

PEDRO MIGUEL GALVÃO LOURENÇO

Pretender o Mal
Um Estudo sobre a Doutrina do Duplo Efeito

Tese de Mestrado em Filosofia da Linguagem e da Consciência
Apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa

Outubro de 2002

Índice

<u>Agradecimentos</u>	4
<u>Introdução</u>	5
<u>1 A doutrina e o seu contexto</u>	6
<u>A doutrina</u>	7
<u>Quão permissível?</u>	9
<u>Proporcionalidade</u>	10
<u>«O acto em si»</u>	12
<u>Pretender</u>	15
<u>Problemas</u>	17
<u>O seu contexto: teorias</u>	17
<u>Utilitarismo</u>	18
<u>Deontologia</u>	22
<u>O seu contexto: aplicações</u>	26
<u>Medicina</u>	26
<u>Guerra</u>	32
<u>Outras aplicações</u>	34
<u>2 A inteligibilidade da doutrina</u>	36
<u>O problema da proximidade</u>	36
<u>Testes</u>	37
<u>Identidade</u>	40
<u>Modalidade</u>	43
<u>A proposta de Quinn</u>	46
<u>Uma solução para o problema da proximidade</u>	49
<u>As intenções segundo Bratman</u>	49

<u>A solução</u>	51
<u>Intuições ameaçadoras</u>	53
<u>3 A credibilidade da doutrina</u>	56
<u>A justificação absolutista</u>	56
<u>Contradição, paralisia e obsessão</u>	57
<u>Absolutismo</u>	60
<u>A justificação kantiana</u>	64
<u>A justificação intuitiva</u>	67
<u>Dispensar as intuições?</u>	68
<u>A força intuitiva da doutrina</u>	73
<u>O problema do trólei</u>	75
<u>A estratégia do contraste</u>	79
<u>Um desafio à doutrina</u>	84
<u>Bibliografia</u>	88
<u>Índice analítico</u>	93

Agradecimentos

Estou muito grato ao Prof. António Franco Alexandre por todo o apoio que, enquanto professor e orientador, me deu na realização deste estudo: estou-lhe grato pelas críticas e sugestões, sempre oportunas e perspicazes, bem como por todo o acompanhamento atento e paciente. É bom saber que poderei continuar a estudar sob a sua orientação no curso de doutoramento que iniciarei em breve.

Estou também muito grato ao Prof. João Branquinho, que na qualidade de coordenador do Curso de Mestrado em Filosofia da Linguagem e da Consciência faz sempre tudo o que está ao seu alcance para criar as melhores condições de estudo para os discentes. Beneficiei da sua preciosa ajuda em várias ocasiões.

A Desidério Murcho estou muito agradecido não só por me ter facultado bibliografia especializada inexistente em território nacional, mas também por ter encontrado tempo para ler e comentar criticamente grande parte deste estudo.

Julgo que não teria conseguido terminar esta dissertação sem o apoio financeiro da Fundação para a Ciência e a Tecnologia e do Fundo Social Europeu no âmbito do III Quadro Comunitário de Apoio. Agradeço calorosamente a Bolsa de Mestrado (SFRH/BM/4172/2001) que me foi concedida.

Por fim, não posso deixar de agradecer à Paula Mateus, minha mulher, bem como aos meus pais e irmã, por me terem proporcionado um ambiente estável e acolhedor sem o qual não teria concluído este estudo — e também a fleumática presença felina da Becky Sharp e do David Hume foram importantes a este respeito.

Introdução

Embora vários autores encontrem a origem da Doutrina do Duplo Efeito no pensamento de Tomás de Aquino, este princípio moral só se tornou proeminente no contexto da teologia moral católica do século XIX. Continua a ser uma doutrina importante no pensamento católico, mas nas últimas décadas captou a atenção de muitos filósofos cuja obra se inscreve na tradição analítica. Gertrude Anscombe, Thomas Nagel e Philippa Foot contam-se entre os defensores mais notáveis do duplo efeito. Este princípio exprime a ideia de que pretender que um mal se verifique é pior que dar origem a um mal quando o mesmo é meramente previsto — é esta ideia controversa que constitui o objecto central dos três capítulos deste estudo.

No primeiro capítulo explico o conteúdo da doutrina e situo-a de duas maneiras no seu contexto filosófico: por um lado, enquadro-a no debate de ética normativa mais amplo que opõe consequentialistas a deontologistas; por outro lado, esclareço o papel que esta tem desempenhado em diversos debates importantes de ética aplicada. No segundo capítulo, «A inteligibilidade da doutrina», discuto o cepticismo quanto à possibilidade de traçar de uma forma razoavelmente clara a distinção crucial do duplo efeito. Acabo por sugerir que tal cepticismo é infundado. No terceiro capítulo, «A credibilidade da doutrina», examino as diversas tentativas de justificação do duplo efeito. Fui levado a concluir que nenhuma delas é satisfatória.

1

A doutrina e o seu contexto

Não há decisão mais importante na ética prática que a de aceitar ou rejeitar o utilitarismo. Afinal, embora haja princípios não utilitaristas profundamente incorporados na nossa moralidade corrente, parece difícil encontrar uma justificação teórica para eles, e algumas intuições comuns correm o risco de ser postas de parte por razões teóricas.

Philippa Foot

Começemos com o *Trólei*, a situação hipotética introduzida por Philippa Foot (1967: 147) que se tornou num tema para múltiplas variações. O agente está a conduzir um trólei e depara-se com cinco trabalhadores na linha. Tenta travar, mas os travões deixaram de funcionar. Apercebe-se imediatamente de que os trabalhadores não podem fugir e serão todos mortalmente atropelados, a não ser que ele se desvie para outra linha, onde está um outro trabalhador nas mesmas circunstâncias. Ele desvia-se e provoca a morte do trabalhador, evitando assim a morte dos outros cinco. Podemos contrastar esta situação com o *Transplante*. Agora o agente é um cirurgião confrontado com cinco pacientes que morrerão muito em breve se não receberem um transplante. Não é possível obter a tempo os órgãos necessários de um doador já morto, mas há no hospital um paciente a recuperar de uma operação que, se for morto com uma injeção, proporcionará todos esses órgãos. O agente dá secretamente a injeção e mata o paciente, evitando assim a morte dos outros cinco.

As nossas intuições morais revelam um contraste nítido neste par de casos: a conduta do agente parece-nos permissível no *Trólei*, mas claramente impermissível no *Transplante*. Mas por que razão se verifica este contraste? Dado que em ambos os casos o agente salva cinco pessoas matando uma, qual poderá ser a diferença relevante que explica esta assimetria moral? Este é o *problema do trólei*. Tem proporcionado um amplo debate desde que Foot publicou o seu artigo, mas neste

momento só nos interessa destacar uma das principais soluções consideradas: a ideia de que a Doutrina do Duplo Efeito (DDE) fornece a melhor explicação para a assimetria indicada.

A doutrina

O número de diferentes formulações da DDE não é muito inferior ao número de artigos e capítulos de livros sobre o assunto. E muitas vezes não é claro se as diferenças de formulação são meramente terminológicas ou traduzem divergências substantivas. Seja como for, é sempre suposto que a doutrina se aplica em contextos em que o agente *prevê* que ao agir de uma certa maneira produzirá pelo menos um bom e um mau efeito. A DDE procura determinar a permissividade de agir dessa maneira, apresentando-se quase sempre como um conjunto de condições para ser permissível produzir o mau efeito. Numa tentativa de formular a doutrina de um modo fortemente representativo, podemos dizer que segundo esta é permissível produzir o mau efeito se e apenas se:

- (1) O acto em si não é errado.
- (2) Só o bom efeito é pretendido.
- (3) O mau efeito não é pretendido enquanto meio para o bom efeito.
- (4) O bom efeito é suficientemente bom quando comparado com o mau, e não há uma maneira melhor de o produzir.

Antes de examinarmos mais detalhadamente a estrutura e o conteúdo da DDE, vejamos como esta se apresenta como uma solução para o problema do trólei. Em ambas as situações acima descritas o bom e o mau efeito correspondem, respectivamente, ao salvamento de cinco pessoas e à morte de uma. É fácil perceber como um defensor da doutrina pode mostrar que no *Trólei* a conduta do agente satisfaz as quatro condições: em si o seu acto (desviar um trólei para outra linha) não tem nada de errado; o condutor tem apenas a intenção de produzir o bom efeito; o mau efeito do acto, embora previsto pelo agente, não é pretendido nem como meio para o bom; por fim, o bom efeito é suficientemente bom para

compensar o mau e não há uma maneira melhor (desviar o trólei para uma linha desocupada, por exemplo) de o produzir. Já no *Transplante*, basta considerar a condição (3) para revelar a impermissividade da conduta do agente à luz da doutrina: o mau efeito, além de previsto pelo cirurgião, é pretendido enquanto meio para o bem a alcançar. O defensor do duplo efeito encontra aqui a diferença relevante entre os dois casos que explica as nossas intuições morais.

A condição (3) tem permanecido sempre no centro do debate sobre a doutrina. Baseia-se na distinção entre *intenção* e *previsão*, mais precisamente entre dois tipos de efeitos previstos das acções: aqueles que o agente *pretende estritamente* que se verifiquem e aqueles que são *meramente previstos* pelo agente. Esta distinção parece captar claramente certas diferenças bem reais — posso fazer barulho sabendo que isso vai incomodar os vizinhos, embora tencione apenas exercitar-me com a bateria, e isto é diferente de fazer barulho para os incomodar. Por vezes, a distinção apresenta-se numa outra terminologia que remonta a Bentham: distingue-se a *intenção directa* da *intenção oblíqua* ou *indirecta*. No entanto, esta terminologia é enganadora, pois no mínimo é estranho dizer que ao tocar bateria *pretendo* oblíqua ou indirectamente incomodar os vizinhos.

Mas bem pior é dizer, como sucede com uma certa frequência, que nos casos que a DDE discrimina positivamente o agente se limita a «permitir» a ocorrência do mau efeito. Pode-se dizer que o condutor do trólei não *matou* o trabalhador: limitou-se a permitir a sua morte. Gera-se assim uma confusão grave, pois sobrepõe-se à distinção intenção/previsão uma outra distinção muito debatida na filosofia moral: a distinção entre *fazer* algo acontecer e *permitir* que algo aconteça.

É óbvio que as duas distinções não coincidem: pode-se *matar* sem ter a intenção de o fazer, como o condutor do trólei, e o cirurgião poderia antes *deixar morrer* deliberadamente o paciente para depois recolher o seus órgãos. Nesta versão alternativa do *Transplante* a DDE produziria o mesmo veredicto: ao *permitir* o mau efeito de modo a produzir o bom, o cirurgião estaria ainda a ir contra a condição (3), ou seja, estaria ainda a comportar-se pretendendo a morte do paciente enquanto meio para salvar os outros.¹

¹ Sobre a confusão entre as duas distinções, veja-se Foot (1967: 149), Quinn (1989: 32), Marquis (1991: 157-9) e Bennett (1995: 204).

Quão permissível?

Nancy Davis (1984: 140) afirma que de acordo com a DDE uma acção é impermissível se não satisfizer alguma das condições que a constituem, mas que a doutrina não nos permite inferir que uma acção é permissível se as satisfizer todas. No entanto, na medida em que são explícitos (e por vezes não o podiam ser mais) tanto os defensores como os críticos da doutrina costumam entender que as condições são não só separadamente necessárias, mas também conjuntamente suficientes, para a permissividade da acção.

Mas a DDE tem de ser ainda mais permissiva do que geralmente se presume, pois se entendermos que é apropriado aplicá-la em *qualquer* contexto em que o agente prevê que agindo de determinada maneira produzirá um bom e um mau efeito torna-se fácil revelar a sua implausibilidade através de contra-exemplos. Robert Martin (1980: 282) apresenta um desses contra-exemplos. No *Tratamento* um psicólogo consegue curar um paciente do vício de fumar recorrendo a esta técnica: sempre que o paciente pega num cigarro, sopra-lhe fumo na cara até este se sentir nauseado. Desde que o tratamento decorra com o consentimento do paciente, não hesitamos em considerá-lo permissível, pois a cura do vício é um bem que justifica o sofrimento moderado infligido. Mas Martin pensa que a DDE implica a impermissividade da conduta do psicólogo, indo por essa razão contra as nossas intuições morais. Afinal, o agente provoca intencionalmente o mau efeito de modo a produzir o bom — não podemos considerar aqui o sofrimento infligido como um simples efeito secundário do tratamento.

Um exemplo como este, no entanto, não refuta a DDE. Qualquer versão interessante da doutrina limita de *alguma* maneira o seu âmbito de aplicação a contextos que envolvem certos tipos particularmente objectáveis de maus efeitos, permitindo assim a produção intencional de maus efeitos como o que encontramos no *Tratamento*. O modo como tal limitação é estabelecida depende crucialmente da teoria moral em que a DDE surge enquadrada. Para compreendermos este aspecto, contrastemos as perspectivas de Joseph Boyle e Warren Quinn, dois defensores do duplo efeito que subscrevem teorias morais significativamente diferentes. Boyle (1991: 476), enquadrando a DDE numa ética de deveres absolutos, apresenta-a

como uma tentativa de especificar as circunstâncias em que é permissível provocar «males que seria absolutamente impermissível produzir intencionalmente». Assim, a DDE não se aplica a contextos em que não figuram os males contemplados pelos deveres absolutos pressupostos. Quinn (1987: 39-40) enquadra antes a doutrina numa ética de direitos *prima facie*, atribuindo-lhe a função de determinar pelo menos em parte quando se justifica violar direitos morais em situações que exibem um conflito de direitos. Deste modo, só faz sentido aplicá-la se o mau efeito consistir na violação de um direito. Quando isso não sucede a DDE não traça quaisquer discriminações morais. A este respeito Quinn declara não ver, por exemplo, qualquer diferença entre amputar a perna de uma pessoa para lhe salvar a vida e realizar um tratamento para a salvar que tem como efeito secundário a perda do membro.

As perspectivas de Boyle e Quinn também divergem num aspecto que interessa assinalar. Quem, como o primeiro, delimita os males abrangidos pela doutrina baseando-se em deveres absolutos, tem de considerar que à condição (3) corresponde o princípio de que é *sempre* errado pretender o mau efeito enquanto meio para o bom. Quinn (1987: 31-2) adopta uma perspectiva mais permissível, pois entende que a DDE só tem «força *prima facie*». Deste modo, da condição (3) podemos apenas inferir o princípio mais modesto de que produzir o bom efeito *tende a ser menos aceitável* quando o mal resultante é pretendido enquanto meio do que quando é meramente previsto.

Proporcionalidade

A condição (4) ou algo que se lhe assemelhe é um elemento indispensável da doutrina. Uma maneira mais usual de a formular, mas também menos clara, é a seguinte:

(4a) Há razões morais suficientemente fortes para fazer o que dá origem ao mau efeito.

Esta condição limita seriamente a permissividade da DDE exigindo que o mau efeito seja proporcional ao bom. Quando a ignoram, os críticos do duplo efeito

limitam-se a atacar um boneco de palha. Peter Singer (1993: 230-2), por exemplo, na sua apreciação algo confusa da doutrina começa por apresentá-la incorrectamente como a simples ideia de que «desde que o efeito *directamente pretendido* seja o efeito benéfico que não viola nenhuma regra moral absoluta, o acto é permissível». Depois, não encontra qualquer dificuldade em conceber um contra-exemplo para a doutrina. Na *Poluição* imagina uma empresa de produtos químicos que quer livrar-se de lixos tóxicos da maneira mais económica, despejando-os para um rio. E pergunta-nos:

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?

Singer supõe que à luz da DDE quaisquer danos ambientais seriam permissíveis desde que os mesmos não fossem pretendidos. E acrescenta que os defensores da doutrina, para evitar este resultado, teriam que ponderar os custos e benefícios (bem como as alternativas disponíveis) para determinar até que ponto seria aceitável poluir. Deste modo, conclui, «um juízo consequencialista assoma por detrás da doutrina do duplo efeito». Esta conclusão sugere que perante um caso como a *Poluição* o defensor do duplo efeito acaba por ter de *ceder* ao consequencialismo, tornando-se assim duplamente enganadora, pois por um lado, em virtude da condição (4), qualquer juízo produzido pela DDE envolve uma ponderação das consequências; por outro lado, tal ponderação não representa a menor cedência ao consequencialismo, que é fundamentalmente a ideia de que na ética em última análise *só* as consequências dos actos interessam.²

A condição da proporcionalidade, embora seja essencial na doutrina, tem recebido pouca atenção e é sempre formulada com bastante vagueza. Isto não é surpreendente nem demasiado grave. Não é surpreendente porque, como observa Donald Marquis (1991:163), qualquer teoria moral plausível tem de exigir uma razão suficientemente forte para realizar uma acção que tem um mau efeito ou que, sob uma certa descrição, é presumivelmente má. Deste modo, é normal que não se

² Para uma crítica mais desenvolvida a Singer, veja-se Oderberg (2000a: 97-101).

coloque em questão a doutrina por exigir *algum* tipo de razão suficientemente forte. Não é demasiado grave que a natureza dessa razão permaneça indeterminada, pois não é de supor que a DDE esteja dependente de uma perspectiva específica sobre a proporcionalidade.³ Além disso, como se tornará claro, os aspectos controversos da aplicação da doutrina prendem-se essencialmente à interpretação da condição (3). A aplicação da condição (4) não tem suscitado divergências significativas. Qualquer pessoa razoável aceita, por exemplo, que salvar várias pessoas, ou mesmo apenas uma, constitui em muitas circunstâncias uma razão suficientemente forte para provocar a morte de uma pessoa, mas que provocar a morte de cinco pessoas numa tentativa de salvar uma é algo que irá quase de certeza contra a exigência de proporcionalidade. No entanto, quando saímos dos cenários hipotéticos fortemente idealizados que dominam grande parte do debate filosófico, podemos descobrir que em certos casos a doutrina não poderá fornecer uma orientação prática definida enquanto a condição (4) não se tornar mais precisa.

