de ataque preventivo. De modo análogo, podemos ter, por um lado, algumas intuições morais – no sentido fraco aqui sugerido – acerca da relevância que o ideal de respeito aos “direitos fundamentais” e à “dignidade da pessoa humana” representam como um limite para o poder que o Estado tem de intervir em nossas vidas. Mas, por outro lado,

⁷ Cf. por exemplo Tomás de AQUINO (2005, p. 561 / *Summa Theologiae*, I II^{ae}, Q. 94, art. 2); “*Como acima foi dito, os preceitos da lei da natureza [legis naturae] se têm em relação à razão prática como os princípios primeiros das demonstrações se têm em relação à razão especulativa: uns e outros são conhecidos por si.*” Cf. também *ibid.*, p. 533 (Q. 91, art. 3). Cf. também Thomas REID (1983, p. 323): “*Aquele que julga sobre a cor de um objeto deve consultar os seus olhos, em boas condições de iluminação. (...) De modo análogo, aquele que julga sobre os primeiros princípios da moralidade, deve consultar sua consciência, ou faculdade moral, quando se está calmo e tranqüilo [dispassionate], não comprometido [unbiased] por interesse, afeto [affection], ou costume [fashion].*”

podemos não estar inteiramente certos (ou podemos não ter ainda uma compreensão compartilhada) acerca das situações em que o que está em questão é realmente a concretização desse ideal. A meu ver, é esse tipo de dúvida que paira sobre a discussão acerca da moralidade da eutanásia nos casos do tipo (ii) e (iii). Vejamos melhor esse ponto.

Em algumas circunstâncias, alguém poderia alegar ser vítima de uma injustiça, pois o Estado lhe nega o “direito de morrer”. O que o Estado, ou um de seus representantes, poderia alegar diante de uma declaração como essa? O Estado poderia alegar o seguinte: ninguém está privado do “direito de morrer”, compreendido como o direito que alguém tem de acabar com a sua própria vida, quando ele ou ela assim o quiser. O que, porém, o Estado, de fato, nega é que uma pessoa tenha o direito de dar um fim à vida de uma *outra* pessoa. O fato de uma pessoa, em algumas circunstâncias, não dispor dos meios necessários para implementar sua decisão de pôr um fim à própria vida é contingente. De modo a tornar mais claro esse argumento, o Estado, ou um de seus representantes, poderia acrescentar o seguinte: o Estado não nega a ninguém o direito, por exemplo, de adquirir uma casa com piscina. Se uma pessoa não dispõe dos meios necessários para efetuar uma tal aquisição, isso é contingente, pois não cabe ao Estado proporcionar os *meios* necessários para a implementação das escolhas e decisões que, de direito, os cidadãos podem fazer. A *Declaração Universal dos Direitos Humanos* afirma, em seu décimo sexto artigo, que “Homens e mulheres de idade adulta, sem qualquer limitação devida à raça, nacionalidade, ou religião têm o direito de se casar e constituir família.” Esse direito fundamental foi incorporado à maior parte das constituições dos Estados democráticos modernos. Mas isso, evidentemente, não significa que tenhamos o direito de exigir do Estado que ele nos proporcione um cônjuge para que o direito fundamental de casar e constituir família possa ser efetivamente exercido. O que podemos legitimamente exigir do Estado é que ninguém (nem mesmo o próprio Estado) nos impeça de exercer um tal direito, caso queiramos exercê-lo.

Poderíamos nos perguntar, no entanto, se esse argumento é válido. É correto afirmarmos que temos o direito de comprarmos uma casa com piscina, mesmo quando não dispomos dos recursos financeiros necessários para tal. Uma restrição financeira não deveria ser confundida com uma restrição legal, mesmo considerando que, em algumas ocasiões, pode haver uma coincidência entre esses

dois tipos de restrições.⁸ O que torna equivocada a analogia do direito de morrer com o direito de adquirir uma casa com piscina é que o fato de termos ou não uma casa com piscina não é realmente relevante para que possamos viver uma vida segundo *padrões mínimos de decência*. São esses padrões mínimos de decência que, a meu ver, podemos denominar condições necessárias para que possamos viver uma vida “digna”.⁹ O Estado não tem nenhuma obrigação de proporcionar os *meios* que asseguram a efetiva implementação do direito que as pessoas têm de possuírem uma casa com piscina. Sua função é a de garantir que ninguém seja impedido de adquirir uma casa com piscina, por exemplo, por ser negro ou membro de tal e tal grupo religioso; e, uma vez que um bem como esse tenha sido adquirido, é sua função também garantir que, *caeteris paribus*, esse bem não será usurpado de seu proprietário. Por outro lado, com relação a outros tipos de bens, diferentes, por exemplo, de casas com piscina, não é tão claro que seja função do Estado *apenas* garantir que ninguém nos impeça de adquiri-los e de mantê-los, sem que seja sua função também a de garantir os *meios* para sua efetiva aquisição e manutenção. Se reconhecermos, por exemplo, que todos precisam, para viverem uma vida digna, de algum tipo de abrigo, mesmo que seja compartilhado com outras pessoas e, evidentemente, sem piscina, então reconhecemos também que, nesses casos, a função do Estado é mais do que simplesmente a de garantir que os seus cidadãos estejam *autorizados* a ter um abrigo, mas a de proporcionar também os *meios* para que eles não vivam ao relento. Pode haver alguma dúvida, evidentemente, sobre o que conta realmente como bens básicos, compreendidos como bens necessários para o exercício de uma vida digna. Candidatos a bens desse tipo seriam, ao meu ver, por exemplo: uma determinada porção mínima de calorias diárias, educação elementar, acesso a hospitais para tratamentos que não sejam de tal modo onerosos a ponto de comprometer o tratamento de outros indivíduos nas mesmas circunstâncias, etc. Isso não significa, evidentemente, que os indivíduos sejam *obrigados* a receber esses benefícios do Estado. Com efeito, alguns indivíduos poderiam mesmo julgar ser uma ameaça à própria concepção que têm da idéia de dignidade receber, seja por parte de outros indivíduos ou de uma entidade difusa como o Estado, os recursos indispensáveis para o exercício de uma vida digna. De todo modo, caso os indivíduos não possam ou não