«O acto em si»

A condição (1) diz-nos que «o acto em si» não pode ser errado: tem de ser um acto intrinsecamente bom ou pelo menos moralmente indiferente. Está aqui pressuposta a distinção entre o acto e os seus efeitos. Mas esta distinção, como salienta Jonathan Bennett (1995: 191-2), dá origem a flutuações consideráveis, pois perante um certo episódio comportamental podemos traçar em diversos pontos a linha que separa o acto daquilo que resulta dele. Podemos dizer: ele *deu-lhe uma injeção*, o que teve como resultado ela ficar curada, ir trabalhar no dia seguinte e ser promovida. Mas podemos dizer antes qualquer coisa como: ele *segurou a seringa e pressionou-a de uma certa maneira com o polegar*, o que teve como resultado ela levar uma injeção, ficar curada, ir trabalhar no dia seguinte e ser promovida. Enquanto que na primeira descrição o facto de a paciente ter levado uma injeção surge como parte do acto, na segunda este facto aparece do outro lado da linha, como um efeito do acto. E poderíamos também dizer, seguindo na

³ Mas, como veremos no final deste estudo, se interpretarmos esta condição de uma maneira estritamente consequencialista a doutrina produzirá prescrições incompatíveis.

outra direcção: o que ele fez foi *curá-la*, o que teve como resultado ela ir trabalhar no dia seguinte e ser promovida.

Nestas circunstâncias, como podemos identificar aquilo que constitui «o acto em si»? Bennett reconhece um «uso absoluto» para esta expressão: para identificar os actos independentemente das suas consequências podemos «isolar os movimentos que as pessoas fazem, considerando apenas as suas propriedades geométricas». Vista a esta luz a condição (1) poderia tornar-se clara, mas também se revelaria absurda, pois só poderia excluir más trajectórias de membros ou algo do género. Mas é óbvio que nenhuma teoria moral credível nos apresentará como intrinsecamente errados certos movimentos corporais.

Pondo de parte esta maneira pouco interessante de entender «o acto em si», parece que nos resta concluir que a distinção acto/efeito é sempre *relativa* a uma dada expressão verbal que identifica um certo *tipo de acto*. Afirmo Bennett:

Esta dificuldade com «o acto em si» desaparece se a expressão for entendida em termos de tipos específicos de actos que podem ser identificados através de expressões verbais como «torturar alguém», «ajudar um estranho», «trair», «mentir», «quebrar uma promessa» e assim por diante. Quando a conduta de uma pessoa cai sob uma linguagem como esta, um acto é realizado; podemos considerar esse acto, em si, independentemente daquilo que resulta dele, e isto não nos confina ao modo como os dedos se movem ou as laringes vibram.

Isto significa que só depois de entendermos o que um agente faz como, por exemplo, um acto de mentir, podemos distinguir o agente mentir das consequências do agente mentir — traçamos sempre a distinção acto/efeito depois de termos «conceptualizado os factos» de uma certa maneira. Como devemos então interpretar a condição (1)? Para aplicá-la, tentando determinar se a conduta do agente a satisfaz, não podemos começar por isolar o acto traçando *a* linha que o separa dos seus efeitos e verificar depois se «o acto em si» é errado, pois num episódio comportamental não há *uma* maneira correcta de separar o acto dos efeitos. O defensor da DDE tem que já ter em mente certos tipos de actos que à luz da teoria moral que subscreve são errados independentemente das suas consequências, e quando avalia a conduta do agente limita-se a determinar se

aquilo que ele faz pode ser descrito correctamente como um acto de algum desses tipos. Deste modo, devemos interpretar a condição (1) assim:

(1a) Aquilo que o agente faz não exemplifica um tipo de acto errado.

Há aqui uma ambiguidade, pois (1a) pode querer dizer duas coisas bem diferentes:

(1b) Aquilo que o agente faz não exemplifica um tipo de acto *prima facie* errado.

(1c) Aquilo que o agente faz não exemplifica um tipo de acto absolutamente errado.

Entendida como (1b), a primeira condição da doutrina seria absurda, pois é analiticamente verdadeiro que por vezes, consideradas todas coisas que definem as circunstâncias, pode ser eticamente acertado fazer algo de *prima facie* errado. Resta-nos (1c), o que significa que esta condição faz a doutrina pressupor o absolutismo moral, devendo por isso ser excluída pelos defensores do duplo efeito que rejeitam esta perspectiva.

Ainda assim, mesmo enquadrada numa ética absolutista a condição (1) não se justifica. Afinal, que tipos de actos poderão ser considerados absolutamente errados? O absolutista que aceita a DDE só considera sempre impermissível produzir *intencionalmente* os males contemplados nas proibições absolutas. Assim, tais proibições não excluem absolutamente actos como *matar* ou *ferir*, mas apenas actos como *assassinar* ou *torturar*. Mas quem realiza um destes actos nos contextos em que a doutrina se aplica está a *pretender* o mau efeito, o que é proibido pelas condições (2) e (3). Deste modo, a condição (1) é redundante. Dado que a redundância é o melhor que podemos esperar da condição do «acto em si», não é surpreendente que esta não figure nas versões mais esclarecidas da doutrina, como as de Quinn e Boyle.⁴

⁴ Este último, aliás, reconhece esta redundância. Veja-se Boyle (1980: 11) e também Marquis (1991: 169).

Pretender

A satisfação das condições (2) e (3) assegura que o mal resultante da conduta do agente está fora do âmbito das suas intenções. A condição (2) exige que o mau efeito não seja um dos *fins* que o agente tem em vista, a (3) que este efeito não seja pretendido sequer como *meio* . Pressupõe-se assim (veja-se Fried 1978: 22; Boyle 1991a: 478-9) que aquilo que um agente *pretende* ou *tem a intenção de* produzir ao agir de certa maneira inclui apenas os seus fins e meios: os estados de coisas que este visa realizar através da acção e os passos precisos que dá no sentido de realizá-los. Todos os restantes estados de coisas que resultam daquilo que o agente faz, ainda que previstos ou esperados, são meros «efeitos laterais» da sua acção.

Aquilo que em rigor um agente pretende não abrange mais que os seus fins e meios, mas o que *significa* pretender fins ou meios? Como devemos entender as afirmações sobre aquilo que um agente *pretende ao agir de certa maneira* ? De acordo com uma perspectiva amplamente aceite, tais afirmações podem ser entendidas de dois modos: em termos de crenças ou em termos de desejos.⁵ Quando alguém age, tem crenças sobre as consequências da sua acção, bem como desejos relativos ao que dela resultará. Alguns desses desejos e algumas dessas crenças contribuem para *explicar* a acção. Podemos dizer: ao escrever o livro ela acreditava não só que ficaria famosa, mas também que ele ficaria ofendido; no entanto, só a primeira crença explica ela ter escrito o livro. Isto quer dizer que ao escrever o livro ela pretendia ficar famosa. E podemos dizer: ela desejava não só ficar famosa, mas também ganhar dinheiro; no entanto, só o primeiro desejo explica ela ter escrito o livro. Uma vez mais, isto significa que ao escrever o livro ela pretendia ficar famosa. Deste modo, o que uma pessoa pretende ao agir de certa maneira é definido pelas suas crenças que *explicam* ela ter agido dessa maneira, bem como pelos seus desejos que *explicam* esse mesmo facto. E, como salienta Bennett (1995: 194-5), na verdade esta é «uma única história contada de duas maneiras: explicar o comportamento em termos de crenças causa/efeito envolve essencialmente explicá-lo também em termos de desejos». A sua crença de que ao escrever o livro ficaria famosa só pode explicar o que ela fez se ela tivesse o desejo

⁵ Veja-se, por exemplo, Bennett (1995: 194-6, 201-3).

de ficar famosa, e o seu desejo de ficar famosa só pode explicar o que ela fez se ela acreditasse que escrever o livro a tornaria famosa. Podemos então dispensar os desejos, e reter a simples ideia de que aquilo que um agente pretende ao agir de certa maneira é determinado pelas suas crenças consequenciais (ou expectativas) que explicam o facto de ele ter agido dessa maneira.

No que diz respeito à condição (3), há um aspecto que importa esclarecer. Por vezes encontramos no seu lugar uma condição como esta:

(3a) O bom efeito não é uma consequência causal (ou não resulta) do mau efeito.

É óbvio que (3a) não *significa* o mesmo que (3), pois o que esta condição faz é proibir a produção de uma certa estrutura causal sem qualquer referência às intenções do agente. Além disso, (3a) é mais forte que (3), o que quer dizer que estas condições não são sequer *equivalentes*. Como Bennett observa (1995: 199), um agente violar a condição (3) é o mesmo que o seguinte: ele age de uma maneira que acredita conduzir à estrutura causal em que o bem é produzido através do mal e é motivado por essa crença. Isto não proíbe a produção dessa estrutura. Afinal, podemos agir de certa maneira acreditando que isso levará a um bem através de um mal sem que, no entanto, essa expectativa nos motive a agir dessa maneira. Imaginemos, por exemplo, uma variante do *Trólei* na qual o condutor sabe que a morte do único trabalhador que está numa das linhas terá um bom efeito, como proporcionar pelo menos alguns órgãos ao cirurgião do *Transplante*. À luz da condição (3), este facto não torna impermissível desviar o trólei — o condutor só não poderia desviá-lo se o fizesse na expectativa de providenciar os órgãos. Isto deixa claro que uma pessoa pode fazer algo sabendo que isso produzirá a estrutura causal indicada, mas sem pretender o mal como meio para o bem, que é tudo o que a condição (3) proíbe. A nossa variante do *Trólei* também mostra por que razão (3a) não é uma alternativa credível a (3). Se aceitássemos (3a) seríamos forçados a fazer discriminações normativamente implausíveis: na versão canónica do *Trólei* continuaria a ser permissível desviá-lo, mas em variantes como a que acabámos de considerar não seria permissível fazer tal coisa. No entanto, o simples facto de o

condutor saber que um bom efeito resultará da morte do trabalhador não pode tornar impermissível desviá-lo. Quem pensa o contrário tem de apresentar uma boa razão para uma teoria moral proibir uma estrutura causal como a indicada independentemente das intenções que podem estar subjacentes à sua produção.

Problemas

Resumindo, a DDE diz-nos que é permissível provocar um mal se, e apenas se, este está fora do âmbito daquilo que pretendemos e temos uma razão suficientemente forte para o provocar. Expressa desta maneira a doutrina parece bastante razoável, mas não deixa de levantar sérios problemas. Temos, em primeiro lugar, um *problema de interpretação*, pois não é fácil «delimitar o meio» — distinguir aquilo que o agente pretende enquanto meio daquilo que é previsto enquanto efeito lateral do meio utilizado. Como veremos, a ausência de uma delimitação clara permite interpretações da doutrina que a privam das suas aplicações habituais. Em segundo lugar, temos um *problema de justificação*. Mesmo que consigamos encontrar uma interpretação satisfatória do duplo efeito, precisamos de dizer por que razão a distinção intenção/previsão é moralmente relevante. Enquanto que no primeiro problema está em causa a inteligibilidade da doutrina, no segundo é a sua credibilidade que permanece sob escrutínio. Estes problemas serão examinados no segundo e terceiro capítulos, respectivamente. Mas antes de os examinarmos vamos enquadrar a doutrina no seu contexto filosófico.

O seu contexto: teorias

Na filosofia moral existe uma distinção importante entre *teorias do valor* e *teorias da obrigação*. As primeiras procuram dizer-nos o que há de *bom* ou *mau*, permitindo-nos comparar e hierarquizar estados de coisas de modo a determinar o que seria melhor *acontecer*. As segundas dizem respeito ao que é eticamente *certo* ou *errado*, indicando-nos aquilo que é obrigatório, permissível ou impermissível *fazer*.

O hedonismo é um bom exemplo de teoria do valor. Partindo da ideia de que o prazer é o único bem fundamental, sendo todas as outras coisas boas apenas na

medida em que são apazíveis ou conduzem ao prazer, os hedonistas desenvolvem perspectivas sobre o que torna a vida de uma pessoa boa para ela própria, sobre as circunstâncias em que uma vida é mais valiosa que outra ou sobre se, para hierarquizar estados de coisas, basta «somar» a satisfação dos diversos sujeitos envolvidos ou é também preciso ter em conta o modo como esta está distribuída. É suposto que uma teoria do valor esclareça questões como estas. A DDE não é um aspecto de uma teoria deste género, mas as suas aplicações dependem decisivamente da teoria do valor que os seus defensores subscrevem. E, sobretudo no âmbito da medicina, tais aplicações associam-se frequentemente a uma perspectiva muito controversa sobre o valor da vida: a perspectiva, que capta parte do conteúdo da chamada «doutrina da santidade da vida humana», segundo a qual todas as vidas humanas têm o mesmo valor, independentemente de pertencerem a uma pessoa no exercício pleno das suas faculdades, a um embrião nas primeiras semanas de vida ou a uma vítima de Alzheimer já sem qualquer consciência de si. É importante salientar isto, porque se nos parecer que certas aplicações da DDE produzem resultados absurdos não nos devemos apressar a rejeitá-la, já que a fonte da absurdidade pode não residir na própria doutrina, mas noutros princípios morais — como uma determinada perspectiva do valor da vida — pressupostos na sua aplicação.

Utilitarismo

É no domínio das teorias da obrigação que a DDE se situa. Neste domínio a questão fundamental é a de saber o que *torna* as acções certas ou erradas. Como já ficou claro, os consequencialistas respondem a esta questão dizendo que *só* as consequências das acções determinam a sua correcção moral. Pensam que fazer o que está certo é apenas uma questão de *promover* aquilo que é bom ou tem valor. Muitas vezes vão mais longe e defendem que a nossa obrigação básica é levar ao limite essa promoção — devemos *maximizar* o bem, dar origem aos *melhores* estados de coisas. O utilitarismo é a forma mais influente de consequencialismo. Embora os utilitaristas diverjam profundamente entre si, sobretudo por subscreverem diferentes teorias do valor, têm em comum pelo menos isto: pensam que a avaliação dos estados de coisas deve ser feita de uma perspectiva

estritamente imparcial, definida pela atribuição do mesmo peso aos interesses de todos sujeitos que serão afectados pelo que fizermos.

À luz do utilitarismo, bem como do consequencialismo em geral, certas distinções proeminentes na filosofia moral não têm relevância ética básica. Dado que o único padrão para avaliar a conduta é o bem ou o mal prováveis que podem resultar do comportamento, a distinção fazer/permitir não tem em si qualquer peso moral: provocar um mal não é pior nem melhor que permitir que esse mesmo mal se verifique. O mesmo se pode dizer da distinção directo/mediado: dar origem a um mal sem a intervenção de mais ninguém não é significativamente diferente de fazer algo que levará outros agentes a dar origem a esse mesmo mal. E a distinção que mais nos interessa, a distinção intenção/previsão, não recebe um tratamento mais favorável no utilitarismo. Cada uma destas três distinções é excluída pela mesma razão: a única obrigação moral é contribuir para a realização de estados de coisas valiosos; o *modo* como um agente contribui para tal realização não pode tornar uma acção certa ou errada. Por isso, a diferença entre pretender um mal e prevê-lo enquanto simples resultado daquilo que pretendemos é algo que por si nunca pode determinar o que é permissível fazer. A este nível a incompatibilidade entre o utilitarismo e a DDE não podia ser mais clara, mas, como tentarei agora mostrar, um utilitarista pode (e talvez deva) encontrar um lugar para o duplo efeito na sua teoria.

O utilitarismo é primariamente uma teoria sobre o que torna as acções certas ou erradas. Enquanto tal nada nos diz sobre deliberação moral, embora nos possa parecer que a esse respeito implica algo como o seguinte: para decidir o que fazer devemos identificar os cursos de acção disponíveis, determinar as boas e más consequências de cada curso de acção, e optar por aquele que, ponderadas as probabilidades, promete dar origem ao melhor estado de coisas. De facto, um utilitarista que reconhecesse um único nível de pensamento moral defenderia que todas as nossas decisões deveriam ser tomadas desta maneira — deveríamos pensar como um utilitarista em todas as circunstâncias, estando permanentemente empenhados na promoção imparcial do bem. Mas é óbvio que, dadas as nossas limitações cognitivas e a nossa constituição psicológica, um tal utilitarismo de único nível derrotar-se-ia a si próprio, pois qualquer ser humano que o levasse a

sério ver-se-ia quase paralisado por intermináveis estimativas de consequências que, aliás, não deixariam de ser influenciadas por considerações egoístas, o que se tornaria muito perigoso aliado à total indiferença às regras morais comuns. A história do jovem Raskolnikov, protagonista de *Crime e Castigo*, proporciona-nos um exemplo inesquecível deste perigo.

Dado que ter o pensamento dominado exclusivamente por raciocínios utilitaristas é uma péssima maneira de promover imparcialmente o bem, qualquer versão credível do utilitarismo tem de encontrar lugar para vários níveis de pensamento moral. O utilitarismo de dois níveis desenvolvido por R. M. Hare (1981) é a este respeito a teoria mais influente. Hare defende que o nosso pensamento deve permanecer quase sempre no *nível intuitivo*: em vez de nos deixarmos enredar em cálculos fúteis e enganadores, devemos tomar decisões seguindo simplesmente as nossas intuições morais — que se exprimem em muitas das regras morais comuns —, bem como cultivar o nosso carácter desenvolvendo certas disposições para agir que em geral se revelam benéficas. Só quando se gerar um conflito neste nível — o que pode acontecer quando as regras morais colidem — é que devemos, se as circunstâncias o permitirem, ascender ao outro nível de pensamento: o *nível crítico*. Neste nível de pensamento moral o que fazemos é raciocinar de uma forma manifestamente utilitarista, o que é necessário não só para resolver conflitos no nível intuitivo, mas sobretudo para decidir *que* intuições e disposições nele devemos adoptar. O utilitarismo tem assim relevância prática significativa não enquanto guia na vida quotidiana, mas enquanto padrão para avaliar criticamente práticas controversas como a eutanásia, a exploração de animais, a acção afirmativa ou o consumo de bens supérfluos.

Podemos agora interrogar-nos se um utilitarista, mesmo excluindo a DDE do pensamento crítico, tem boas razões para incluir de alguma maneira a doutrina entre as intuições e disposições que devem ser adoptadas no nível intuitivo. Quanto à ideia de que é errado pretender o mal enquanto fim, em função de si mesmo, a resposta só pode ser afirmativa: a *malevolência* é uma disposição que o utilitarista deverá querer desencorajar fortemente, já que pelo menos neste mundo os agentes malévolos tendem a não promover o bem. E a ideia de que é errado pretender o mal enquanto meio para o bem? Terá o utilitarista alguma razão para aceitar esta ideia

no nível intuitivo, ou seja, para dizer que devemos cultivar uma relutância mais forte em pretender o mal enquanto meio do que em dar origem ao mal enquanto efeito meramente previsto? Um argumento de J. L. Mackie (1977: 162-3) leva a pensar que sim.

Confrontado com um par de situações idealizadas em que o agente, por exemplo, salva várias pessoas provocando a morte de uma — como o par *Transplante/Trólei* —, o utilitarista não vê qualquer diferença relevante entre essa morte ser pretendida enquanto meio e ser meramente prevista enquanto efeito lateral do meio. Mas na vida real as coisas passam-se de maneira muito diferente, pois os agentes têm de lidar frequentemente com grandes incertezas quanto ao que resultará daquilo que fizerem. E há razões para crer que em geral a ocorrência de um mal é mais provável quando este é pretendido enquanto meio do que quando este é meramente previsto enquanto efeito lateral do meio. Numa versão um pouco mais realista do *Trólei*, o mau efeito não seria inevitável: haveria uma certa probabilidade de o trabalhador fugir a tempo. Por isso, na ponderação dos custos e benefícios de desviar o trólei, teríamos que reduzir o peso do mau efeito tendo em conta essa probabilidade. Mas quando, como no *Transplante*, o mau efeito é pretendido como meio para o bom, não se pode fazer uma redução semelhante, pois como a morte do paciente é o meio escolhido para salvar os outros, o cirurgião não pode atingir o seu fim sem que essa morte se verifique. Como Mackie observa,

se há um mal que só pretendemos obliquamente, que aceitamos como efeito lateral, podemos ainda esperar que este não se verifique — ou, se tivermos crenças religiosas, rezar para que não se verifique ou confiar na intervenção de Deus. Mas seria absurdo termos uma destas atitudes em relação àquilo que pretendemos directamente, enquanto meio para o fim que escolhemos.

Nestas circunstâncias, declara Mackie, embora o utilitarista não possa dar menos importância aos efeitos laterais dos meios enquanto tais, deve reconhecer que a relutância em usar um mau meio pode ser em geral mais benéfica que uma relutância similar em tolerar um mau efeito lateral. E assim a distinção intenção/previsão acaba por ser significativa no nível intuitivo. Por razões

semelhantes, também as distinções directo/mediado e fazer/permitir têm peso nesse nível.⁶

Deontologia

Na filosofia moral — isto é, no nível do pensamento crítico — o duplo efeito só faz sentido integrado numa teoria deontológica da obrigação. Os deontologistas atribuem relevância moral básica às três distinções acima indicadas, embora nem sempre a atribuam a todas elas. Ao fazê-lo afastam-se em duas direcções da perspectiva utilitarista: por um lado, rejeitam a ideia de que é sempre *obrigatório* maximizar imparcialmente o bem; por outro lado, e este é o aspecto que mais no interessa, pensam que tal maximização nem sempre é *permissível*.

Os críticos do utilitarismo têm argumentado decisivamente a favor do primeiro tipo de afastamento.⁷ Quando os utilitaristas defendem a maximização do bem, estão a exigir que cada agente desenvolva ou preserve os seus projectos e compromissos pessoais apenas na medida em que fazê-lo dê origem à melhor situação global, avaliada de uma perspectiva impessoal. No entanto, as pessoas costumam formar os seus projectos e compromissos independentemente de qualquer contribuição para o maior bem, e por isso dedicam-lhes uma energia e atenção que excedem largamente o que seria apropriado numa tal perspectiva. Deste modo, a um nível prático levar a sério o utilitarismo implicaria abandonar ou negligenciar a maior parte dos nossos projectos e compromissos — deveríamos reestruturar toda a nossa vida em função do Único Grande Projecto digno de atenção. Sendo assim, concluem os críticos, a ética utilitarista não é apenas muito exigente: ameaça a nossa própria *integridade*, pois obriga-nos a deixar de agir de acordo com os nossos projectos e compromissos pessoais, alienando-nos das nossas acções. Responder a esta objecção é um dos maiores desafios que os utilitaristas têm de enfrentar.

⁶ Sobre o lugar que estas duas distinções podem ocupar no utilitarismo veja-se, respectivamente, Mackie (1977: 163-5) e Singer (1993: 244-5).

⁷ Este tipo de afastamento é proposto de uma forma muito desenvolvida e sistemática por Samuel Scheffler (1982: 7-10, 41-70).

O segundo tipo de afastamento permanece mais controverso. Afinal, por que razão há-de ser por vezes errado dar origem ao melhor estado de coisas? Apontando para casos como o *Transplante*, o deontologista pode apelar aqui às intuições morais comuns. Se fosse sempre permissível maximizar imparcialmente o bem, o cirurgião poderia assassinar o paciente, o que se nos afigura inaceitável. Para preservar coerentemente as nossas intuições, temos de reconhecer *restrições deontológicas*: proibições centradas no agente que impedem a realização de certos tipos de actos. Matar pessoas inocentes, por exemplo, é algo que é errado um agente fazer, mesmo quando matar uma pessoa se revele necessário para evitar que outros agentes matem várias pessoas. Os defensores do duplo efeito recorrem à doutrina para delimitar o alcance das restrições deontológicas. Thomas Nagel (1986: 173) é muito claro a este respeito:

para violar uma restrição deontológica temos que maltratar alguém intencionalmente. O mal infligido tem de ser algo que fazemos ou escolhemos como um fim ou como um meio, e não algo que não visamos e que as nossas acções se limitam a causar ou a não impedir que se verifique.

No entanto, a ideia de que as intenções têm relevância moral básica é contestada não só pelos utilitaristas, mas também por alguns deontologistas. Aquilo que um agente pretende ao agir de certa maneira, declaram, mesmo que nos possa dizer muito sobre o seu carácter, nunca torna certo ou errado aquilo que ele faz. Gostaria agora de apreciar resumidamente três argumentos a favor desta ideia. Se algum deles fosse convincente, poderíamos desde já excluir a DDE do pensamento moral crítico e assim terminar este estudo.

Um desses argumentos é proposto por James Rachels (1986: 93). Imagine-se dois agentes que vão visitar um familiar ao hospital — o primeiro, João, com a intenção de o animar; o segundo, Pedro, com a intenção de ser incluído no testamento. Rachels diz o seguinte sobre estes agentes:

A intenção de João foi honrosa, mas a de Pedro não. Poderemos dizer que em virtude disso o que João fez foi certo, mas o que Pedro fez foi errado? Não, porque João e Pedro fizeram a mesma coisa, e se fizeram a mesma coisa, nas mesmas circunstâncias, não podemos dizer que um agiu correctamente e o outro erradamente. A consistência exige que avaliemos similarmente acções semelhantes.

Este argumento não pode ser mais que uma simples petição de princípio. É verdade que, sob uma certa descrição, os dois agentes fizeram a mesma coisa, mas as acções são acontecimentos que podem ser descritos de várias maneiras e há descrições que só são satisfeitas pelo acto de um dos agentes. Em vez de descrevermos o que Pedro fez como um acto de *visitar um familiar ao hospital* podemos dizer, por exemplo, que aquilo que Pedro fez foi *manipular um familiar*. Esta descrição não é satisfeita pelo acto de João, e por isso não é verdade que ambos tenham feito a mesma coisa. Se dissermos que ainda assim fizeram a mesma coisa nos aspectos moralmente relevantes, tomando como irrelevante a segunda descrição do que Pedro fez por esta dizer respeito à sua intenção, estaremos a pressupor o que queremos provar. Além disso, podemos construir um argumento análogo para «refutar» o utilitarismo mostrando que as consequências dos actos são irrelevantes para a avaliação da conduta. Uma vez mais, João e Pedro vão visitar um familiar ao hospital, mas embora este último fique muito satisfeito com a visita do primeiro, a visita do segundo deixa-o extremamente deprimido. Poderemos dizer que, em virtude das consequências dos actos, o que João fez foi certo, mas o que Pedro fez foi errado? Não, porque João e Pedro fizeram a mesma coisa, e se fizeram a mesma coisa, nas mesmas circunstâncias, não podemos dizer que um agiu correctamente e o outro erradamente. A consistência exige que avaliemos similarmente acções semelhantes.⁸ É óbvio que se aceitássemos o argumento de Rachels teríamos também de aceitar este argumento contra o utilitarismo.

Rachels (1986: 92) esboça outro argumento contra a relevância das intenções quando diz: «Se [um] acto é errado com uma intenção, como pode ser certo com outra? É difícil ver como se pode fazer uma transformação do errado para o certo simplesmente “purificando a intenção”.» De acordo com esta objecção, se as intenções pudessem determinar a correcção de um acto, então, para tornar certo aquilo que fazemos, muitas vezes bastaria «dirigir a nossa intenção» de uma maneira apropriada, mantendo a nossa mente afastada das más consequências do que fazemos. E parece inaceitável que a correcção de um acto possa alguma vez

⁸ Para um desenvolvimento desta crítica, veja-se Oderberg (2000b: 105-10).

depende desta espécie de ginástica mental privada. Singer (1993: 230), que considera «artificial» a distinção intenção/previsão, põe a questão nestes termos: «Não podemos evitar a responsabilidade dirigindo simplesmente a nossa intenção para um efeito em vez de outro.»

Os defensores da DDE respondem dizendo que esta objecção pressupõe uma perspectiva errada da intenção. Gertrude Anscombe (1962: 257) chama «psicologia cartesiana» a essa perspectiva. «De acordo com esta psicologia», declara, «uma intenção é um acto interior da mente que pode ser realizado sempre que quisermos.» Mas, sugere Anscombe, a verdade é que não podemos gerar e eliminar intenções a nosso bel-prazer, e por isso a objecção carece de fundamento. David Oderberg (2000b: 101-5) desenvolve esta crítica fazendo notar que, mesmo que um agente afirme com toda a sinceridade e veemência que não pretendia que um certo mau resultado se verificasse, isso não prova que tal resultado tenha sido meramente previsto: para determinar as suas intenções é preciso examinar o seu comportamento e as circunstâncias em que este teve lugar. Se o agente não fez o que podia para atenuar o mau efeito ou até para impedir a sua ocorrência, isso constitui evidência de que o mesmo foi pretendido, o que não seria o caso se pudéssemos dirigir as intenções como bem entendéssemos.

Curiosamente, a ideia de que as intenções estão excessivamente fora do nosso controle também milita a favor da sua irrelevância moral. Bennett (1995: 195-6) deixa isto claro expondo o seguinte argumento, o último que agora nos interessa: (1) Aquilo que pretendemos ao agir de certa maneira é definido pelas crenças e desejos que nos levam a agir dessa maneira; (2) não podemos gerar e eliminar crenças e desejos à nossa vontade; logo, (3) não podemos gerar e eliminar intenções à nossa vontade, o que implica que (4) as intenções não estão sob o domínio da ética. Isto significa que a ética não se dirige às intenções imediatamente futuras dos agentes: não nos diz o que podemos ou devemos pretender, tal como nos diz como podemos ou devemos comportar-nos. No entanto, como Bennett reconhece, este argumento é falacioso, pois não podemos inferir (3) a partir de (1) e (2): embora aparentemente não faça sentido proibir um agente de ter uma certa crença ou um certo desejo, faz sentido proibi-lo de agir em função dessa crença e desse desejo, ou seja, de pretender um certo resultado.

Sem pressupor o utilitarismo ou algum outro tipo de consequencialismo, permanecemos assim sem qualquer razão para recusar relevância moral às intenções, mas é claro que isto não dispensa os defensores da DDE de apresentar razões para conceder tal relevância. Embora a apreciação das suas tentativas de justificar a doutrina esteja reservada para o terceiro capítulo, é útil ficarmos desde já com uma noção do seu conteúdo. Um exame à literatura permite identificar três tentativas principais. Temos, em primeiro lugar, a justificação tradicional da doutrina, proposta por absolutistas como Anscombe e Boyle. Sem a doutrina, defendem, seria impossível reconhecer proibições morais absolutas, mas como o absolutismo é verdadeiro devemos aceitar o duplo efeito. A segunda justificação a considerar foi introduzida por Quinn e parte da sua versão muito peculiar da doutrina, que introduzirei no próximo capítulo. Quinn pensa que a DDE se justifica em virtude de reflectir «um ideal kantiano de comunidade e interacção humanas» (1989: 37), pois em seu entender a doutrina discrimina negativamente um tipo de agência em que o agente trata os outros como se estes existissem para servir os seus propósitos. Por fim, encontramos uma justificação baseada no método do equilíbrio recíproco. Entre os deontologistas que advogam este método controverso, alguns, como Foot, subscrevem a DDE por pensarem que esta é necessária «para pôr a teoria moral de acordo com os pensamentos morais comuns» (1985: 71).

O seu contexto: aplicações

Delineado o modo como a DDE se enquadra na teoria moral, devemos agora explorar resumidamente as suas aplicações mais significativas. Isto permitirá não só apreciar a importância prática do duplo efeito, mas também introduzir alguns dos exemplos mais importantes para discutir a inteligibilidade e credibilidade da doutrina.

Medicina

As aplicações habituais da DDE na ética médica pressupõem a doutrina da santidade da vida humana. Esta perspectiva diz-nos não só que todas as vidas

humanas têm o mesmo valor, seja qual for a sua qualidade, mas também que a vida humana é o valor supremo, não podendo por isso ser sacrificado em função de outros valores. Poderíamos aceitar esta perspectiva subscrevendo o consequencialismo, e nesse caso defenderíamos que a resposta mais apropriada ao valor da vida humana seria promovê-lo tanto quanto possível, ou seja, criar e preservar o maior número possível de vidas humanas mesmo que isso implicasse destruir algumas delas. Mas, sendo deontologista, o defensor do duplo efeito que pressupõe a santidade da vida pensa que a resposta acertada ao valor supremo é honrá-lo ou respeitá-lo incondicionalmente, e isto significa que é sempre errado matar intencionalmente um ser humano inocente. No contexto da ética médica, mais precisamente na avaliação do aborto e da eutanásia, o uso do duplo efeito enquadra-se assim numa perspectiva moral muito conservadora.

A propósito do aborto vale a pena começar por recordar o *Violinista*, a experiência mental concebida por Judith Jarvis Thomson (1971) que proporcionou uma das defesas mais influentes da permissividade desta prática. Thomson convida-nos a imaginar um agente que é raptado por membros de uma sociedade de melómanos. Estes querem salvar um violinista famoso que sofre de uma doença de rins fatal, e raptaram o agente por este ser o único que, em virtude de possuir o tipo de sangue adequado, pode impedir a morte a músico. Ligam o seu sistema circulatório ao do violinista, transformando-o numa espécie de máquina de hemodiálise e deixando-o nesta situação: se o agente se mantiver ligado, permanecendo na cama do hospital durante nove meses, o violinista ficará curado, mas caso opte por se desligar o violinista morrerá. Thomson pensa que esta última opção é permissível. Embora o músico seja um ser humano inocente que possui o direito à vida, o agente tem um direito a controlar o seu próprio corpo que o isenta da obrigação de permanecer ligado durante os nove meses. Por analogia, devemos concluir que o aborto é permissível pelo menos nos casos em que a gravidez resultou de violação: nestes casos, à semelhança do homem raptado, a mulher grávida vê-se involuntariamente ligada a um «agressor inocente», e, mesmo presumindo que o feto tem direito à vida, tal direito não a obriga a deixar que este se sirva do seu corpo para se manter vivo.

Concebendo variantes do *Violinista*, pode-se alargar o argumento de modo a concluir a permissividade do aborto noutras circunstâncias, mas para os nossos propósitos basta mostrar como o defensor tradicional do duplo efeito aprecia a analogia inicial de Thomson.⁹ Em primeiro lugar, tal como um utilitarista este pode rejeitar as intuições de Thomson alegando que, em virtude da condição da proporcionalidade da DDE, é impermissível o agente do *Violinista* desligar-se do músico: evitar alguns meses de desconforto não constitui uma razão suficientemente forte para dar origem à morte de uma pessoa inocente. Em segundo lugar, aponta uma falha decisiva na própria analogia: enquanto que ao desligar-se da máquina o agente presumivelmente não pretende a morte do músico, no caso da mulher grávida que opta pelo aborto a morte do feto é pretendida.

Por estas razões, o defensor do duplo efeito considera o argumento de Thomson insatisfatório, mas ainda assim reconhece que em certas circunstâncias extremas o aborto é permissível. Aqui a situação paradigmática é a *Histerectomia*: diagnostica-se cancro no útero a uma mulher grávida e torna-se claro que para a salvar é preciso remover o órgão doente, o que resultará na interrupção da gravidez. Não há dúvida de que fazer a operação satisfaz a condição da proporcionalidade, pois o que está em causa é a própria vida da mãe. Além disso, sustenta o defensor da doutrina, a morte do feto não é pretendida de maneira nenhuma: ocorre simplesmente como um efeito previsto da remoção do útero, que é o meio utilizado para salvar a mãe. Deste modo, a DDE permite a realização da histerectomia. Este caso costuma ser contrastado com a *Craniotomia*: agora temos uma mulher em risco de vida no trabalho de parto, e a única maneira de a salvar é remover o feto esmagando-lhe o crânio. A realização da craniotomia satisfaz a condição da proporcionalidade, mas é impermissível realizá-la porque não se pode pretender a morte do feto como meio para salvar a mãe. Neste caso a opção eticamente acertada é deixar a mãe morrer e salvar o feto, realizando para o efeito uma cesariana *post mortem*.

⁹ Oderberg (2000a: 22-31) proporciona um bom exemplo recente da aplicação tradicional da DDE ao aborto. Para uma crítica utilitarista ao argumento de Thomson, veja-se Singer (1993: 166-9).

O par contrastante *Histerectomia/Craniotomia* tem sido objecto de grande controvérsia na literatura do duplo efeito, pois até muitos defensores da doutrina não vêem qualquer diferença significativa entre os dois casos. Pode-se dizer o mesmo relativamente às discriminações traçadas pela doutrina no âmbito da eutanásia. Neste âmbito recorre-se à DDE não para indicar as circunstâncias em que a eutanásia é permissível, já que se presume que esta é sempre impermissível, mas para distinguir a prática da eutanásia de certos procedimentos médicos considerados lícitos.¹⁰

O caso paradigmático que encontramos neste contexto é o uso de morfina em pacientes com cancro. Na fase terminal da doença, muitos destes pacientes sofrem contínua e intensamente, mas administrando-lhes morfina pode-se aliviar-lhes o sofrimento. No entanto, manter o alívio exige doses cada vez maiores desta substância, o que resulta previsivelmente na antecipação da morte, pois o uso prolongado de morfina induz depressão respiratória e predispõe o paciente para a pneumonia. Os defensores da DDE, embora julguem ser sempre errado injectar uma substância letal a um paciente terminal para lhe pôr fim à vida, consideram aceitável administrar a substância analgésica em casos deste género. Neles o mau efeito não é o fim em vista nem o meio utilizado para o atingir: o que se pretende não é matar paciente, mas aliviar o seu sofrimento, e o uso de morfina é o meio escolhido para esse bom efeito. Assim, em rigor administrar a substância não corresponde a um acto de eutanásia. É claro que a DDE não autoriza administrá-la indiscriminadamente. Se o paciente tiver algumas hipóteses de recuperar, se o seu sofrimento for tolerável ou se houver uma maneira melhor de o reduzir, a condição da proporcionalidade não será satisfeita. E determinar se esta é ou não satisfeita envolve uma avaliação prudente a realizar caso a caso.