⁸ Um exemplo desse tipo de coincidência seria o seguinte: eu não apenas não disponho dos meios financeiros para a aquisição de um tanque de guerra para trafegar pelas ruas do Rio de Janeiro, falta-me também o direito de adquiri-lo.

⁹ Cf. por exemplo James GRIFFIN (2001, p. 311).

queiram obter no âmbito da iniciativa privada o acesso a esses bens básicos, os indivíduos podem legitimamente exigir do Estado o acesso a esses bens. Pode haver alguma dúvida sobre quais objetos, de fato, incluiremos entre os bens básicos, e quais não serão incluídos entre os bens básicos. Um lápis para uma criança do ciclo básico talvez possa figurar como um tipo de bem básico, uma caneta Montblanc para minha coleção, certamente não. Entre uma e outra classe de objetos pode haver uma zona de penumbra, mas essa zona de penumbra não deve nos tornar cegos para o reconhecimento de que há aqui uma diferença relevante entre eles, mesmo que não sejamos inteiramente capazes de traçar com precisão uma linha demarcatória entre o que conta e o que não conta como um bem básico. A impossibilidade de dizermos com precisão a que horas termina o dia e a que horas se inicia a noite, da mesma forma, não nos torna cegos para uma nítida distinção entre dois períodos de um ciclo de vinte e quatro horas.

A questão que devemos nos colocar agora é se o direito de morrer poderia ser elencado como um direito a uma espécie de bem básico, i.e. um bem sem o qual não poderíamos viver uma vida digna. A meu ver, faz sentido dizermos que a proibição do suicídio assistido, em circunstâncias dos tipos (ii) e (iii), consiste na violação de um direito fundamental. Ao negar ao indivíduo a possibilidade de contar com o auxílio de outras pessoas, para a implementação de sua decisão de pôr um fim à própria vida, o Estado lhe priva dos *meios* necessários para viver uma vida com dignidade. Vejamos melhor esse ponto.

Um usuário de cadeiras de rodas poderia legitimamente alegar ser privado de seu direito fundamental de ir-e-vir, ao se ver diante das escadas de um prédio público sem elevador. Novamente, poderíamos considerar que, em princípio, o Estado, ou um de seus representantes, poderia alegar que esse direito não lhe é negado, sendo contingente o fato de a pessoa em questão não poder exercê-lo. O exercício do direito – um representante do Estado poderia alegar – deve depender do indivíduo, cabendo ao Estado apenas garantir que outros indivíduos não o impedirão de exercer seu direito fundamental. Mas, como já vimos, esse não é um bom argumento. Contra a tese de que o Estado não priva um usuário de cadeiras do direito de ir-e-vir poderíamos alegar o seguinte: o fato de uma pessoa – em condições normais – não dispor de um elevador, tendo que subir a pé as escadas de um prédio público, não a torna menos digna. O elevador certamente tornaria a sua vida mais *confortável*, mas não representaria um incremento de sua *dignidade*. Contudo, em algumas circunstâncias, o que está em questão não é a possibilidade

de se proporcionar conforto aos indivíduos, mas de lhes proporcionar dignidade. Quando o exercício de um direito é fundamental para que possamos levar uma vida digna, então a função do Estado é mais do que a de simplesmente não impedir que o direito seja exercido, mas a de proporcionar também os *meios* para que esse direito possa ser efetivamente exercido. Os meios a serem proporcionados devem ser, de modo geral, os menos onerosos, pois, em contextos de escassez, é necessário administrar os recursos públicos de tal maneira que ninguém seja incapacitado de exercer seus direitos fundamentais. Isso significa que, em circunstâncias concretas, seria mesmo aceitável a ausência de um elevador em um prédio público, se, e somente se, isso for uma condição para a garantia de que, em outros âmbitos de nossas vidas – em hospitais públicos, por exemplo – direitos fundamentais poderão ser exercidos por um maior número de indivíduos.