Quinn (1989: 39-40) conta-se entre os defensores da DDE que consideram despropositada a sua aplicação à eutanásia. Declara não ver qualquer diferença relevante entre o médico que administra a substância para aliviar o sofrimento, prevendo a morte do paciente, e o que realiza um acto de eutanásia:

¹⁰ Sobre a aplicação da DDE à eutanásia veja-se sobretudo Oderberg (2000a: 75-80) e Beabout (1989: 307-9). Na sua declaração sobre a eutanásia, o Vaticano, através da Sagrada Congregação para Doutrina da Fé (1980), defende explicitamente esta aplicação.

Em ambos os casos estamos a supor que a sua vida já não é um bem e que agimos com o seu consentimento explícito ou correctamente presumido. Por isso, não podemos pensar que estamos a infringir, justificada ou injustificadamente, algum dos seus direitos morais. Por esta razão, considero estes casos muito diferentes dos outros, nos quais se verifica um conflito entre os direitos morais de pessoas diferentes. Na verdade, penso que a doutrina é indevidamente aplicada quando tais conflitos não se verificam.

É claro que o defensor mais tradicional da doutrina, insistindo na santidade da vida, diria que a suposição de que a vida do paciente já não é um bem é falsa: a vida humana é sempre um bem, seja qual for o nível de degradação que exiba. Mas, se a vida humana tem realmente este valor incondicional, como pode a condição da proporcionalidade ser satisfeita nos casos em que se administra a droga para alívio da dor? Como é possível que, tendo a vida valor supremo, aliviar o sofrimento constitua alguma vez uma razão suficientemente forte para dar origem a uma morte?¹¹ O dilema é evidente: pressupondo a santidade da vida, o duplo efeito parece não permitir que os médicos administrem quaisquer substâncias perigosas para a vida dos pacientes; rejeitando a santidade da vida, a condenação da eutanásia parece ficar sem outro fundamento que não uma obediência cega à proibição absoluta de matar pessoas inocentes, ou seja, ficamos sem perceber por que razão a morte de um paciente tem de estar sempre incluída entre os males abrangidos pela doutrina, não sendo nunca um mau efeito eticamente «inócuo» como o que encontrámos no *Tratamento*.

Por vezes pensa-se que o duplo efeito discrimina favoravelmente a eutanásia passiva, mas isso não é verdade. Caso pensemos que há uma diferença significativa entre a eutanásia activa e a passiva, teremos de justificar essa diferença atribuindo relevância moral à distinção fazer/permitir. Ainda assim, há quem use a DDE para determinar em que circunstâncias é permissível privar um paciente de cuidados médicos vitais. Pensa-se que é permissível não recorrer a meios extraordinários para preservar a vida, mas que é errado deixar um ser humano morrer quando, não havendo escassez de recursos, a sua vida pode ser preservada através meios de

¹¹ A situação diverge dos casos relativos ao aborto, onde supostamente há um conflito entre o direito à vida de dois seres humanos.

tratamento normais.¹² A doutrina proporciona uma maneira de distinguir os dois tipos de tratamento.

A ideia é que quando se opta por não usar meios extraordinários para preservar a vida, não se pretende que a morte do paciente ocorra e a condição da proporcionalidade é satisfeita. Imagine-se, por exemplo, um doente terminal que sofre de cancro do pulmão e já só respira com grandes dificuldades. Os médicos podem prolongar um pouco a sua vida se o colocarem num respirador, mas o duplo efeito permite que não façam isso: supõe-se que o desconforto produzido pelo respirador e todo o sofrimento decorrente da doença constituem uma razão suficientemente forte para permitir que a vida do paciente não seja prolongada um pouco mais; além disso, quando se opta por não usar o respirador a morte do paciente não é o fim em vista nem o meio para o alívio do sofrimento.

Consideremos agora o caso das crianças que nascem com deficiências mentais e têm o sistema digestivo bloqueado. Se não se fizer nada, essas crianças acabarão por morrer de fome ou desidratação, mas uma operação pode resolver o problema do bloqueamento. Numa situação destas, quando os médicos decidem não operar estão a pretender deixar morrer a criança. E entende-se que não há uma razão suficientemente forte para não operar, já que a operação permitirá que a criança, apesar das suas deficiências, tenha uma vida saudável. Por isso, não fazer a operação é estar a privá-la de um meio de tratamento normal, o que não é permissível. Em rigor, é praticar eutanásia passiva.

Obviamente, entendida desta maneira a distinção entre meios normais e extraordinários de preservar a vida não diz respeito primariamente à natureza dos próprios tratamentos, mas às circunstâncias em que os mesmos são utilizados. Em muitos casos, colocar alguém num respirador é um meio normal de preservar a vida; em certas condições, mesmo a administração de antibióticos pode ser vista como um meio extraordinário.

¹² Veja-se Marquis (1991: 162-3). E veja-se Singer (1993: 230-1) para uma crítica à distinção entre meios de tratamento normais e extraordinários.

Guerra

O duplo efeito encontra na teoria da guerra justa uma das suas aplicações mais conhecidas e atraentes.¹³ Esta teoria inclui pelo menos duas partes fundamentais: uma tentativa de especificar as circunstâncias em que se justifica declarar guerra, conhecida por teoria da *jus ad bellum*, e uma tentativa de traçar os limites da conduta aceitável durante a guerra, conhecida por teoria da *jus in bello*. É sobretudo nesta segunda parte da teoria da guerra justa que se recorre à DDE. Uma das exigências básicas da *jus in bello* é a da *discriminação*: os ataques devem apenas dirigir-se a alvos legítimos, o que significa que é profundamente errado matar ou infligir outros danos graves aos não-combatentes. No entanto, na maior parte dos cenários de guerra não é possível — e sabe-se perfeitamente que não é possível — evitar a morte e o sofrimento dos não-combatentes. O duplo efeito, como observa Michael Walzer (1977: 153), proporciona «uma maneira de reconciliar a proibição absoluta de matar não-combatentes com a conduta legítima da actividade militar». Se as mortes forem meramente previstas como um efeito lateral da actividade militar, e se a condição da proporcionalidade for satisfeita, tal actividade não irá contra a exigência da discriminação. Isto significa que, quando a contribuição para a estratégia militar global justificar os danos infligidos aos civis, é permissível fazer coisas como abater aviões que carregam armamento ou cortar as linhas de abastecimento das tropas inimigas, embora isso tenha como efeito previsível alguns civis morrerem ou ficarem privados de alimentos.

A aplicação da DDE à ética da conduta durante a guerra inspirou um dos pares contrastantes mais proeminentes na discussão da doutrina. No *Bombardeamento Estratégico* os militares bombardeiam uma fábrica de armamento de modo reduzir a capacidade produtiva do inimigo, mas prevêem que disso resultará a morte de alguns dos civis que vivem nas imediações. Aqui a morte não é pretendida, e por essa razão é permissível levar a cabo o bombardeamento se o alvo tiver uma importância estratégica que justifique os danos infligidos aos civis. No *Bombardeamento Aterrorizador* as coisas passam-se de maneira diferente: agora os

¹³ Aqui uma referência clássica é Anscombe (1962), mas Walzer (1977) e Oderberg (2000a) são muito mais detalhados e informativos. Walzer, no entanto, pensa que a DDE é demasiado permissível.

militares pretendem matar civis, e fazem-no de modo a apressar a rendição do inimigo deixando-o desmoralizado. Como o mau efeito do bombardeamento é pretendido enquanto meio para o bom, levá-lo a cabo é impermissível à luz da DDE. A história do século passado proporciona exemplos impressionantes deste segundo tipo de bombardeamento: para além do recurso à bomba atómica, encontramos bombardeamentos «convencionais» devastadores, como o de Dresden.¹⁴

Acontecimentos como estes levam-nos a pensar que matar civis intencionalmente é algo que, pelo menos, requer uma justificação muito mais forte que realizar actividades militares que têm como efeito lateral a morte de civis. Mas, embora aqui as nossas intuições morais tendam a estar em harmonia com o duplo efeito — e isto sem pressupor qualquer perspectiva controversa do valor —, é duvidoso que isso apoie significativamente a doutrina. Afinal, por detrás das nossas intuições pode não estar a aceitação tácita do duplo efeito: o reconhecimento de um contraste moralmente significativo entre os dois tipos de bombardeamento pode dever-se à interferência de factores alheios à doutrina. Tendo em mente a experiência histórica, tendemos a supor que no *Bombardeamento Aterrorizador* os danos sofridos pelos civis, para além de terem uma probabilidade maior de se verificarem, são muito mais graves que os decorrentes do *Bombardeamento Estratégico*. É claro que nessas circunstâncias o segundo tipo de bombardeamento não seria tão grave como o primeiro, mas, para contrastar estes casos de modo a avaliar o duplo efeito, devemos supor que em ambos os bombardeamentos há uma probabilidade idêntica de se verificarem os mesmos danos — por exemplo, uma probabilidade de 1 de morrerem mil civis. Esclarecido este aspecto, a existência de uma assimetria moral deixa de ser óbvia. No entanto, na prática é de esperar que ocorram males muito maiores numa guerra quando os civis são maltratados intencionalmente, o que apoia a suposição já avançada de que a adopção de algo como o duplo efeito no nível intuitivo do pensamento moral se justifica numa perspectiva utilitarista.

¹⁴ Não é surpreendente, aliás, que Anscombe se tenha oposto veementemente à atribuição de um grau honorário a Truman pela Universidade de Oxford. Veja-se Oderberg (2000a: 223-4).

Outras aplicações

Esta breve elucidação da importância da DDE na ética prática incidiu apenas nas suas aplicações mais debatidas, mas vale a pena referir também alguns usos menos influentes da doutrina.

No que diz respeito à proibição de matar, o duplo efeito proporciona uma justificação para matar em autodefesa e diz-nos quando é permissível fazer tal coisa. E para os que supõem que essa proibição envolve a condenação do suicídio, a doutrina torna possível distinguir a conduta estritamente suicida dos casos em que o agente, embora não cometa suicídio, procede de certa maneira sabendo que ao agir dessa maneira provocará a sua morte. A DDE permite aqui reconciliar a condenação do suicídio com a aprovação da conduta dos mártires e de certos actos heróicos.¹⁵ O duplo efeito pode também permitir que o defensor da pena de morte encontre a resposta a uma das objecções mais fortes à sua perspectiva. Os críticos da pena de morte alegam que esta levará muito provavelmente à execução de pessoas inocentes. A DDE atenua a força desta objecção. Caso se consiga mostrar que há razões suficientemente fortes para instituir a pena de morte, a execução de inocentes não a torna impermissível, pois esse será um efeito meramente previsto da sua instituição. Esta afirmação pode parecer descabida. Afinal, como podemos alegar que a morte de inocentes é aqui meramente prevista quando cada condenado é morto intencionalmente? A resposta reside na *intensionalidade*. Mesmo que uma pessoa seja inocente e seja morta intencionalmente, não podemos inferir daí que alguém tenha agido com a intenção de matar uma pessoa inocente.

A DDE também tem sido invocada em diversos debates morais que surgiram muito mais recentemente. Para terminar, podemos referir dois desses debates. Um deles diz respeito ao uso de energia nuclear. Como seria de esperar, há quem pense que a doutrina autoriza o recurso a este tipo de energia: presume-se que os benefícios económicos garantem a proporcionalidade e que os danos que as pessoas eventualmente venham a sofrer não são pretendidos.¹⁶ O duplo efeito

¹⁵ Sobre a aplicação da DDE à ética da autodefesa e do suicídio veja-se, respectivamente, Oderberg (2000a: 191-8) e Martin (1980).

¹⁶ Esta aplicação controversa da doutrina é discutida por Dundon (1980).

também tem sido usado na defesa da acção afirmativa, ou seja, do recurso a medidas que dispensam um tratamento preferencial aos membros dos grupos sociais que costumam ser discriminados negativamente. A adopção destas medidas tem como efeito objectável algumas pessoas não conseguirem um emprego ou aceder a um curso em virtude da sua raça ou sexo. Mas, observam os que recorrem à doutrina, esse efeito não é pretendido — o que se pretende ao implementar a acção afirmativa é promover a igualdade ou compensar as vítimas da desigualdade. Assim, se os efeitos da acção afirmativa forem suficientemente bons, o facto de algumas pessoas ficarem prejudicadas por pertencerem a um determinado grupo social não a torna impermissível, isto mesmo que tais prejuízos envolvam a violação de algum direito dessas pessoas.¹⁷

¹⁷ Para uma defesa da acção afirmativa baseada na DDE, veja-se Cooney (1989). Veja-se também a crítica de Jordan (1990) e a resposta de Cooney (2001).

2

A inteligibilidade da doutrina

O que me interessa é compreender que distinção estou a usar — compreendê-la em qualquer contexto em que deposite confiança teórica nela. Obviamente, posso permitir que um conceito faça «trabalho moral» sem ter uma compreensão clara e profunda daquilo que esse conceito significa; muitas das minhas opiniões morais envolvem conceitos sobre os quais só tenho um fraco domínio intuitivo. Mas quando se usa um conceito na teoria moral o caso muda de figura. Não vou aceitar um princípio, apresentando-o como um princípio moral fundamental, a não ser que tenha uma compreensão adequada dele e, conseqüentemente, dos conceitos que envolve.

Jonathan Bennett

Como acabámos de ver, o duplo efeito tem sido aplicado e discutido no contexto de alguns dos problemas morais práticos mais importantes. No entanto, a DDE suscita problemas de interpretação que tornam duvidosas algumas das suas aplicações e comprometem a sua inteligibilidade. A vagueza da condição da proporcionalidade pode alimentar muitas dúvidas, mas estas têm sido ignoradas na literatura. A dificuldade conceptual mais debatida, da qual nos vamos ocupar neste capítulo, diz respeito à distinção intenção/previsão: como podemos distinguir aquilo que um agente pretende como meio daquilo que ele se limita a prever como efeito lateral do meio?

O problema da proximidade

Na ausência de uma delimitação suficientemente clara daquilo que constitui o meio do agente, a DDE admite interpretações que a tornam ridícula e a privam das suas aplicações habituais. Pode-se alegar, por exemplo, que na *Craniotomia* a morte do feto não é pretendida: o que se pretende é esmagar o crânio do feto de modo a salvar a mãe. Podemos fazer uma observação semelhante, embora ainda mais inverosímil, a propósito do *Transplante*: o cirurgião pretende apenas recolher

os órgãos; a morte do paciente não é mais que um efeito lateral da recolha.¹ Nem mesmo o *Bombardeamento Aterrorizador* fica imune a uma interpretação deste género. Como Bennett (1981: 111; 1995: 210-1) sugeriu, pode-se afirmar que o agente que bombardeia os civis não pretende que estes morram: pretende apenas que fiquem «*as good as dead*» durante algum tempo, ou seja, que até a guerra acabar os seus corpos permaneçam num estado que faça o inimigo acreditar que estão mortos.

Admitindo uma noção de intenção extraordinariamente estrita, encontraremos quase sempre uma maneira de apresentar como simples efeitos laterais as consequências moralmente objectáveis dos actos. E, como Charles Fried (1978: 24) observou, «o gambito só pode ser bloqueado se encontrarmos uma maneira de dizer que certas consequências surgem em unidades ligadas tão estreitamente que não podem ser desagregadas». Foot (1967: 145-6) identificou claramente este problema, que se tornou conhecido por *problema da proximidade*. Referindo-se à *Craniotomia*, Foot declara que o esmagamento do crânio e a morte do feto estão «demasiado próximos» para podermos dizer que só o esmagamento é pretendido. Mas qual é o critério de proximidade? Quando é que dois itens estão tão próximos ou tão estreitamente ligados que não podem cair sob lados diferentes da distinção intenção/previsão? Na ausência de uma resposta satisfatória a esta questão, não é fácil resistir às interpretações da doutrina que a tornam desinteressante enquanto princípio moral, deixando-a praticamente reduzida a uma espécie de consequencialismo.

Testes

Para percebermos como é difícil fugir ao problema da proximidade, examinemos dois testes concebidos para clarificar a distinção intenção/previsão. O mais conhecido é o teste dos contrafactuais. Alan Donagan (1991: 496), um dos autores que o propôs, apresenta-o desta maneira:

¹ Robert Martin (1980), como adopta esta interpretação do *Transplante*, apresenta-o como contra-exemplo à doutrina.

Um bom teste para determinar se o leitor pretende que um certo efeito previsto de uma acção se verifique é supor que, devido a um acaso feliz ou a um milagre, a acção não tem o efeito que prevê, e perguntar se considera que o seu plano foi executado e atingiu o seu objectivo.

Fried (1978: 23-4) sugere um teste semelhante propondo que se faça esta pergunta: se o efeito em questão pudesse ser miraculosamente evitado, e a partir daí as coisas seguissem o seu curso natural, ainda assim o agente teria escolhido agir como agiu?

Perguntemos então ao médico da *Craniotomia*: se após a operação um milagre restaurasse o crânio da criança e esta regressasse à vida, diria que conseguiu executar o seu plano e atingir o seu objectivo? Ou, à maneira de Fried: se a morte do feto pudesse ser milagrosamente evitada, e depois ele se mantivesse vivo, ainda assim teria feito a operação? O médico não hesitaria em responder afirmativamente a ambas as perguntas, e poderia mesmo acrescentar que caso a criança sobrevivesse à operação tomaria todas as medidas para a manter viva. De acordo com o teste dos contrafactuais, isto significa que na *Craniotomia* a morte do feto é meramente prevista. Mas há quem saúde este resultado (Boyle 1991a: 480; Nicholson 1978: 26) e, conseqüentemente, não encontre nele qualquer razão para rejeitar o teste. Nicholson afirma a este respeito:

Que o encolhimento da cabeça, e não a morte do feto, é o meio para o fim de salvar a mulher, demonstra-o o facto de que o feto não seria morto caso sobrevivesse à força aplicada no seu crânio e fosse retirado vivo do canal de nascimento.

O problema é que o teste dos contrafactuais não nos faz classificar como efeito meramente previsto apenas a morte do feto: se após a guerra os civis ressuscitassem, o militar do *Bombardamento Aterrorizador* não deixaria de considerar a sua missão bem sucedida e poderia mesmo ficar satisfeito com a notícia; se após a recolha surgissem novos órgãos no corpo esvaziado, o cirurgião do *Transplante* não voltaria atrás para matar o doador involuntário. Talvez o teste dos contrafactuais nos possa dizer algo sobre o que faz parte do meio de um agente, mas, como Fried reconhece, na ausência da ideia de que certos itens estão tão ligados que não faz sentido separá-los produz resultados inaceitáveis.

O teste deixa-nos assim com o problema de esclarecer a noção de proximidade, mas mesmo presumindo que tal problema está resolvido há razões para considerá-lo inadequado. Nancy Davis (1984: 133-4) sugere que na verdade o teste serve para determinar se um efeito é ou não um *fim suplementar* do agente. Suponha-se, por exemplo, que o médico da *Craniotomia* respondia negativamente à pergunta de Donagan: isso mostraria não que a morte do feto fora pretendida como meio, mas que fora pretendida como um segundo fim. Se Davis tem razão, o teste dos contrafactuais resulta de uma confusão entre as noções de meio e de fim suplementar.

Quinn (1989: 27-8), depois de desesperar com o problema da proximidade, discute um outro teste. Agora a ideia é encontrar um critério para determinar quando é que uma acção é pretendida sob uma dada descrição moralmente objectável. Para que as discriminações do duplo efeito sejam preservadas, o critério tem de nos fazer concluir que na *Craniotomia*, mas não na *Histerectomia*, a acção do médico é intencional enquanto um matar de um feto. E que no *Bombardeamento Aterrorizador*, mas não no *Bombardeamento Estratégico*, a acção do militar é intencional enquanto um matar de civis. Aparentemente, Anscombe (1963: 44-5) encontrou um tal critério. Suponha-se que, descrevendo de certa maneira a acção de um agente, lhe perguntamos por que agiu ele assim. Se ele aceitar a questão «por que...» respondendo com uma resposta «para...», isso significa que a sua acção é intencional sob essa descrição, mas se rejeitar a questão a sua acção não é intencional. Assim, se perguntarmos ao médico da *Craniotomia* por que está ele a matar o feto, este responderá «para salvar a mãe». E, se perguntarmos ao militar do *Bombardeamento Aterrorizador* por que está ele a matar civis, este dirá naturalmente algo como «para pôr fim à guerra». Nas contrapartes de ambos os casos, pelo contrário, devemos esperar que os agentes rejeitem a pergunta reagindo com uma certa perplexidade: «Não posso evitar isso sem deixar de remover o útero e salvar a mãe», «Não posso evitar as mortes sem deixar de destruir a fábrica».

Quinn, no entanto, acaba por reconhecer que o teste anscombeano produz resultados inaceitáveis. Aqui introduz o seguinte contra-exemplo: confrontados com falta de recursos para investigar e tratar uma doença, os médicos decidem tratar apenas os pacientes que podem ser curados mais facilmente, deixando morrer

os pacientes em piores condições. À luz da DDE a conduta dos médicos é permissível, mas perguntemo-lhes por que estão a deixar morrer alguns pacientes. Eles podem perfeitamente responder «*para* reservar os recursos para os têm mais hipóteses de ficar curados», e assim a ausência de tratamento teria de ser considerada intencional.

Além disso, observa Quinn, os agentes dos casos objectáveis podem tornar-se «filosoficamente sofisticados» e descobrir maneiras de rejeitar a questão «por que...». O militar do *Bombardeamento Aterrorizador* poderia responder: «Não consigo evitar as mortes genuínas sem deixar de criar a aparência realista de morte e destruição». Ao dar uma resposta como esta, o militar opta por um critério de intencionalidade mais exigente, sob o qual todos «os aspectos de uma acção ou inacção que no sentido mais estrito não contribuem para o objectivo do agente serão classificados como não-intencionais». Deste modo, na *Craniotomia* a acção será intencional como um esmagar, no *Bombardeamento Aterrorizador* a acção será intencional como um matar aparente e temporário, mas em nenhum dos casos a acção será intencional como um matar de seres humanos. Para resistir a este resultado, resta-nos apelar à ideia de proximidade e enfrentar o problema de a esclarecer.

Identidade

Vejamos então como podemos resolver este problema.² Pode ocorrer-nos muito naturalmente apelar à *identidade de acontecimentos*: embora um único acontecimento possa ser descrito de várias maneiras, um agente não pode pretendê-lo sob uma descrição e não o pretender sob outra descrição. Ter isto em mente parece suficiente para bloquear as interpretações absurdas da DDE. Na *Craniotomia*, por exemplo, o médico não pode pretender o esmagamento e não pretender a morte, pois o colapso da cabeça da criança é a sua morte. Já na *Histerectomia*, é fácil ver como o médico pode não pretender a morte do feto: é óbvio que a morte e a remoção do útero são acontecimentos diferentes.

² A melhor discussão das várias tentativas de solução, que vou acompanhar de perto até ao fim da presente secção, encontra-se em Bennett (1995: 203-13), mas veja-se também Davis (1984) e Marquis (1991).

Esta tentativa de solução não resulta. Como Bennett (1995: 203) salienta, pressupõe que pretender é uma relação entre pessoas e acontecimentos particulares. Mas este pressuposto é falso:

A minha intenção de encolerizá-la não consistiu em eu me ter relacionado de uma certa maneira com o seu acesso de cólera; poderia ter tido essa intenção e não ter conseguido encolerizá-la, e nesse caso não teria existido qualquer acesso de cólera com que me pudesse ter relacionado. Coisas como pretender, acreditar ou esperar são atitudes *proposicionais*: traduzem-se em asserções que relacionam uma pessoa com itens inteiramente proposicionais, com estados de coisas.

Pretender é uma atitude proposicional e, portanto, em rigor não pretendemos acontecimentos particulares. No entanto, faz sentido dizer que uma pessoa pretende que *um* acontecimento de um certo *tipo* ocorra — por exemplo, ao pretender que ela fique encolerizada, o agente pretende provocar *um acesso de cólera*. Mas como pode isto ajudar-nos no problema da proximidade? Como pode isto garantir-nos, por exemplo, que na *Craniotomia* a morte não é um efeito meramente previsto? Podemos responder nestes termos: se (1) o médico pretende provocar um colapso no crânio da criança, (2) prevê que provocará uma morte da criança e (3) acredita que se houver um colapso e uma morte, o colapso será a morte, então (4) ao pretender provocar um colapso também pretende provocar uma morte.

Estamos a falar não de uma identidade de acontecimentos, mas de uma *crença* sobre uma identidade de acontecimentos, pois aquilo que o médico pretende depende das crenças que tem, independentemente de estas serem verdadeiras ou falsas. Assim, se o médico não acreditar que o colapso será a morte, pode pretender provocar um colapso sem pretender provocar uma morte, e nesse caso a *Craniotomia* não será discriminada negativamente pela DDE. Para tentar evitar este resultado indesejável, resta-nos presumir que estamos a falar de agentes razoáveis e informados: agentes que não rejeitam identidades de acontecimentos que não podem ser razoavelmente rejeitadas.

Perguntemos então: pode a identidade entre o colapso e a morte ser razoavelmente rejeitada? A verdade é que pode. Se a_1 e a_2 ocorrem em momentos ou em lugares diferentes, então a_1 e a_2 são acontecimentos diferentes: é por isso que a remoção do útero e a morte do feto não são o mesmo acontecimento. E se a_1 e a_2

sucedem a sujeitos diferentes, são acontecimentos diferentes: a ruína sucede à fábrica e a morte aos civis, e por isso a destruição da fábrica e a morte dos civis são acontecimentos diferentes. Podemos não saber exactamente como determinar a identidade de acontecimentos, mas estes dois critérios são seguros e chegam para mostrar que o apelo a tal identidade não pode resolver o problema da proximidade. O colapso da cabeça e a morte da criança, tal como a remoção dos órgãos e a morte do paciente no *Transplante*, têm sujeitos diferentes e não ocorrem exactamente ao mesmo tempo; por isso, são acontecimentos diferentes. Assim, mesmo que a identidade de acontecimentos dependa apenas da localização e do sujeito, muitos dos itens que queremos ver ligados permanecem desligados; se depender de mais do que isso, ainda pior.

Uma segunda tentativa de resolver o problema da proximidade apela antes à *identidade de acções*. Pensando uma vez mais na *Craniotomia*, podemos dizer que o acto de esmagar o crânio e o acto de matar o feto são um único acto descrito de duas maneiras diferentes, e assim o médico não pode pretender realizar «um» sem pretender realizar o «outro». Fried (1978: 44) parece aceitar esta perspectiva ao afirmar: «É inadmissível dizer que alguém pretende baleiar um homem, esfaqueá-lo, esmagá-lo, reduzi-lo a átomos, mas que não pretende maltratá-lo. Fazer todas estas coisas é maltratá-lo.»

Esta perspectiva baseia-se geralmente numa tese sobre a identidade dos actos proposta por Anscombe (1957). De acordo com esta tese, se ele a trai *ao* beijá-la, o beijo é a traição; se ele vence *ao* saltar, o salto é a vitória. Assim, se o médico mata o feto ao esmagar o crânio, o acto de esmagar é o acto de matar; se mata o paciente ao remover-lhe os órgãos, o acto de remover é o acto de matar. Infelizmente, desta tese resultam mais identidades de actos do que o defensor do duplo efeito desejaria. Como Bennett (1995: 207-8) observa, a tese «liga imensos itens que *ninguém* pensaria estarem demasiado próximos — ligados demasiado estreitamente — para apenas um deles ser pretendido». Se a aceitássemos teríamos de concluir, por exemplo, que no *Bombardeamento Estratégico* o acto de destruir a fábrica é o acto de matar os civis, pois cada um deles é idêntico a certos movimentos que o militar faz dentro do avião. Deste modo, enquanto que a abordagem da identidade dos acontecimentos fracassa por não estabelecer uma ligação suficientemente estreita,

deixando um caso como a *Craniotomia* no lado direito da distinção intenção/previsão, esta abordagem da identidade dos actos fracassa por estabelecer uma ligação demasiado estreita, colocando um caso como a *Histerectomia* no lado esquerdo da distinção.

Modalidade

Dado que pretender é uma atitude proposicional, ou seja, dado que em rigor o que pretendemos é que certos estados de coisas se verifiquem, tentemos mostrar em que sentido um estado de coisas está tão «próximo» de outro que um agente não pode pretender que apenas um deles se verifique. Que relação entre estados de coisas nos poderá ajudar no problema da proximidade?

Pode ocorrer-nos que, no sentido relevante para a compreensão da doutrina, dois estados de coisas estão «estritamente ligados» em virtude de existir entre eles uma forte conexão causal: se, a partir do momento em que e_1 se verifica, é causal ou fisicamente necessário que e_2 se verifique, o agente não pode pretender e_1 sem pretender também e_2 . Na verdade, o que determina se um agente pode pretender e_1 sem pretender e_2 não é o modo como os dois estados de coisas estão realmente relacionados, mas o modo como o agente *pensa* que estão relacionados, pois aquilo que um agente pretende é determinado por aquilo em que acredita. Mas suponha-se que estamos a falar de agentes bem informados.

Esta hipótese da conexão causal produz o resultado desejável num caso como a *Craniotomia*, mas tem de ser afastada por ligar muitos dos itens que o defensor do duplo efeito não quer ver ligados. Se a aceitássemos, teríamos de concluir que tanto no *Bombardamento Estratégico* como na *Histerectomia* o mau efeito é pretendido, pois em ambos os casos temos de presumir que, tal como nas suas contrapartes, não há qualquer possibilidade de as mortes não se verificarem.

Como a conexão causal não serve, apreciemos agora esta hipótese: se é lógica ou conceptualmente impossível que e_2 não se verifique caso e_1 se verifique (ou, mais resumidamente, se e_1 *implica* e_2), o agente não pode pretender e_1 mas limitar-se a prever e_2 . Isto significa que se o agente pretende esmagar o crânio, pretende que este mude de forma; se pretende largar bombas, pretende que estas se movam — a não ser que por alguma razão misteriosa ele não veja a implicação. A hipótese

é verdadeira, sem dúvida, mas não é suficiente para resolver o problema da proximidade, pois deixa por ligar muitos pares de itens que o defensor da DDE quer ver ligados. Dado que é conceptualmente possível que o crânio seja esmagado e o feto não morra, que os civis fiquem como mortos mas regressem à vida após a guerra ou que o paciente fique despojado dos órgãos vitais mas depois recupere miraculosamente, precisamos de algo mais forte para bloquear as aplicações absurdas da DDE atrás apontadas.

Confrontado com estes resultados decepcionantes, Bennett (1995: 213) propõe uma solução para o problema da proximidade. Vale a pena citar tudo o que diz a este respeito, que não é muito:

O melhor que consigo encontrar é bastante vago, mas pode ser toda a verdade sobre a nossa distinção intenção/previsão. Reconstruir um edifício a partir das suas cinzas, reconstituir pessoas a partir de corpos completamente desfeitos ou esmagar a cabeça de um bebé sem o matar não é apenas algo que não pode ocorrer — tudo isto são coisas que o homem comum consideraria *inconcebíveis*. Podemos imaginar com uma certa facilidade que um dia existirá tecnologia que permitirá fazer bombardeamentos muito mais precisos, ou que permitirá que um feto se desenvolva fora do corpo da mãe, mas a ideia de destruir a cabeça sem destruir o bebé, ou de reconstituir uma pessoa que ficou reduzida a cinzas, é pura fantasia. Embora tais coisas sejam conceptualmente possíveis, algo que Deus poderia fazer, não fazemos a menor ideia do seria dispor dos meios para as realizar. Esta, sugiro, é a «ligação estreita» que temos estado a procurar.

Por vezes, embora nas circunstâncias em que o agente se encontra seja fisicamente impossível que e_1 se verifique e e_2 não se verifique, é razoável supor que noutras circunstâncias (com a tecnologia adequada, por exemplo) seria fisicamente possível que e_1 se verificasse mas que e_2 não se verificasse. Nestes casos, o agente pode pretender e_1 mas limitar-se a prever e_2 . Porém, quando tal suposição não é razoável o agente tem de pretender também e_2 . Ou melhor, o que interessa não é a suposição ser razoável ou verdadeira, mas o agente acreditar que é esse o caso. Mas continuemos a presumir que estamos a falar de agentes razoáveis e bem informados.

Assim, a proposta de Bennett parece corresponder a algo como isto: se, quando e_1 se verifica, é causal ou fisicamente necessário que e_2 se verifique *sejam quais forem as circunstâncias em que e_1 se verifica*, o agente não pode pretender e_1 sem

pretender também e_2 . Será esta proposta satisfatória? Bennett considera-a bastante vaga, o que não é um defeito fatal, pois recusar qualquer solução para o problema da proximidade que deixe alguns casos por esclarecer seria estabelecer um padrão demasiado elevado. Mas Bennett supõe que, pelo menos no que diz respeito aos pares problemáticos que temos examinado, a sua proposta produz as discriminações desejáveis: não liga itens que não devem ser ligados nem deixa por ligar itens que têm de ser ligados. Infelizmente, é muito duvidoso que assim seja.

Pensemos na *Craniotomia*. Será que, como Bennett supõe, esmagar a cabeça do feto sem o matar é «inconcebível» no sentido indicado? A verdade é que não. Pode ser mais fácil «conceber» a existência de placentas artificiais que permitam o desenvolvimento do feto da *Histerectomia* fora do corpo da mãe, mas a recente emergência da nanotecnologia torna razoável presumir que reconstituir crânios esmagados não é uma simples possibilidade conceptual — não é algo que está apenas ao alcance de Deus. Pelo menos tal reconstituição não envolveria uma tecnologia mais extraordinária que a necessária para bombardear edifícios sem matar os civis que os ocupam ou estão nas suas imediações. Assim, aceitando a proposta de Bennett o defensor do duplo efeito poderia usar a doutrina não só para aprovar a *Craniotomia*, mas também para condenar o *Bombardeamento Estratégico*.

Consideremos agora duas variantes da *Craniotomia*. Na primeira o médico é um entusiasta da nanotecnologia, e acredita que dentro de algumas décadas os especialistas conseguirão facilmente restaurar crânios esmagados; na segunda variante o médico nunca ouviu falar de nanotecnologia: para ele restaurar um crânio esmagado é «pura fantasia». Se Bennett tivesse razão, diríamos que enquanto que o primeiro médico pode limitar-se a prever a morte do feto, o segundo tem de pretender esse mesmo efeito. E o defensor da DDE poderia assim defender que na primeira variante, mas não na segunda, é permissível realizar a operação. Este resultado é inaceitável. Como pode a moralidade da realização de uma craniotomia nas circunstâncias presentes depender alguma vez daquilo que um dia a nanotecnologia permitirá fazer? Ou como pode a permissividade de um bombardeamento depender do nível de sofisticação que a tecnologia militar poderá atingir num futuro remoto? Se aceitássemos a proposta de Bennett, para além de

não conseguirmos preservar as discriminações habituais do duplo efeito, ficaríamos com sérias razões para concluir que a distinção intenção/previsão é moralmente irrelevante. Nestas circunstâncias, resta-nos reconhecer que o problema da proximidade continua a assombrar o duplo efeito.

A proposta de Quinn

Poderá o defensor da DDE preservar as discriminações habituais sem ter de esclarecer a noção de proximidade? Ao propor uma versão bastante invulgar do duplo efeito, Quinn defendeu que sim.