Se reconhecemos que há a possibilidade de que o Estado, de modo ilegítimo, impeça que alguns de seus cidadãos levem uma vida digna, na medida em que ele se recusa a proporcionar os *meios* necessários para o efetivo exercício de algum tipo de direito fundamental, então por que não reconheceríamos também, da mesma forma, que o Estado impede os indivíduos, em situações dos tipos (ii) e (iii), de levar uma vida digna, ao impedir que eles, com auxílio de outras pessoas, dêem um fim às suas vidas? Esse é um caso, inclusive, em que o proporcionar os *meios* necessários para o efetivo exercício do direito de retirar a própria vida não gera nenhum tipo de custo especial para o Estado, i.e. um custo que somente seria coberto com a frustração, ainda que moderada, dos direitos fundamentais de outros indivíduos.

É preciso agora desfazermos um equívoco que poderia facilmente surgir aqui. Não estou afirmando que os indivíduos, em situações dos tipos (ii) e (iii), unicamente por se encontrarem nessas circunstâncias, não levem uma vida digna. Podemos reconhecer que muitos indivíduos, em situações dos tipos (ii) e (iii), podem muito bem levar uma vida digna, pois a concepção que têm acerca do que é uma boa vida não é substancialmente afetada pela situação em que se encontram. Seria mesmo uma ofensa grave – e portanto uma ameaça à dignidade de indivíduos em situações dos tipos (ii) ou (iii) – afirmar que as circunstâncias são tais que, de fato, eles não estejam em condições de viver uma vida digna de ser vivida. Se a vida de uma pessoa, nessas circunstâncias, a despeito de todas as dificuldades, ainda assim lhe parece digna de ser vivida, é por que a pessoa em

questão tem uma concepção de boa vida bem diferente da concepção abraçada pelas pessoas que, nas mesmas circunstâncias, preferiram dar um fim à própria vida.¹⁰ Se uma pessoa, por exemplo, vive para jogar xadrez, ou para ouvir CDs de música clássica, então, talvez, as circunstâncias em que se encontra sejam muito desconfortáveis, mas não indignas. No entanto, negamos aos indivíduos, em situações dos tipos (ii) e (iii), o direito efetivo de levarem uma vida digna, se simplesmente lhes dissermos que outras pessoas, nas mesmas circunstâncias, conseguem, ainda assim, levar uma vida digna. Um tal procedimento significaria impor à pessoa em questão uma concepção específica de boa vida. Mas não deve ser papel do Estado promover esta ou aquela concepção de boa vida. Como afirma John Austin, em sua principal obra, *A Província da Jurisprudência Determinada*: “... cada indivíduo é o melhor juiz possível de seus próprios interesses: do que irá afetá-lo com maiores prazeres e dores.”¹¹

A questão, portanto, é termos clareza sobre que tipo de Estado queremos ter: um Estado que escolhe para seus cidadãos quais são os tipos de vidas dignas de serem vividas, ou, alternativamente, um Estado que deixa aos seus cidadãos a opção de elegerem a concepção de boa vida que desejam viver, e zela para que o exercício da boa vida de um indivíduo não tenha como condição a frustração do exercício da boa vida de um outro indivíduo. Por outro lado, o Estado pode proporcionar aos seus cidadãos a possibilidade de realizarem escolhas esclarecidas. Alguém nas circunstâncias do tipo (ii) e (iii) poderia, talvez, tomar decisões não esclarecidas, sobretudo em função da peculiaridade da situação em que se encontra. Uma pessoa diagnosticada com o vírus da AIDS poderia talvez preferir não viver mais, se for ignorante das possibilidades de tratamentos disponíveis atualmente. De modo análogo, um indivíduo que se tornou paraplégico poderia talvez preferir não viver mais, ignorante das possibilidades que uma vida, mesmo nessas circunstâncias, podem nos proporcionar. Por essa razão, o Estado poderia chamar atenção para os casos das pessoas que, mesmo em circunstâncias dos tipos (ii) e (iii), consideram boas as vidas que levam. A própria sociedade civil poderia ser mobilizada nesse processo de esclarecimento. Mas seria injusto, a meu ver, negar a um indivíduo, que realizou de modo refletido a decisão de encerrar a

¹⁰ Cf. por exemplo James GRIFFIN (2001, p. 319): “*What we attach value to, what we regard as giving dignity to human life, is our capacity to reflect on, to choose, and to pursue what we ourselves decide is a good life.*”

¹¹ John AUSTIN (1995, p. 95). Cf. também Marcelo de ARAUJO (2007b).

própria vida, os *meios* necessários para a implementação de sua decisão. Na impossibilidade de vivermos uma vida digna, restar-nos-ia ainda essa última demonstração de dignidade que consistiria em não aceitarmos nenhum outro tipo de vida que não a vida que, a partir de nossa própria perspectiva, consideramos uma vida realmente digna de ser vivida.