Quinn está disposto a admitir uma noção extremamente estrita de intenção, chegando mesmo a conceder que talvez o militar do *Bombardeamento Aterrorizador* não pretenda matar os civis. No entanto, não se pode negar que ele pretende pelo menos isto ao largar as bombas: exercer *nos civis* um efeito, *envolvê-los* numa certa explosão fazendo os seus corpos sofrer um impacto violento, precisamente porque o seu envolvimento na explosão serve o seu objectivo. O militar do *Bombardeamento Estratégico*, pelo contrário, não envolve deliberadamente os civis no seu plano. Pretende que ocorra uma explosão, mas não de modo a afectar com ela quaisquer civis. Encontramos o mesmo tipo de contraste no casos obstétricos. O médico da *Craniotomia*, mesmo que não pretenda matar feto, pretende seguramente produzir *nele* um certo efeito de modo a atingir o seu objectivo, mas na *Histerectomia* o médico não pretende envolver o feto na operação: aqui os efeitos que o segundo sofre não contribuem de modo algum para a realização do propósito do primeiro. Estas diferenças notáveis levam Quinn (1989: 30-1) a propor uma nova interpretação do duplo efeito:

Para pôr as coisas nos termos mais gerais, devemos dizer que esta [a DDE] faz uma distinção entre a agência em que algumas vítimas sofrem prejuízos, pelo menos em parte, porque o agente as envolveu deliberadamente em algo de modo a realizar o seu propósito precisamente em virtude de estas estarem assim envolvidas (a agência em que estas figuram como *objectos intencionais*) e a agência prejudicial em que nada se pretende dessa maneira para as vítimas ou em que aquilo que é assim pretendido não contribui para o seu prejuízo. Chamemos *directa* ao primeiro tipo de agência na produção de prejuízos e *indirecta* ao segundo tipo de agência. De acordo com esta versão da doutrina, precisamos, *ceteris paribus*, de uma razão mais forte para justificar

a agência prejudicial directa que para justificar a agência indirecta igualmente prejudicial.

Esta versão da DDE, salienta Quinn, para além de revelar uma diferença genuína nas «estruturas intencionais» dos casos contrastantes, não requer a noção problemática de «proximidade».

Dado que tanto na *Craniotomia* como no *Bombardeamento Aterrorizador*, mas não nas suas contrapartes, o agente pretende produzir um efeito *nas vítimas*, poderíamos esperar que Quinn definisse a agência prejudicial directa nestes termos: a agência em que algumas vítimas sofrem prejuízos, pelo menos em parte, porque o agente *produziu deliberadamente nelas um certo efeito* de modo a realizar o seu propósito precisamente em virtude de estas sofrerem esse efeito. Quinn prefere recusar esta definição devido a uma situação hipotética atribuída a David Lewis. Nesta situação de bombardeamento — podemos chamar-lhe *Bombardeamento de Lewis* — o militar deseja desmoralizar os líderes do inimigo bombardeando uma cidade habitada, e sabe que estes ficarão convencidos de que a cidade está destruída quando virem, ao longe, o brilho da explosão. Mas, como a explosão ocorre um instante antes de os civis serem afectados, pode-se alegar que em rigor o militar não pretende produzir qualquer efeito físico *nos civis* de modo a concretizar o seu objectivo, o que nos levaria a colocar esta situação a par do *Bombardeamento Estratégico* caso aceitássemos a definição alternativa de agência prejudicial directa. A definição de Quinn evita este resultado: mesmo que o militar não pretenda afectar fisicamente as suas vítimas, pretende sem dúvida fazer explodir uma bomba nas *suas* proximidades, e por isso *envolve-as* numa explosão de modo a realizar o seu propósito precisamente em virtude de estas estarem assim envolvidas. Assim, tal como no *Bombardeamento Aterrorizador*, neste caso os civis não deixam de figurar como «objectos intencionais».

Esta versão do duplo efeito inclui ainda uma outra distinção. Quinn reconhece que no par dos bombardeamentos há uma assimetria moral mais vincada que no par obstétrico. Como vimos, isso pode suceder porque no segundo par, por oposição ao primeiro, o estatuto moral das vítimas é problemático, mas se Quinn (1989: 31) tem razão há outro factor que explica esta diferença nas nossas intuições morais. Enquanto que no *Bombardeamento Aterrorizador* o agente vê os civis como uma

oportunidade a explorar, na *Craniotomia* o feto apresenta-se ao agente como um obstáculo a remover. Devemos assim distinguir dois tipos de agência prejudicial directa: a agência directa *oportunistica*, na qual o agente tira proveito da presença da vítima, e a agência prejudicial *eliminativa*, na qual o agente procura remover um obstáculo ou ameaça que a vítima produz. Se, como parece ser o caso, o primeiro tipo de agência directa é mais difícil de justificar, podemos dizer que a DDE discrimina-a pela negativa mais fortemente que a agência eliminativa.

Bennett (1995: 212-3) admite que Quinn encontrou uma maneira de contornar o problema da proximidade, mas pensa que a sua proposta conduziu a uma «verdadeira mudança de assunto»: no lugar da distinção intenção/previsão encontramos agora uma outra distinção que nem sequer é extensionalmente equivalente. Bennett defende, mais precisamente, que embora a categoria da agência prejudicial directa inclua todos os casos em que o mal é pretendido enquanto meio, também inclui alguns casos em que todos diriam que o mal é meramente previsto. Imaginemos — é este o exemplo que Bennett apresenta — que algumas pessoas contraíram uma doença extremamente grave e contagiosa. A doença pode ser tratada, mas só dentro de uma semana conseguiremos as máscaras necessárias para proteger os médicos. Isto leva-nos a pôr os pacientes de quarentena, embora seja quase certo que daqui a uma semana já não será possível curá-los e estes acabarão por morrer. Bennett aprecia assim este exemplo:

Ninguém diria que pretendemos a sua morte como um meio para alguma coisa, e nenhum simpatizante do princípio do meio [isto é, da DDE tal como costuma ser entendida] diria que *este* condena o acto de pôr de quarentena. No entanto, neste caso pretendemos claramente «envolver» as pessoas afectadas; o nosso propósito exige essencialmente que as afectemos mantendo-as longe de todos os outros.

Se Bennett tivesse razão, a doutrina interpretada à maneira de Quinn não seria apenas extensionalmente diferente da sua versão tradicional: seria também excessivamente proibitiva, pois condenaria actos que não são condenáveis. Mas o seu exemplo não suporta esta conclusão. Importa não esquecer que, quando Quinn introduz a distinção agência directa/agência indirecta, supõe que a mesma diz respeito apenas aos contextos em que a doutrina se aplica, isto é, àqueles contextos

em que o prejuízo sofrido pela vítimas corresponde à violação de um direito moral. Por isso, presumindo que os pacientes consentiram a quarentena, não podemos falar aqui da violação de qualquer direito e, conseqüentemente, de agência prejudicial directa. Se não a consentiram é verdade que a situação exemplifica esse tipo de agência, mas nesse caso também o defensor da versão tradicional da doutrina terá de reconhecer que estamos a pretender o mal enquanto meio para o bem: estamos a privar os pacientes da sua liberdade de modo a evitar a propagação da doença. Deste modo, o exemplo de Bennett deixa intacta a DDE sob a interpretação de Quinn — mas, como veremos, há razões para pensar que a sua distinção central não coincide exactamente com a distinção intenção/previsão.

Uma solução para o problema da proximidade

A motivação principal da proposta de Quinn é evitar o problema da proximidade. Mas será a distinção intenção/previsão, da qual este decorre, tão intratável como frequentemente se presume? Procurarei mostrar que não — se nos basearmos na perspectiva de Michael Bratman (1987) sobre as intenções, conseguiremos preservar as discriminações habituais do duplo efeito esclarecendo apropriadamente a natureza da «ligação estreita» que nos tem ocupado.

As intenções segundo Bratman

Bratman (1987: 140-3) atribui três papéis decisivos às intenções. Dois desses papéis dizem respeito à relação entre as intenções viradas para o futuro e o desenvolvimento do raciocínio prático: por um lado, as intenções colocam problemas que determinam o rumo de tal raciocínio; por outro lado, restringem outras intenções. O terceiro papel diz respeito à relação entre intenção e esforço: as intenções tendem a resultar no esforço de produzir aquilo que é pretendido. Podemos compreender claramente estes papéis se, como Bratman, procurarmos captar através deles o contraste entre o *Bombardeamento Aterrorizador* e o *Bombardeamento Estratégico*. Para adaptar estes casos às descrições de Bratman, acrescentemos que enquanto o primeiro militar pretende matar as crianças que

frequentam uma certa escola, o segundo prevê que a morte dessas crianças resultará da destruição da fábrica de armamento.

Começemos pelo *Bombardeamento Aterrorizador*. Dado que o militar pretende matar as crianças de modo a contribuir para a vitória, a sua intenção coloca-lhe um problema que determina o rumo do seu raciocínio prático: como as vai matar? Ele tem de determinar, por exemplo, qual é a melhor altura para atacar, para que área da escola deve apontar ou quais são as bombas mais apropriadas. Tem, enfim, de resolver problemas sobre os melhores meios para matar as crianças.

Além disso, a sua intenção de matar restringe outras intenções. Para esclarecer este aspecto, Bratman convida-nos a supor que, depois de ter delineado o seu plano de matar as crianças, o militar pondera a possibilidade de ordenar um certo movimento de tropas. Tal movimento traria alguns benefícios, mas o militar percebe que ao ordená-lo alarmaria o inimigo: este evacuariá as crianças e a missão de bombardeamento ficaria arruinada. Dado que a opção de mover as tropas tem um efeito previsível que é incompatível com o efeito pretendido da missão, essa opção é bloqueada pela intenção prévia de matar as crianças. Em conjugação com outras crenças, observa Bratman, a intenção prévia do militar «cria um filtro de admissibilidade pelo qual as opções têm de passar na deliberação posterior.» Como a opção de mover as tropas não passa por tal filtro, o agente fica inibido de formar uma nova intenção de ordenar o movimento.

Por fim, vejamos o que sucede quando o militar começa a concretizar a sua intenção. Em circunstâncias normais, um agente que tem a intenção de produzir um certo estado de coisas esforça-se por fazer com que esse estado de coisas se verifique, e está preparado para corrigir apropriadamente o seu comportamento em resposta a nova informação. Assim, observa Bratman, é de esperar que o militar oriente a sua conduta no sentido de provocar a morte das crianças: se entretanto descobrir que elas estão noutra escola, irá atrás delas; se descobrir que a escola tem paredes mais resistentes do que presumia, escolherá outras bombas.

Em todos estes aspectos o contraste com o *Bombardeamento Estratégico* não podia ser mais nítido. Neste caso, salienta Bratman, o militar

não se vê a si mesmo como alguém que enfrenta o problema de como matar as crianças: não tem qualquer disposição para desenvolver tal raciocínio instrumental. Além disso,

não está disposto a restringir outras intenções de modo a poder matá-las. Se mais tarde ponderasse ordenar o movimento de tropas acima descrito, e se percebesse que deste provavelmente resultaria a evacuação, a sua opção de mover as tropas não ficaria bloqueada. Na verdade, isso dar-lhe-ia uma razão para as fazer avançar. Por fim, mesmo quando já está no avião a executar a missão de bombardeamento, ele não se esforça por matar as crianças. Em circunstâncias normais, isto significa que ele não orienta a sua conduta no sentido de ir atrás das crianças e das suas mortes — vai atrás apenas da fábrica de munições e da sua destruição.

Bratman conclui: dado que neste caso o militar não tem uma atitude relativamente a matar as crianças que desempenha o trio de papéis característicos da intenção, ele *não* pretende matar as crianças. E, podemos acrescentar, tal atitude é em tudo semelhante à atitude que o médico da *Histerectomia* tem relativamente a matar o feto.

A solução

A perspectiva de Bratman parece preservar e explicar adequadamente o contraste que o defensor do duplo efeito encontra nos casos de bombardeamento. Como acabámos de ver, esta perspectiva diz-nos que no *Bombardeamento Aterrorizador* o militar pretende matar as crianças em virtude de exibir certas disposições para raciocinar, planear e agir — as disposições associadas aos três papéis das intenções. E, o que é mais importante para os nossos propósitos, permite-nos encontrar uma solução para o problema da proximidade, que podemos exprimir assim: se as disposições relevantes do agente que pretende que p não diferem das disposições relevantes do agente que pretende que q , então o agente não pode pretender que p sem pretender que q . Ou seja, nesse caso p e q estarão demasiado próximos para que o agente possa pretender apenas que p .

Vejam como o apelo à noção de proximidade assim entendida nos permite afastar a hipótese absurda de que o militar do *Bombardeamento Aterrorizador* pretende apenas que as crianças fiquem temporariamente como mortas. Perante esta hipótese devemos perguntar: as disposições relevantes do agente que pretende que as crianças fiquem como mortas até a guerra acabar diferem de alguma maneira das do agente que pretende pura e simplesmente matá-las? Não, de modo nenhum, e por isso temos de concluir que o agente pretende *matar* as crianças.

Podemos ver facilmente como esta resposta negativa se impõe. Em primeiro lugar, o agente que pretende deixar as crianças como mortas está disposto a desenvolver o seu raciocínio prático exactamente como se pretendesse matá-las: ele não acabaria por escolher outra altura do dia para atacar, por exemplo, nem outro tipo de bombas para atingir a escola. Em segundo lugar, está também disposto a restringir as suas intenções como se pretendesse matá-las: as opções que passam o seu «filtro de admissibilidade» parecem ser exactamente as mesmas. Ele continuaria, por exemplo, a excluir a opção de fazer avançar as tropas. Por fim, está disposto a conduzir e a ajustar o seu comportamento tal como se pretendesse matá-las: não deixaria de persegui-las caso estas mudassem de escola, e também trocaria de bombas caso as inicialmente escolhidas não fossem suficientemente fortes para destruir as paredes. Assim, de acordo com o nosso critério de proximidade, não podemos dizer que o militar pretende *apenas* deixar os corpos das crianças desmantelados durante algum tempo.

Note-se, no entanto, que a solução aqui avançada para o problema da proximidade parece precisar de uma qualificação importante. Imagine-se, por exemplo, que o militar era visitado por um anjo que se dispunha a oferecer-lhe bombas milagrosas que fariam ressuscitar após a guerra todos os que fossem atingidos por elas. A opção de aceitar tal oferta passaria o «filtro de admissibilidade» do militar, o que não sucederia caso este pretendesse pura e simplesmente matar os civis. Para evitar que o critério de proximidade proposto implique que, sendo assim, em rigor o militar não pretende matar as vítimas, temos de acrescentar que as disposições relevantes do agente excluem as suas disposições relativas a situações fisicamente impossíveis nas circunstâncias em que se encontra.

De acordo com o critério de proximidade assim entendido, devemos concluir que também no *Transplante* o médico pretende matar a vítima — e presumivelmente impõe-se a mesma conclusão na *Craniotomia*. Neste último caso, para tornar plausível a ideia de que o agente pretende apenas esmagar o crânio seria preciso mostrar o seguinte: que se ele pretendesse também matar o feto estaria disposto a (1) desenvolver o seu raciocínio prático de maneira diferente, (2) restringir as suas intenções de maneira diferente ou (3) conduzir e ajustar o seu

comportamento de maneira diferente durante a operação. Se permanecermos incapazes de detectar quaisquer diferenças entre as disposições relevantes do agente que pretende esmagar e as do agente que pretende matar, não teremos quaisquer razões para supor que o médico não pretende matar o feto.

Intuições ameaçadoras

O critério de proximidade proposto impede as aplicações absurdas da doutrina indicadas no início do capítulo, mas tem consequências que podem parecer pouco atraentes. Permite-nos sustentar, por exemplo, que no *Bombardeamento de Lewis* o militar pretende apenas provocar o brilho das explosões, e que assim este caso está a par do *Bombardeamento Estratégico*, o que fere as nossas intuições. Suponha-se, por exemplo, que depois de ter delineado o seu plano de lançar as bombas o militar pondera a possibilidade de ordenar um certo movimento de tropas que terá o seguinte resultado: a população abandonará a cidade uma hora antes do bombardeamento, mas, sem saberem que os civis continuam vivos, os líderes assinarão a rendição logo depois de verem as explosões. Esta opção passa o «filtro de admissibilidade» do militar, mas não passaria caso este pretendesse realmente matar os civis. Assim, podemos dizer que as mortes são meramente previstas.

Dado que à luz da perspectiva de Quinn este caso é tão objectável como o *Bombardeamento Aterrorizador*, talvez afinal esta deva ser adoptada em virtude de não ter tais consequências contra-intuitivas. No entanto, noutros casos esta perspectiva comporta-se tão mal perante as nossas intuições morais como a versão tradicional da doutrina. Para tornar isto claro, terminemos este capítulo com um dos contra-exemplos mais célebres à DDE: o par contrastante de bombardeamentos apresentado por Judith Thomson (1973).

Imbatível na concepção de situações extravagantes, Thomson convida-nos a imaginar uma nação que, caso não nos deixemos escravizar, nos destruirá recorrendo a uma monstruosa plataforma de lançamento de mísseis. Dentro dessa plataforma há vários túneis, e cada um deles conduz a um míssil. Por razões técnicas, os túneis são muito pequenos e os mísseis têm de ser accionados por uma mão humana. Por isso, o inimigo teve de treinar várias crianças muito pequenas para accionarem os mísseis dentro dos túneis.

Acrescentemos que precisamos de impedir o inimigo de usar uma plataforma desse tipo durante pelo menos dois anos — o tempo necessário para prepararmos abrigos apropriados. A partir daqui a história bifurca-se em dois casos, que podemos designar por *Thomson I* e *Thomson II*.

Devido a limitações tecnológicas, em *Thomson I* o inimigo só foi capaz de construir uma única plataforma e precisará de pelo menos mais dois anos para construir outra. Treinar as crianças, pelo contrário, foi muito fácil: bastou um dia para prepará-las. Podemos bombardear o local e um militar acaba por fazer isso. Infelizmente, ao destruir a plataforma de modo a salvar as nossas vidas provoca a morte das crianças.

Em *Thomson II* as coisas passam-se de maneira ligeiramente diferente. Devido a limitações psicológicas, o inimigo só foi capaz de treinar uma única equipa de crianças e precisará de pelo menos mais dois anos para treinar uma nova equipa. Construir a plataforma, pelo contrário, foi muito fácil: bastou um dia para completá-la. Podemos bombardear o local e um militar acaba por fazer isso. Infelizmente, para salvar as nossas vidas tem de provocar a morte das crianças.

Podemos pensar que ambos os bombardeamentos são permissíveis ou que ambos são impermissíveis, mas considerar permissível apenas um deles parece completamente descabido — as nossas intuições, defende Thomson, não revelam a menor diferença significativa entre os dois casos. No entanto, a DDE implica que há uma diferença significativa, pois enquanto que em *Thomson II* pretendemos matar as crianças, em *Thomson I* a morte das mesmas é meramente prevista, já que pretendemos apenas destruir a plataforma.

Embora Thomson tenha concebido este par de casos para argumentar contra a versão padrão do duplo efeito, não se pode negar que *Thomson I* e *Thomson II* exemplificam, respectivamente, a agência indirecta e a agência directa e que, portanto, também a perspectiva de Quinn implica uma diferença moral entre os dois casos. Assim, esta perspectiva não está isenta de consequências contra-intuitivas.