Compreendido nesses termos, o direito de morrer envolve claramente uma distinção entre os conceitos de “liberdade legal” e de “liberdade fatural”. Um indivíduo que se encontre em uma situação do tipo (ii) ou (iii) é livre para dar um fim à própria vida. Mas a liberdade de que dispõe é meramente legal, enquanto ele não dispuser dos *meios* para implementar as escolhas que livremente realizou. Quando a escolha que livremente realizou não diz respeito à simples implementação de uma preferência qualquer, mas se justifica por uma questão de dignidade, então é papel do Estado não apenas garantir sua liberdade legal, mas proporcionar-lhe também liberdade fatural, i.e. os *meios* para a efetiva implementação de sua decisão. A distinção entre “liberdade legal” e “liberdade fatural” tornou-se especialmente relevante no contexto da discussão recente acerca da tese da “inseparabilidade” dos direitos humanos. Nas últimas décadas tem havido uma tentativa crescente de se demonstrar que os direitos políticos e civis, por um lado, e os direitos sociais, econômicos, e culturais, por outro lado, embora conceitualmente distintos, não podem ser efetivamente implementados uns independentemente dos outros. Autores como Robert Alexy, Ernst Tugendhat, Stefan Gosepath, entre outros, têm buscado estabelecer, sem abandonarem o quadro conceitual de uma teoria política liberal, e por meio de diferentes argumentos, a tese da “inseparabilidade” dos direitos humanos. Alexy, por exemplo, procura defender a tese da inseparabilidade dos direitos humanos chamando justamente atenção para a distinção entre o conceito de “liberdade legal” (*rechtliche Freiheit*) e o de “liberdade fatural” (*faktische Freiheit*).¹² Por liberdade legal ele entende uma “autorização” (*Erlaubnis*) para realizarmos ou, conforme o caso, para deixarmos de realizar uma determinada ação. Essa autorização, no entanto, torna-se “inútil” (*wertlos*), se as condições para que possamos, de fato, optar entre realizar ou não realizar aquilo a que estamos legalmente autorizados não forem efetivamente preenchidas. Por essa razão, para que possamos efetivamente fazer uma opção entre a realização ou não realização de uma determinada ação, é preciso dispormos não apenas de uma liberdade legal, mas

¹² Robert ALEXY, (1985, p. 458).

também de uma liberdade fatural. Se, por exemplo, estivermos legalmente habilitados a eleger nossos representantes políticos, sem que, no entanto, disponhamos de condições mínimas para a realização disso a que estamos autorizados – sem que, por exemplo, disponhamos de um meio de transporte para nos conduzir até as urnas; ou sem que tenhamos saúde para nos locomovermos por conta própria; ou, ainda, sem que tenhamos uma educação mínima para sequer compreendermos adequadamente o significado de um pleito eleitoral – então de pouca utilidade será a liberdade que nos é legalmente concedida, pois não seremos realmente livres para optarmos entre realizar ou não realizar aquilo a que estamos autorizados. A pergunta, evidentemente, é se podemos exigir do Estado meios de transporte, saúde, e educação com a mesma legitimidade com que exigimos o direito fundamental de elegermos nossos representantes políticos. Durante muito tempo apenas a liberdade legal, e não a liberdade fatural, figurou entre os “direitos fundamentais” (*Grundrechte*). Mas Alexy procura mostrar que a liberdade fatural não é menos “fundamental” do que a liberdade legal. Seu primeiro argumento é que, em uma “situação de necessidade” (*Mangelsituation*), ainda que seja relevante para o indivíduo a garantia de certos direitos fundamentais, como, por exemplo, o direito de não ser preso arbitrariamente, ou de não ser excluído do pleito eleitoral de sua comunidade política, ainda mais importante é para ele a superação de sua situação de necessidade. Em situações de necessidade, um indivíduo pode preferir ser mantido preso – mesmo que sua prisão seja o resultado da violação de seus direitos políticos e civis – com a condição, porém, de que na prisão lhe sejam ao menos garantidos cuidados médicos e alimentação.¹³ Esse é, com efeito, o ponto central de seu segundo argumento em prol de uma defesa da liberdade fatural como um tipo de direito fundamental. Segundo Alexy, se os direitos fundamentais são definidos em termos de condições mínimas necessárias para que o indivíduo possa efetivamente viver uma vida *digna*, então é necessário admitirmos que o indivíduo possa legitimamente reivindicar do Estado não apenas a garantia de sua liberdade legal, mas também a garantia de sua liberdade fatural, pois o ideal de uma vida digna não será efetivamente assegurado sem uma proteção da liberdade fatural.¹⁴

¹³ Ibid, p. 460.

¹⁴ Ibid. p. 460-1. Cf. também Ernst TUGENDHAT (1992, p. 365); Stefan GOSEPATH (2001, p. 15-42) e (1998, p. 146-187). Este parágrafo contém alguns trechos extraídos de Marcelo de ARAUJO, (2006, p. 116-117).

Modificações recentes na legislação brasileira parecem demonstrar a tentativa de assegurar a indivíduos que se encontram em situações do tipo (iii) mais do que liberdade legal, mas também, pelo menos em certa medida, liberdade fatural. Em resolução publicada no DOU, em novembro de 2006, foi estabelecida uma permissão para a suspensão de tratamentos médicos que prolonguem a vida de pacientes em “fase terminal de enfermidades graves e incuráveis”. O texto diz o seguinte:

“Na fase terminal de enfermidades graves e incuráveis é permitido ao médico limitar ou suspender procedimentos e tratamentos que prolonguem a vida do doente, garantindo-lhe os cuidados necessários para aliviar os sintomas que levam ao sofrimento, na perspectiva de uma assistência integral, respeitada a vontade do paciente ou de seu representante legal.”¹⁵

O texto não se aplica a situações do tipo (ii) pois, nesses casos, os indivíduos não se encontram em “fase terminal”; na verdade, nessas circunstâncias, eles não precisam sequer estar sob tratamentos médicos constantes. Por outro lado, não é claro se o texto se aplica também a casos do tipo (i), pois, nesses casos, embora esteja em questão uma enfermidade grave e incurável, não é claro se um indivíduo, nessas circunstâncias, se encontre também em “fase terminal”. No caso específico de Theresa Schiavo, que exemplifica esse tipo de situação, ela esteve em coma por dez anos e poderia, pelo menos em princípio, ter sido mantida em coma por um período indeterminado de tempo. Assumindo que o texto da resolução se refira apenas a casos do tipo (iii), a questão que temos então de nos colocar é a seguinte: em que medida a nova legislação proporciona, “na perspectiva de uma assistência integral”, mais do que liberdade legal, mas também *liberdade fatural*? Ou, formulando a questão em outros termos: em que medida a nova legislação promove o respeito pela *dignidade* do paciente? A nova legislação se justifica, pelo menos em parte, pelo princípio constitucional de respeito à dignidade da pessoa humana.¹⁶ Mas ela, por outro lado, *não* se compreende como uma autorização da “eutanásia ativa”, pois não autoriza ninguém a dar um fim à vida de um paciente em fase terminal, mesmo com o consentimento explícito e refletido do paciente. Na verdade, há mesmo uma relutância, em alguns segmentos da sociedade civil, em reconhecer a

¹⁵ DIÁRIO OFICIAL DA UNIÃO (2006, p. 169).

¹⁶ Ibid.: “ (...) CONSIDERANDO o art. 1, inciso III, da Constituição Federal, que elegeu o princípio da dignidade da pessoa humana como um dos fundamentos da República Federativa do Brasil (...)”

prática permitida pela nova legislação como um *tipo* de eutanásia. Para evitar o uso da expressão “eutanásia” ou “eutanásia passiva”, recorre-se por vezes a um neologismo: *ortotanásia*.¹⁷ Mas essa manobra lingüística apenas torna as coisas mais confusas, pois seria necessário agora compreendermos que diferença relevante poderia haver entre a “eutanásia passiva” e a “ortotanásia”. A meu ver, nenhuma.¹⁸

A distinção entre “eutanásia ativa” e “eutanásia passiva” não é nova. Ela remonta à segunda metade do século 19.¹⁹ Contudo, desde meados da década de setenta, tem havido o reconhecimento de que essa distinção não é realmente relevante para a avaliação da moralidade da eutanásia. O que a distinção entre “eutanásia ativa” e “eutanásia passiva” envolve é a pressuposição de que seria moralmente relevante distinguirmos os casos em que simplesmente deixamos um paciente morrer dos casos em que, deliberadamente, provocamos a sua morte. A idéia é que matar uma pessoa é sempre errado, mas, em algumas circunstâncias, deixá-la morrer, como prevê agora a nova legislação brasileira, pode ser a coisa certa a se fazer. Mas essa pressuposição é justificada? Um indivíduo A que alegasse não ter deliberadamente provocado a morte de um indivíduo B, tendo

¹⁷ O bioeticista espanhol Javier Gafo parece ter sido o primeiro a empregar esse neologismo. Cf. Javier GAFO (1990, p. 97): “*A mí me gusta un término nuevo, un neologismo: ortotanasia. Sería la acción médica que – por una parte – es sensible a la humanización del proceso de muerte del enfermo a evitarle los dolores y – por otra parte – que no se empeña en acciones que pudiesen prolongar de forma abusiva y desproporcionada el proceso de muerte del paciente terminal.*” Cf. também, por exemplo, matéria publicada em O ESTADO DE S. PAULO (2006): “*O vice-presidente do CFM nega que a resolução abra precedente para a eutanásia. ‘São totalmente diferentes. Na eutanásia, a vida do paciente é retirada pelo médico. Na ortotanásia, o médico deixa de usar recursos que, na prática, só aumentariam o sofrimento do paciente.’*” Ver ainda VEJA (2006, p. 64).

¹⁸ Para uma definição de “eutanásia passiva”, ver por exemplo Helga KUHSE (1999, p. 238): “*In short, then, doctors who are ‘letting’ a patient die, for the patient’s good, are benefiting rather than harming the patient – they are practising what is often called ‘passive euthanasia.’*” Ver também James RACHELS (1975, p. 227). O que as definições propostas tanto por KUHSE quanto por RACHELS indicam – definições aliás correntes na literatura pertinente sobre o tema – é que não há nenhuma boa razão para negarmos que o que a nova legislação brasileira, de fato, instituiu foi a permissão para a “eutanásia passiva”.