Pode aqui ocorrer-nos que, apelando à noção de proximidade, o defensor da versão padrão poderia responder que em *Thomson I* as vítimas também são

mortas intencionalmente, e que, portanto, a DDE não implica qualquer assimetria moral entre os dois casos. No entanto, à luz do nosso critério tal resposta seria inaceitável. Imagine-se, por exemplo, que durante a missão o militar descobria que as crianças não estavam dentro da plataforma, pois tinham adoecido e encontravam-se a recuperar no hospital: em *Thomson I*, (mas não em *Thomson II*) o militar continuaria a esforçar-se por largar as bombas sobre a plataforma. Ou imagine-se que surgia a possibilidade mandar um espião fazer as crianças adoecer, o que teria como resultado previsível estas ficarem hospitalizadas num lugar inacessível durante alguns dias: em *Thomson I* (mas não em *Thomson II*) esta opção seria bem acolhida pelo militar, que aproveitaria a sua ausência para bombardear a plataforma.

No próximo capítulo veremos como o defensor da DDE pode lidar com as intuições adversas que acabámos de apontar. Por agora, é suficiente que tenha ficado claro que a doutrina não deve ser afastada com o argumento de que se baseia numa distinção artificiosa e obscura entre o que é pretendido enquanto meio e o que resulta do meio utilizado: esta distinção pode ser elucidada de modo a impedir tanto as interpretações que privam a doutrina das suas aplicações habituais como as tentativas de fugir indevidamente a contra-exemplos.

3

A credibilidade da doutrina

Acredito que, apesar dos problemas de aplicação, o princípio tradicional do duplo efeito proporciona uma indicação aproximada da extensão e do carácter das restrições deontológicas, e que, mesmo depois dos volumes que se escreveram sobre o assunto nos últimos anos, este continua a ser o ponto de convergência adequado para as tentativas de captar as nossas intuições.

Thomas Nagel

Pensando no nosso exemplo central, admitamos então que o militar do *Bombardeamento Aterrorizador*, por ao oposição ao do *Bombardeamento Estratégico*, pretende matar os civis. Será que, em virtude desta diferença, podemos dizer que em igualdade de circunstâncias o primeiro age pior que o segundo? Ou que o primeiro, mas não o segundo, faz algo de impermissível? Este é o problema que nos vai ocupar no presente capítulo: queremos saber se há razões para conceder relevância moral à distinção intenção/previsão.

A justificação absolutista

Muitos defensores da DDE, especialmente os que se identificam com a moral católica, encontram no absolutismo a justificação decisiva para o duplo efeito.¹ Esta justificação reduz-se a um argumento logicamente muito simples. Chegamos à doutrina, ou pelo menos à tese de que a distinção intenção/previsão tem relevância moral, tomando como verdadeiras duas premissas: (1) existem proibições morais absolutas, ou seja, há certos tipos de actos que nunca podem ser realizados; (2) se existem proibições absolutas, a distinção intenção/previsão é moralmente relevante

¹ Podemos encontrar esta justificação em Anscombe (1962: 256), Fried (1978: 20-2) e Boyle (1991a: 486-8).

— precisamos do duplo efeito para limitar apropriadamente o alcance de tais proibições.

Antes de examinarmos cada uma das premissas, convém esclarecer um pouco melhor o que opõe os absolutistas aos relativistas — aqueles que pensam que *qualquer* tipo de acção é permissível em algumas circunstâncias possíveis. Se não excluirmos certos tipos de actos da controvérsia absolutismo/relativismo, a primeira perspectiva revelar-se-á trivialmente verdadeira.² É óbvio que temos de afastar da discussão tipos de actos definidos em termos morais, como «matar injusta ou erradamente pessoas inocentes». Os tipos de actos definidos em termos de motivos, como «matar pessoas inocentes por simples diversão», também devem ser excluídos. Por fim, de modo a evitar que mesmo um utilitarista seja classificado como absolutista, é necessário afastar tipos de actos definidos em termos de consequências globais, como «matar pessoas inocentes quando nada de bom se pode esperar disso». Assim, as proibições que o absolutista tem em mente não referem os motivos do agente nem as consequências globais do seu comportamento — estas correspondem a normas morais segundo as quais é sempre impermissível infligir certos tipos de males.

Contradição, paralisia e obsessão

Começemos pela segunda premissa da justificação, tomando como exemplo a proibição de matar. Se não limitarmos de algum modo o alcance de tal proibição, esta corresponderá a algo como o seguinte: é sempre impermissível ter qualquer comportamento que resulte na morte de uma pessoa inocente. Como todos os absolutistas reconhecem, não podemos conceber as proibições absolutas desta maneira, pois em certas circunstâncias possíveis infligiremos o mal proibido a alguém seja qual for a nossa escolha. Em tais circunstâncias seria impossível observar a proibição, e assim o absolutismo produziria prescrições incompatíveis, revelando-se incoerente. Para ilustrar esta ideia basta recordar a *Craniotomia*: se o médico fizer a operação, isso terá como resultado a morte da criança, mas não a

² Veja-se Bennett (1995: 165-6).

fazer resultará na morte da mãe; logo, concebendo a proibição de matar sem quaisquer restrições, ele deve e não deve fazer a operação.

O duplo efeito salva o absolutista da contradição. Se defendermos que um agente nunca deve matar intencionalmente pessoas inocentes, mas que por vezes pode fazer algo que ele sabe que dará origem à morte de pessoas inocentes, poderemos preservar a proibição absoluta de matar, pois *aparentemente* será possível observá-la em quaisquer circunstâncias. Assim, a DDE parece proporcionar *uma* maneira de assegurar a coerência do absolutismo. Mas será a única maneira? Ou seja, será a atribuição de relevância moral à distinção intenção/previsão realmente *necessária* para uma limitação apropriada das proibições absolutas? Mackie (1977: 162) defende que não, indicando a seguinte alternativa:

podemos distinguir actos positivos de omissões, e limitar as regras absolutas aos actos positivos. Nenhum caso de conflito poderá então surgir, pois em qualquer conjunto de circunstâncias concebível todas as proibições de tipos de actos positivos (mesmo abrangendo a produção de certos males enquanto efeitos laterais previstos) poderão ser observadas através da completa inacção.

Se, como Mackie sugere, a distinção fazer/permitir também proporciona uma maneira de limitar apropriadamente as proibições absolutas, a segunda premissa da justificação absolutista fica enfraquecida. Mas recordemos o *Trólei*. Contra um absolutista que rejeitasse a DDE poderíamos dizer: aqui está um caso em que o agente, faça o que fizer, tem de *matar* pelo menos uma pessoa inocente, o que mostra que a distinção fazer/permitir não pode por si assegurar a coerência do absolutismo. No entanto, esse absolutista poderia alegar que isto não é verdade. Confrontado com a escolha entre matar uma ou matar cinco pessoas inocentes, o condutor do trólei poderia respeitar a proibição absoluta da seguinte maneira: ficando quieto e deixando o veículo seguir o seu curso. Desse modo *deixaria morrer* cinco pessoas inocentes, mas não mataria uma única.

Está longe de ser óbvio que esta resposta seja aceitável, mas o defensor da doutrina pode aceitá-la e insistir que há outras razões para crer que a distinção fazer/permitir não é suficiente para limitar apropriadamente o alcance das proibições absolutas. Afinal, uma teoria moral que admite tais proibições pode

revelar-se *impraticável* mesmo que afaste a ameaça de contradição. Tendo em mente a proibição de matar, Fried (1978: 14-20) discute duas outras ameaças ao absolutismo e sustenta que não conseguiremos afastá-las confiando apenas na distinção fazer/permitir. Uma dessas ameaças é a *paralisia*: dado que muitas das coisas que fazemos têm como resultado previsível a morte de pessoas inocentes, se não limitássemos o alcance da proibição de matar ficaríamos fortemente inibidos de agir. Na prática, isto significa que na ausência de uma limitação apropriada teríamos que deixar de fazer coisas como construir estradas e edifícios, desenvolver novos medicamentos ou mesmo conduzir automóveis. A outra ameaça é a *obsessão*: dado que teríamos de evitar a todo o custo dar origem à morte de inocentes, todo o nosso pensamento ficaria dominado por tal preocupação.

Fried declara que se limitarmos as proibições absolutas sem recorrer ao duplo efeito — isto é, apenas através da distinção fazer/permitir — o absolutismo levará a uma vida moral marcada pela paralisia e pela obsessão. No entanto, em rigor isto não é verdade: dispensando o duplo efeito, podemos evitar tais ameaças se excluirmos do âmbito das proibições cadeias causais demasiado longas ou imprevisíveis. Através de tal exclusão, a proibição de matar não se estenderia, por exemplo, à construção de estradas em que um dia morrerão inocentes, nem ao desenvolvimento de técnicas médicas que eventualmente levarão à morte de alguém. Por outras palavras, não haveria nada de impraticável num absolutismo que, repousando exclusivamente na assimetria fazer/permitir de modo a evitar a emergência de dilemas em casos como a *Craniotomia*, proibisse apenas o comportamento que produz imediata e previsivelmente os males relevantes.

Fica assim sob suspeita a ideia de que a DDE é necessária para limitar apropriadamente as proibições de uma ética absolutista. É certo que, como acabámos de ver a propósito do *Trólei*, talvez o recurso à distinção fazer/permitir não impeça o absolutismo de produzir prescrições incompatíveis, mas a verdade é que a limitação das proibições à maneira do duplo efeito também não constitui uma garantia indubitável de coerência. Bennett (1995:196) torna isto claro colocando a seguinte questão: e se a minha moralidade me proíbe de ter uma certa intenção e me ordena que me comporte de certa maneira, e eu não consigo comportar-me dessa maneira sem ter essa intenção? Imagine-se, por exemplo, que o cirurgião do

Transplante está prestes a herdar uma grande fortuna dos cinco pacientes moribundos e encontra-se nesta situação: se fizer a operação, pretenderá matar uma pessoa de modo a salvar várias, mas se não a fizer não conseguirá evitar pretender deixar morrer várias pessoas de modo a herdar os seus bens. Uma situação deste tipo pode pôr em causa a coerência do absolutismo limitado apenas de acordo com o duplo efeito.

Dado que perante as ameaças de contradição, paralisia e obsessão o apelo à distinção intenção/previsão não se revela claramente mais satisfatório que o recurso à distinção fazer/permitir, por que há-de o absolutista *precisar* do duplo efeito? A melhor razão que este tem para preferir limitar as proibições de acordo com a DDE parece-me ser a seguinte: como podemos constatar pensando em alguns dos nossos exemplos, se não o fizer corre o risco de obter resultados contra-intuitivos. Se confiasse inteiramente na distinção fazer/permitir teria de concluir que no *Trólei* é impermissível desviar o veículo, e talvez até que a actividade militar que encontramos no *Bombardamento Estratégico* infringe a proibição de matar. Levar a sério as intuições morais pode assim permitir-nos apoiar significativamente a segunda premissa da justificação absolutista — mas também nos dá razões para duvidar da primeira, que vamos examinar agora.

Absolutismo

Mesmo que se consiga mostrar claramente que uma ética absolutista tem de atribuir relevância moral à distinção intenção/previsão, isso só tornará a DDE credível se estivermos dispostos a aceitar esse tipo de ética. Mas por que havemos de aceitá-la? Os absolutistas tendem a ser muito evasivos perante o desafio de argumentar a favor da sua perspectiva. Limitam-se frequentemente a apelar à autoridade do pensamento moral comum ou dos códigos morais religiosos, e por vezes, como Anscombe (1958: 40) numa passagem célebre, colocam o absolutismo acima de qualquer escrutínio crítico: «Se uma pessoa pensa à *partida* que é questionável se uma acção como provocar a execução judicial dos inocentes não deve ser tomada em consideração, eu não quero discutir com ela — revela uma mente corrupta.»

Os absolutistas apelam ocasionalmente à noção de carácter moral. Fried (1978: 7), por exemplo, apresenta o absolutismo dizendo que há certas coisas que um agente virtuoso nunca fará, sejam quais forem as circunstâncias — e Anscombe diria até que um agente virtuoso, mesmo quando estivesse ocupado com a teoria moral no seu nível mais abstracto, nem *pensaria* na permissividade de fazer tais coisas. Talvez tudo isto seja verdade, mas continuaremos sem qualquer razão para aceitar o absolutismo se não presumirmos que aquilo que é certo ou errado fazer numa dada situação é determinado por aquilo que um agente virtuoso faria nessa situação. No entanto, há um argumento muito forte contra este pressuposto: como por vezes os agentes «reais» estão em situações em que um agente virtuoso nunca estaria, não podemos *definir* aquilo que é permissível (ou obrigatório) fazer em termos daquilo que um agente virtuoso faria.³ Bennett (1995: 177) exprime assim esta conclusão: «Temos razões para estar satisfeitos com a existência das boas pessoas e para rejeitar as más, mas as boas pessoas não têm qualquer autoridade no que diz respeito à moralidade dos casos difíceis, e não podemos fixar ou definir os princípios morais baseando-nos nelas.»

Em vez de apelar a uma autoridade moral, o absolutista pode destacar diversos perigos decorrentes da rejeição da sua perspectiva. Pode sugerir que se formos relativistas e, portanto, estivermos dispostos a infligir qualquer tipo de mal em algumas circunstâncias possíveis, tenderemos a «encontrar» com excessiva frequência tais circunstâncias. Pode também chamar a nossa atenção para aquelas situações em que um agente enfrenta o seguinte tipo de ameaça de um agente malévolo: se não cometer uma certa atrocidade, esse agente desencadeará uma calamidade — um mal incomparavelmente maior. O relativista, estando disposto a ceder à ameaça, cria condições para que ameaças similares se repitam e acaba por ficar sujeito à manipulação de agentes malévolos.

Embora perigos deste género devam seguramente ser tidos em conta na teoria moral, não proporcionam qualquer argumento decisivo a favor do absolutismo, pois mesmo o utilitarismo dispõe de recursos para lidar apropriadamente com eles. O utilitarista pode evitá-los defendendo que, embora no nível crítico do

³ Para um desenvolvimento deste argumento, veja-se Harman (2001).

pensamento moral o relativismo se imponha, no nível intuitivo deve prevalecer uma atitude quase-absolutista relativamente à inflicção de certos males. Aliás, se admitirmos que no nível do pensamento crítico as intuições respeitantes a situações hipotéticas têm peso,⁴ encontraremos razões muito fortes para rejeitar o absolutismo: se um agente estiver numa situação em que seja inteiramente claro que infringir uma das proibições que o absolutista tem em mente é a única maneira de evitar uma enorme calamidade, parece-nos que observar a proibição seria incorrer numa cega veneração de regras. Os absolutistas estão conscientes desta objecção à sua perspectiva e tentam evitá-la de diversas maneiras. Esta é a estratégia de Fried (1978: 10):

podemos imaginar casos extremos em matar uma pessoa inocente pode salvar toda uma nação. Em tais casos parece que preservar o carácter absoluto do juízo, fazer o que está o certo mesmo que os céus de facto desabem, seria cair no fanatismo. E deste modo as catástrofes podem fazer ceder o carácter absoluto do certo e do errado, mas mesmo assim não se pode concluir validamente (como os consequencialistas gostam de fazer) que isto prova que os juízos do certo e do errado são sempre uma questão de grau, que dependem dos bens a alcançar e dos males a evitar. Acredito, pelo contrário, que o conceito de catastrófico é um conceito distinto precisamente porque identifica as situações extremas em que as categorias habituais do juízo (incluindo as categorias do certo e do errado) já não se aplicam.

Para evitar a acusação de fanatismo, Fried admite que em situações catastróficas pode não ser errado infringir uma proibição absoluta, mas isso não significa que infringi-la seja moralmente *certo*. Embora nessas situações as proibições «cedam», isso não sucede por o cálculo das consequências acabar por prevalecer — a cedência verifica-se porque numa catástrofe o pensamento moral torna-se impossível.

Este argumento pode ser engenhoso, mas, como Bennett (1995: 168-9) observa, Fried não justifica de maneira nenhuma a ideia de que em circunstâncias extremas saímos do âmbito da moralidade — esta ideia parece ser uma simples hipótese *ad hoc* que enferma de uma vagueza preocupante. Afinal, como podemos distinguir as situações verdadeiramente catastróficas daquelas em que, embora haja um preço

⁴ Discutiremos este problema metodológico numa outra secção.

terrível a pagar pelo respeito à proibição, o agente permanece sob obrigações morais? Davis (1991: 215-6) apresenta uma objecção ainda mais forte à estratégia de Fried. Quando as perspectivas absolutistas surgiram, a dimensão e o risco das catástrofes, bem como a capacidade das pessoas para lhes responderem, eram muito limitadas. Mas a situação mudou:

vivemos agora num mundo em que a ameaça de uma “catástrofe” global é uma verdadeira possibilidade, e a nossa percepção da capacidade e responsabilidade morais humanas tem de se expandir de modo a reflectir a nossa consciência disto. Perante um desastre ambiental ou nuclear iminente (seja ele “natural”, “acidental” ou forjado), há cursos de acções possíveis que não seriam apenas tolos ou insensatos, mas errados. A perspectiva de que os conceitos de certo e errado não se aplicam em situações extremas encoraja a complacência, ou mesmo uma verdadeira passividade. É uma perspectiva que qualquer agente moral responsável deve evitar.

Donagan (1977: 206-8), também numa tentativa de salvar o absolutismo da acusação de fanatismo, defende que a «moralidade tradicional» não implica que as proibições teriam de ser observadas mesmo que da sua observância resultasse a morte de toda a população do planeta. Mas defende isto rejeitando explicitamente qualquer estratégia que, como a de Fried, envolve uma «cláusula de fuga» aplicável a situações extremas, e assim não podemos dizer que a sua perspectiva promove uma atitude passiva — Donagan pensa que, mesmo nas circunstâncias mais adversas *que podemos esperar encontrar*, o respeito às proibições absolutas tem de prevalecer. Isto sucede porque as situações extremas em que cometer uma atrocidade é garantidamente a única maneira de evitar uma calamidade não passam de «fantasias absurdas». Na prática, as calamidades são tão imprevisíveis que nunca podemos *saber* que cometer a atrocidade evitará a calamidade, e por isso o melhor é dispensarmos as «cláusulas de fuga». Donagan acrescenta a este respeito: «dado que a capacidade de julgar de quase toda a gente fica perturbada pela iminência de uma calamidade, é provável que muito do que se fizer de acordo com tais cláusulas de fuga seja errado».