¹⁹ Bruce FYE (1979, 502): “*The currently employed distinction between ‘active’ and ‘passive’ euthanasia was utilized in 1884.*”

apenas observado como B, por exemplo, se afogava na piscina, não seria moralmente (nem legalmente) menos responsável pela morte de B do que se tivesse efetivamente (ou ativamente) matado B – assumindo, evidentemente que A estivesse em condições de impedir o afogamento de B. Mas, se isso é assim, por que “intuitivamente” consideraríamos então que, em situações do tipo (iii), como reconhece agora a legislação brasileira, *não* seria errado deixarmos uma pessoa morrer? A resposta parece clara: porque, nesse caso, não estamos mais em condição de salvar a vida de uma pessoa, e qualquer tentativa nesse sentido apenas prolongaria seu sofrimento. A partir da perspectiva do paciente (e também da do médico), pode haver portanto o reconhecimento de que seria melhor morrer do que continuar vivendo. Contudo, poderíamos nos perguntar agora, uma vez que tenhamos reconhecido que, nessas circunstâncias, a morte não é pior do que o prolongamento da vida, por que seria então moralmente relevante preservarmos a distinção entre “matar” e “deixar morrer”? De modo geral, não queremos nos reconhecer como responsáveis pela morte de uma pessoa, porque reconhecemos que a morte é ruim para a pessoa. A maior parte do tempo, identificamos os casos em que a vida de um indivíduo B foi deliberadamente retirada pela ação de um indivíduo A, como sendo casos de assassinato; como um tipo de coisa a ser a todo custo evitada e proibida. Por essa razão, tendemos a associar *todos* os casos desse tipo – em que um indivíduo provoca deliberadamente a morte de um outro indivíduo – como sendo instâncias de ações que devem ser igualmente evitadas e proibidas. Mas, como James Rachels procura mostrar, essa associação não se justifica. Como ele afirma: “*Se um médico deixa um paciente morrer, por razões humanitárias, ele está na mesma posição moral que ele estaria se tivesse dado ao paciente uma injeção letal por razões humanitárias.*”²⁰ Seu argumento é basicamente o seguinte:

“A razão pela qual é considerado ruim ser a causa da morte de uma pessoa é que a morte é considerada um grande mal – e é realmente. No entanto, se se decidiu que a eutanásia – mesmo a eutanásia passiva – é desejável em um caso determinado, também se decidiu que, neste caso particular, a morte não é um mal maior do que a continuação da existência do paciente. E se isso é verdade, então a razão usual para não quisermos ser a causa da morte de alguém simplesmente não se aplica.”²¹

²⁰ James RACHELS (1975, p. 229); idem (2003, p. 94-97).

²¹ Ibid. p. 230. Ver também Helga KUHSE (1999, p. 238): “*If patients can, however, be benefited by being ‘let die’, because death is a good, then they can also be benefited by being killed – by the doctor practising ‘active euthanasia’.* Indeed, in some cases, active

Dessa forma, ao reconhecermos que a morte é, para um indivíduo, um bem, então, diferentemente do que ocorre a maior parte do tempo, nessas circunstâncias específicas, não temos realmente razões morais para evitarmos ser responsáveis pela morte de uma pessoa. A eutanásia ativa, assim, não seria moralmente menos desejável do que a eutanásia passiva. Mas, talvez, uma outra razão pudesse ser agora alegada contra a moralidade da eutanásia ativa, ao mesmo tempo em que se reconhece a moralidade da eutanásia passiva.

Alguém poderia alegar o seguinte: a morte é inevitável; ela faz parte do curso *natural* das coisas, da mesma forma como, por exemplo, as estações do ano se alternam, ou como os planetas orbitam em torno do sol. Qualquer tentativa de prolongar indefinidamente a vida de uma pessoa, na expectativa de evitar o inevitável, deveria ser vista, assim, como uma subversão do curso natural da vida, como uma espécie de tentativa de se violar uma *lei natural*. Quem sustenta uma visão de mundo como essa, poderia ainda acrescentar o seguinte: matar é sempre errado, mas deixar morrer, em situações do tipo (iii), significa respeitar uma espécie de *lei natural*, i.e. significa deixar a natureza seguir seu próprio curso. Talvez seja essa, inclusive, a razão pela qual algumas pessoas preferam a palavra “ortotanásia” (algo como “morte correta”) à palavra “eutanásia” (algo como “morte boa”) para designar a prática prevista pela nova legislação brasileira em torno desse tema.²² Uma morte “correta”, assim, seria aquela que não foi provocada por uma pessoa, mas que ocorreu em consonância com as exigências

euthanasia will be preferable, from the patient's point of view, to passive euthanasia: being 'let die' involve unwanted protracted pain and suffering for the patient, and fail to give her the dignified death she wants. Moreover, there are patients for whom death would be a good, but do not need life support, and whom the doctor cannot let die. This means that a doctor who is merely prepared to 'let die', but not to 'make die', is, once again, like an incapacitated person, a rock or a tree, who, while not preventing good befalling some patients, will merely stand by and do nothing to make the good happen for others.

²² Cf. por exemplo O ESTADO DE S. PAULO (2006): “Os médicos não usam a palavra ortotanásia para evitar que se confunda com a eutanásia, que ocorre quando se antecipa a morte de um paciente incurável. Isso, pelas leis brasileiras, é homicídio. A ortotanásia é diferente. Ocorre quando não se prolonga a vida do doente com tratamentos e equipamentos médicos, não se tenta ressuscitá-lo, e a morte ocorre naturalmente.” Para uma exposição e crítica desse tipo de argumento, ver por exemplo Peter SINGER (1993, p. 112-118).

de uma *lei natural*. Que possamos descrever, por exemplo, o movimento dos planetas em termos de *leis naturais*, isso não é problemático. Mas é realmente lícito, a partir da constatação de que, no final das contas, a morte é inevitável, concluirmos que existam não apenas leis naturais que descrevem, mas que também *prescrevem* um tipo específico de conduta relativamente a fatos “naturais” como a morte? Existe alguma boa razão para aceitarmos que existam leis (e direitos) naturais? Embora tenha uma longa história, teorias sobre leis naturais, já a partir do século 18, mostraram-se cada vez mais problemáticas como fundamentos de qualquer tipo de moralidade política desvinculada de uma concepção teológica ou metafísica de mundo. A pergunta que Jeremy Bentham se colocou em *Falácias Anárquicas*, uma das primeiras e mais devastadoras críticas da idéia de direitos e leis naturais, não perdeu sua relevância: “Qual é a fonte destes direitos inalienáveis – estes direitos inabolíveis? (...) Feitos por quem? Não por Deus – pois eles não admitem nenhum, mas pela deusa deles: a Natureza”²³ O que Bentham percebeu é que o conceito de natureza em expressões como leis e direitos “naturais” era o resquício de uma concepção teológica de mundo segundo a qual Deus nos daria leis que deveriam ser observadas no contexto da vida em sociedade. Evidentemente, não há nada de intrinsecamente imoral em abraçarmos esta ou aquela concepção religiosa ou metafísica de mundo. A questão, porém, é se devemos permitir o recurso a idéias teológicas ou metafísicas como fundamentos da moralidade política de um Estado laico. Parece-me que a própria concepção compartilhada que temos acerca da idéia de “direitos fundamentais” não permitiria esse tipo de concessão, pois se compreender como sujeito de um direito fundamental significa se reconhecer como tendo um tipo de prerrogativa moral cuja validade independe das concepções teológicas ou metafísicas de mundo que possamos eventualmente endossar. Se isso é assim, então a tentativa de se preservar a distinção entre “eutanásia passiva” (ou “ortotanásia”) e “eutanásia ativa” como sendo moralmente relevante não se justifica, pois ela depende de um sentido metafísico ou teológico do conceito de *natureza*, bem como de conceitos correlatos como *natural* e *leis naturais*.

²³ Jeremy BENTHAM (1987, p. 54-55). A crítica que Bentham empreende contra a idéia de *direitos naturais* nesse contexto é igualmente válida como uma crítica à idéia de *lei natural*; ver por exemplo, *ibid.* p. 69: “Right, the substantive right, is the child of law: from real laws come real rights; but from imaginary laws, from laws of nature, (...) come imaginary rights (...).”

Atualmente, são poucos os ordenamentos jurídicos nos quais é prevista a possibilidade de uma eutanásia ativa. A legalidade do suicídio assistido é concedida, por exemplo, na Holanda, na Bélgica, e no estado americano do Oregon.²⁴ Mas, se não há realmente boas razões para reconhecermos como moralmente relevante a distinção entre a “eutanásia passiva” e a “eutanásia ativa”, então os recentes avanços na legislação brasileira que regula essa matéria devem ser sucedidos, a meu ver, por um novo e amplo debate, a saber: sobre a moralidade do suicídio assistido em situações dos tipos (ii) e (iii). Reconhecer a moralidade do suicídio assistido nessas circunstâncias é, com efeito, uma forma de levarmos a sério os *Princípios Fundamentais* de nosso ordenamento jurídico.

Bibliografia

- ALEXY, R. 1985. *Theorie der Grundrechte*. Frankfurt: Suhrkamp.
- AQUINO, Tomás de. 2005. *Suma Teológica*, vol. 4, trad. Aldo Vannucchi *et alia*, São Paulo: Loyola.
- ARAUJO, Marcelo de. 2007a (no prelo). “Ética normativa e meta-ética no exame de problemas morais particulares: O caso do feto anencefálico”. *Phronesis*, São Paulo.
- ARAUJO, Marcelo de. 2007b (no prelo). “Utilitarismo teológico e positivismo legal no pensamento de John Austin”. In CARVALHO, M. Cecilia Maringoni de (org.). *O Utilitarismo em Foco: Um Encontro com Seus Proponentes e Críticos*. Florianópolis: Editora da Universidade Federal de Santa Catarina.
- ARAUJO, Marcelo de. 2006. “Direitos individuais e direitos de minorias nacionais: Uma crítica à política de ‘suplementação’ de direitos humanos em contextos multiculturais”. *Revista de Direito Constitucional e Internacional*. São Paulo, v. 55, p. 89-127.
- ARAUJO, Marcelo de. 2001. “Justiça como igualdade? Alguns aspectos do debate contemporâneo em torno do conceito de justiça”. *Ethica*: Rio de Janeiro, vol. 8, p. 111-131.
- AUSTIN, J. 1995. *The Province of Jurisprudence Determined* (1832), Cambridge: Cambridge University Press.

²⁴ Cf. por exemplo Peter SINGER (2003, p. 526).

BENTHAM, J. 1987. “Anarchical Fallacies”. In WALDRON, J. (org.). *Nonsense upon Stilts: Bentham, Burke and Marx on the Rights of the Man*, Londres: Methuen, p. 46-76.

BIRNBACHER, D. 1995. *Tun und Unterlassen*. Stuttgart: Reclam, 1995.

DIÁRIO OFICIAL DA UNIÃO. “Resolução nº 1.805 de 9 de novembro de 2006”, nº 227, 28 de novembro de 2006, seção 1, p. 169.

DIDION, Joan. 2005. “The Case of Theresa Schiavo”. *New York Review of Books*, New York, vol. 52, n. 10.

FYE, B. 1979. “Active euthanasia: an historical survey of its conceptual origins and introduction into medical thought”. *Bulletin of the History of Medicine*, vol. 52, p. 492-502.

GAFO, Javier. 1990. “La eutanasia y la ética del bienmorir”. *Revista Médica del Uruguay*, vol. 6, p. 95-102.

GOSEPATH, Stefan. 2001. “Soziale Menschenrechte”. In FRANK, T. & JENICHEN, A. & ROSENMAN, N. (orgs.). *Soziale Menschenrechte – die vergessenen Rechte? Zur Unteilbarkeit der Menschenrechte – ein interdisziplinärer Überblick*. Berlin: Dr. Köster Verlag, p. 15-42.

GOSEPATH, Stefan. 1998. “Zu Begründungen sozialer Menschenrechte”. In GOSEPATH, Stefan & LOHMANN, Georg (orgs.). In *Philosophie der Menschenrechte*, Frankfurt: Suhrkamp, p. 146-187.

GRIFFIN, James. 2001. “First steps in an account of human rights”. *European Journal of Philosophy*, vol. 9, 2001, 306-327.

GRUNDGESETZ FÜR DIE BUNDESREPUBLIK DEUTSCHLAND. 1998. (Constituição da República Federativa Alemã), Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.

KUHSE, Helga. 1999. “Why killing is not always worse – and sometimes better – than letting die”. In KUHSE, Helga & SINGER, Peter (orgs.). *Bioethics: An Anthology*. Oxford: Blackwell, p. 236-239. (Originalmente publicado em *Journal of Applied Philosophy*. 1995, vol. 12, p. 101-105).

KUHSE, Helga & SINGER, Peter. 1993. "Töten und sterben lassen". In *Muß dieses Kind am Leben bleiben: Das Problem schwerstgeschädigter Neugeborener*, trad. Jutta Schust, Erlangen: Herald Fischer, 105-134.

O GLOBO. "Médico italiano deixa paciente terminal morrer. Anestesiista pode ser preso em caso que fomenta debate sobre eutanásia na Itália", in Caderno *O Mundo*, 21 de dezembro de 2006, p. 44.

O ESTADO DE S. PAULO. "Igreja apóia permissão para desligar aparelhos de pacientes terminais. Advogados pedem cautela com nova norma médica, que dá ao doente direito de optar por morrer naturalmente", in Caderno *Vida &*, 11 de novembro de 2006. Disponível em: <http://txt.estado.com.br/editorias/2006/11/11/ger-1.93.7.20061111.11.1.xml>

PETRY, André. 2006. "Burocratas da morte". In *VEJA*, 22 de novembro, p. 64.

LEVINSON, Stephen. 2000. *Presumptive Meanings: The Theory of Generalized Conversational Implicature*, Cambridge (Massachusetts): MIT Press.

REID, Thomas. 1993. "Essays on the active powers of man". In *Inquiry and Essays*, Indianapolis: Hackett, p. 297-368. (Originalmente publicado em 1788).

RACHELS, James. 2003. *Os Elementos da Filosofia Moral*, trad. R. Cavallari Filho. Barueri: Manole.

RACHELS, James. 1999. "Active and passive euthanasia". In KUHSE, Helga & SINGER, Peter (orgs.). *Bioethics: An Anthology*. Oxford: Blackwell, p. 227-230. (Originalmente publicado em *The New England Journal of Medicine*, 1975, vol. 292, p. 78-80).

SINGER, Peter. 2003. "Voluntary euthanasia: a utilitarian perspective". *Bioethics*, vol. 17, p. 526-541.

SINGER, Peter. 2000. "Justifying voluntary euthanasia". In *Writings on an Ethical Life*, Londres: Fourth State, p. 194-200.

TUGENDHAT, Ernst. 1992. "Liberalism, liberty and the issue of economic human rights". In *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt: Suhrkamp, p. 352-370.

TUGENDHAT, Ernst. 1992. “Das Euthanasieproblem und die Redefreiheit”. In *Ethik und Politik*, Frankfurt: Suhrkamp, p. 94-97.

© *Marcelo de Araujo*
E-mail: *marcelo.araujo@pq.cnpq.br*