Esta resposta à acusação de fanatismo — partilhada no essencial por Anscombe (1958) — é insatisfatória por duas razões. Em primeiro lugar, a ideia de que *nunca* podemos esperar encontrar casos em que seja evidente a necessidade de infringir

uma proibição absoluta para evitar uma calamidade parece ser mais uma hipótese *ad hoc*. Em segundo lugar, mesmo que esta hipótese seja verdadeira, ainda assim não é óbvio que o recurso a «fantasias absurdas» — isto é, a experiências mentais que envolvem situações fortemente idealizadas — seja um procedimento ilícito para testar teorias morais. No que diz respeito ao modo como a iminência de situações catastróficas afecta o nosso discernimento prático, podemos conceder que a observação de Donagan é correcta. Mas, na melhor das hipóteses, isso levar-nos-á a concluir apenas que a adopção de uma atitude absolutista no nível intuitivo do pensamento moral é uma boa política.

A justificação kantiana

Esqueçamos então o absolutismo enquanto justificação do duplo efeito. Dado que esta perspectiva moral é muito mais questionável que a própria doutrina, precisamos de procurar noutro lugar razões para a aceitar. A segunda justificação a examinar, proposta por Quinn (1989: 34-7) em quatro páginas extremamente densas, baseia-se na seguinte hipótese: naqueles casos que a doutrina discrimina negativamente o agente trata as suas vítimas com um tipo peculiar de *desrespeito*. Dado que a agência prejudicial directa, mas não a indirecta, exhibe esse tipo de desrespeito, em igualdade de circunstâncias a primeira é mais objectável que a segunda. Assim, como seria de esperar, Quinn explora esta hipótese referindo-se à sua distinção entre os dois géneros de agência prejudicial, mas aparentemente a plausibilidade da sua justificação não depende desta particularidade.

Quinn começa por reconhecer que mesmo nos casos de agência prejudicial indirecta podemos encontrar por vezes uma forma de desrespeito: se num caso de bombardeamento estratégico o militar destruísse um alvo pouco importante provocando a morte de um grande número de civis, diríamos que não tratou as suas vítimas com a consideração devida. Por isso, se há um tipo de desrespeito que está presente apenas nos casos de agência directa, este não se caracteriza por não se dar peso suficiente aos interesses das vítimas.

Segundo Quinn, o que há de particularmente impróprio nas relações de agência prejudicial directa resulta do «modo específico como as vítimas entram no

pensamento estratégico do agente». Nos casos de agência indirecta, o agente pode saber que a realização do seu objectivo produzirá vítimas, mas isso não sucede em virtude de o envolvimento destas naquilo que ele faz ser útil para o seu fim. Nos casos de agência directa, pelo contrário, o agente «tem algo em mente para as suas vítimas — propõe-se envolvê-las numa situação que lhe será útil precisamente porque ele as envolve. Vê-as como material a ser estrategicamente moldado ou preparado pela sua agência.» Quinn conclui:

Quem prejudica alguém através de agência directa tem assim de assumir uma atitude distinta perante as suas vítimas. Tem de tratá-las como se estas existissem *para* servir os seus propósitos. Mas prejudicar alguém indirectamente é diferente. Aqueles que simplesmente acabam por ser prejudicados por uma estratégia — aqueles que são accidental, mas não proveitosamente, afectados — não são de modo algum vistos estrategicamente, e por isso não são tratados em função dos propósitos do agente em vez dos seus próprios propósitos.

Quinn acrescenta que nos casos de agência directa, por oposição aos de agência indirecta, as vítimas «são levadas a desempenhar um papel ao serviço dos objectivos do agente», e este aspecto da agência directa torna-a mais objectável, pois as vítimas, para além de sofrerem sérios prejuízos, num certo sentido são «usadas». Deste modo,

a doutrina reflecte um ideal kantiano de comunidade e interacção humanas. Cada pessoa deve ser tratada, na medida do possível, como alguém que existe apenas em função de propósitos que pode partilhar. Este ideal encontra uma expressão natural no idioma dos direitos. As pessoas têm um forte direito *prima facie* a não ser sacrificadas em papéis estratégicos sobre os quais não têm uma palavra a dizer.

Esta é a justificação com «ecos kantianos» que Quinn propõe para a DDE. Embora seja sugestiva não *prima* pela clareza e, o que é pior, acaba por não sancionar inequivocamente as discriminações da doutrina.⁵ Aceitando o conteúdo da última passagem citada, admitamos que cada pessoa deve ser tratada como alguém que existe apenas em função de propósitos que pode partilhar — ou, nas palavras de Kant (1785: 70), que um ser humano «não é um objecto que possa ser

⁵ Entre os críticos que assinalaram este defeito contam-se Marquis (1991: 178-82), Bennett (1995: 218-21) e Fischer, Ravizza e Copp (1993: 204-7).

utilizado *simplesmente* como um meio, mas pelo contrário deve ser considerado sempre em todas as suas acções como um fim em si mesmo». Esta perspectiva dá-nos seguramente uma razão para condenar o *Bombardeamento Aterrorizador*, mas também nos leva a condenar o *Bombardeamento Estratégico*. Afinal, é óbvio que neste segundo bombardeamento o militar não trata os civis como fins — e Bennett (1995: 218) vai mais longe depois de assinalar este facto: «Na verdade, aquilo que o militar estratégico faz aos civis é de certa maneira pior que tratá-los como meios. Ele trata-os como nada; eles não desempenham qualquer papel no seu plano — ele *nem sequer* os trata como meios.»

Quinn (1989: 40) está consciente desta dificuldade e admite que num certo sentido a sua justificação não é kantiana:

Esta estabelece uma distinção moral entre afectar adversamente uma pessoa na realização de um fim que ela não partilha (não tratá-la como um fim em si) e afectar adversamente uma pessoa porque ela ser afectada é estrategicamente importante para a realização de um fim que ela não partilha (por assim dizer, tratá-la como um meio). Nem o militar aterrorizador nem o militar estratégico tratam as suas vítimas como fins em si, mas só o primeiro as trata como meios. E eu defendi que esta diferença é significativa — que a moralidade ergue uma barreira suplementar à postura estratégica da agência prejudicial directa. Kant poderia discordar, pois está concentrado no suposto estatuto das pessoas como fins em si.

Ou seja, dado que em nenhum dos tipos de agência prejudicial as vítimas são tratadas como fins, continuamos com o problema de saber por que razão não tratá-las como um fim sem as tratar como um meio não é tão objectável como não tratá-las como um fim tratando-as como um meio. Vejamos como, na sequência desta última passagem, Quinn enfrenta este problema:

Mas eu tenho dificuldade em atribuir qualquer sentido a esta ideia [das pessoas como fins em si] sem apelar a intuições que nos dizem que certas formas de tratamento são inaceitavelmente desrespeitosas para os seres racionais. E a intuição de que, em igualdade de circunstâncias, tratar uma pessoa como se esta existisse para propósitos que não partilha é mais desrespeitoso que simplesmente não ser constrangido pelos seus propósitos parece-me ser suficientemente plausível para merecer ser incorporada numa ideia apropriada daquilo que significa as pessoas serem fins em si.

Esta resposta é decepcionante: para justificar a ideia de que tratar uma pessoa como meio é mais objectável que simplesmente não tratá-la como fim, Quinn

limita-se a apelar às nossas intuições. A resposta é decepcionante porque à intuição de Quinn podemos contrapor a intuição oposta de Bennett: tratar uma vítima como «nada» é ainda mais desrespeitoso que tratá-la como meio. E agora, que intuição devemos aceitar? Como não possui qualquer justificação teórica para a sua intuição — se possuísse, esta não a apresentaria como uma simples intuição —, Quinn só pode apoiá-la apelando às suas intuições relativas a pares contrastantes como os que temos examinado, mas se tentasse apoiá-la desta maneira acabaria por se precipitar numa petição de princípio. E importa salientar que, com a sua justificação do duplo efeito, Quinn (1987: 24) tinha em vista resolver este problema: «Para além do seu acordo com as nossas intuições, o que se pode dizer a favor da doutrina? Por que havemos de aceitar as intuições que a apoiam?»

Resumindo, sob uma interpretação estritamente kantiana a justificação de Quinn não sanciona as discriminações da doutrina; sob uma interpretação «quase-kantiana» que sanciona tais discriminações, toda a plausibilidade da justificação parece ficar dependente do apelo a intuições morais — em última análise, as próprias intuições que a justificação devia apoiar.

A justificação intuitiva

Segundo alguns defensores do duplo efeito, como Foot (1985: 69-71) e Nagel (1986: 173), devemos aceitar a doutrina devido à sua capacidade para acomodar adequadamente as nossas intuições morais.⁶ E, como vimos, mesmo os que procuram justificar a DDE de outro modo confiam na sua força intuitiva. Para avaliar este tipo de justificação do duplo efeito precisamos não só de determinar se a doutrina possui tal força, mas também de saber se isso constitui uma razão aceitável para a subscrever. Começemos por abordar este segundo problema: justificar teorias ou princípios morais apelando a intuições será um procedimento metodologicamente legítimo?

⁶ Note-se que, no seu célebre artigo de 1967, Foot defendeu que a doutrina é dispensável para acomodar as intuições.

Dispensar as intuições?

Devido sobretudo à influência de John Rawls (1971: 57-60), a maior parte dos filósofos atribui um papel importante às intuições na avaliação e construção de teorias morais. Rawls propôs o método conhecido por *equilíbrio recíproco*. De acordo com os defensores deste método, nos seus aspectos mais gerais a metodologia da filosofia moral normativa assemelha-se à das ciências empíricas. Tal como os cientistas, os filósofos morais dispõem de certos de «dados» — estes consistem em «juízos ponderados» que exprimem intuições morais relativas a casos particulares (bem como a práticas e regras de baixo nível de generalidade) produzidas em condições cognitivamente favoráveis. É de esperar que se verifiquem «tensões» entre alguns dos nossos juízos ponderados, e isto leva-nos a procurar princípios morais capazes de acomodar apropriadamente as intuições. O objectivo é encontrar uma teoria moral que, para além de implicar muitos dos juízos ponderados, exiba certas virtudes epistémicas que encontramos nas melhores teorias científicas, entre as quais podemos destacar o conservadorismo, a simplicidade e o poder explicativo. Obviamente, poderão surgir situações em que os princípios não estejam de acordo com algumas das intuições, e nestes casos há que fazer uma escolha teórica: rever as intuições, reconsiderando a nossa opinião moral sobre a permissividade ou obrigatoriedade de um certo acto ou prática, ou rever os princípios de modo a ajustá-los às intuições adversas — e em alguns casos fazer um pouco de ambas as coisas pode ser a melhor maneira de atender à força das intuições ou de reforçar as virtudes epistémicas do sistema. Ao proceder deste modo, podemos esperar aproximarmo-nos do estado de equilíbrio recíproco: aquele estado ideal em que conseguimos atingir um perfeito acordo entre os juízos ponderados e os princípios morais.

Para os defensores da justificação intuitiva da DDE, a inclusão do duplo efeito na nossa teoria moral é um passo importante em direcção ao equilíbrio recíproco. Ao atribuir relevância moral à distinção intenção/previsão propondo a doutrina, conseguimos dissolver «tensões» salientes que encontramos em alguns dos nossos juízos ponderados. E, se a doutrina possuir efectivamente uma força intuitiva considerável, um suposto contra-exemplo como o que

encontrámos no par contrastante *Thomson I/Thomson II* não constituirá uma razão decisiva para a rejeitarmos: mesmo que inicialmente estivéssemos inclinados a partilhar as intuições de Thomson, poderemos reconsiderá-las em virtude da capacidade da doutrina para lidar com intuições mais fortes. Afinal, pode haver uma diferença no estatuto moral desses dois casos atribuível à distinção intenção/previsão que a natureza dos exemplos torne difícil de detectar — talvez os exemplos sejam excessivamente fantásticos, e por isso não devemos confiar muito nas nossas intuições, ou talvez neles a influência de outros factores (como a dimensão da catástrofe iminente) seja tão decisiva que a distinção intenção/previsão acabe por contar muito pouco no que diz respeito à permissividade dos actos.

Veremos a seguir até que ponto é plausível a ideia de que a DDE contribui significativamente para uma aproximação ao equilíbrio recíproco. Por agora, admitindo tal ideia como verdadeira, interessa-nos saber se a capacidade de um princípio moral para acomodar intuições nos permite inferir alguma coisa sobre a sua credibilidade. Alguns filósofos pensam que não, e entre eles Hare (1981) destaca-se como um crítico mais radical do método do equilíbrio recíproco. Segundo Hare, no nível crítico do pensamento moral não podemos admitir que as intuições funcionem como «dados» para avaliar princípios — adoptando esta perspectiva, aliás, julga conseguir responder satisfatoriamente aos contra-exemplos mais fortes ao utilitarismo. Confrontado com o argumento de que o *Transplante* mostra que o utilitarismo deve ser rejeitado em virtude do seu carácter contra-intuitivo, Hare responde da seguinte maneira:⁷ se descrevermos este caso de uma maneira suficientemente detalhada e realista, teremos de concluir que o utilitarista *não* aprovaria a realização da operação; o utilitarismo só se torna contra-intuitivo se entendermos o *Transplante* como uma situação extremamente idealizada (quando supomos, entre muitas outras coisas improváveis, que o médico tem a certeza que não surgirão outros órgãos a tempo ou que o seu acto permanecerá secreto), mas as nossas intuições relativas a situações desse tipo são irrelevantes em ambos os níveis de pensamento moral — no nível intuitivo não temos que nos

⁷ Veja-se o Capítulo 8 de Hare (1981).

preocupar com aquilo que faríamos em circunstâncias remotas; no nível crítico as nossas intuições respeitantes a quaisquer situações possíveis não devem interferir na avaliação dos princípios morais.

Como podemos constatar, da tese metodológica da irrelevância das intuições depende em grande medida a plausibilidade de princípios morais substantivos: se a rejeitarmos, um caso como o *Transplante* continuará a assombrar o utilitarismo — e se encontrarmos boas razões para a aceitar poderemos afastar imediatamente qualquer justificação intuitiva do duplo efeito. Vejamos então o que Hare (1981: 12) tem a dizer a favor da irrelevância das intuições no pensamento crítico:

O apelo às intuições morais nunca servirá de fundamento para um sistema moral. É seguramente possível fazer algo que alguns pensadores até do nosso tempo fizeram: coligir todas as opiniões morais de que eles e os seus contemporâneos estão mais certos, encontrar um dispositivo ou método relativamente simples que — com alguns ajustes e com a introdução de pressupostos plausíveis sobre as condições da vida — permita gerar todas essas opiniões, e apresentar o resultado como o sistema moral que, após reflexão, temos de reconhecer como correcto. Mas esta tese não possui absolutamente nenhuma autoridade independente das convicções iniciais, para as quais não se ofereceu qualquer justificação ou argumento. O «equilíbrio» alcançado verifica-se entre forças que podem ter sido geradas pelo preconceito, e nenhuma quantidade de reflexão pode fazer dele um fundamento sólido para a moralidade. Seria possível defender desta maneira dois sistemas mutuamente inconsistentes; isso mostraria apenas que os seus defensores tinham crescido em ambientes morais diferentes.

Podemos discernir aqui vários argumentos contra o método do equilíbrio recíproco. Hare está a sugerir que, se confiarmos neste método, arriscamo-nos seriamente a obter apenas uma espécie de sistematização dos nossos preconceitos morais. Isto não é verdade: talvez muitos dos nossos juízos ponderados resultem efectivamente de preconceitos determinados por contingências culturais, mas ao procurarmos aproximar-nos do equilíbrio recíproco seremos levados a rejeitar algumas das nossas intuições mais fortes, o que significa que o método rejeitado por Hare pode ser usado como um poderoso instrumento de crítica aos preconceitos morais. Para tornar isto evidente, basta recordar resumidamente, a título de exemplo, o modo como Singer (1993: 250-3) argumenta contra a atitude prevalecte em relação a ajudar os que vivem longe em pobreza absoluta, caracterizada pela intuição de que não fazer nada para ajudar a mitigar a pobreza

não constitui uma falha moral grave. Singer começa por conceber uma situação hipotética: enquanto se dirige para o trabalho, o agente passa por um lago ornamental onde está uma criança prestes a afogar-se. Imagine-se que neste caso o agente opta por deixar a criança morrer, pois não deseja sujar a roupa nem chegar atrasado — temos a clara intuição de que este é um comportamento profundamente errado. Para explicar esta intuição, Singer propõe o seguinte princípio moral: «Se pudermos impedir que um mal aconteça sem sacrificarmos nada de importância moral comparável, devemos fazê-lo». Por fim, recorrendo a este princípio e a algumas premissas incontrovertidas, Singer conclui que as nossas intuições relativas ao auxílio aos que vivem em pobreza absoluta têm de ser profundamente reconsideradas. Talvez este argumento a favor da obrigação de ajudar esteja errado, mas certamente não podemos repudiá-lo dizendo que Singer, como apela a intuições, limita-se a sistematizar os preconceitos morais correntes da sua época.

Um outro argumento de Hare contra o método do equilíbrio recíproco resulta da aceitação de uma perspectiva estritamente fundacionalista da justificação. Hare presume que precisamos de um «fundamento sólido» para moralidade e — tal como os defensores do equilíbrio recíproco — entende que as nossas intuições morais não podem proporcionar tal fundamento: as intuições requerem justificação, mas para justificar as que são passíveis de justificação precisamos de recorrer a princípios que não sejam eles próprios estabelecidos a partir de intuições. A análise conceptual, que para Hare corresponde na ética sobretudo ao estudo das propriedades lógicas dos conceitos morais, proporciona a única maneira aceitável de estabelecer tais princípios. Encontramos na realização desse tipo de estudo o «fundamento sólido» que a moralidade requer: através dele descobrimos os cânones correctos do raciocínio moral e, em conjunção com o conhecimento factual relevante, usamos depois tais cânones para decidir que intuições morais devem ser aceites e inculcadas. Para Hare todo o pensamento moral crítico deve obedecer a este método, no qual as únicas intuições admissíveis como «dados» são as linguísticas. Quando tentam justificar intuições, os que advogam o método do equilíbrio recíproco fazem-no através de princípios que não possuem qualquer «autoridade independente das convicções iniciais», e acabam assim por incorrer sistematicamente numa espécie de petição de princípio ou de circularidade viciosa.

Contra este argumento de Hare, devemos questionar a perspectiva estritamente fundacionalista nele pressuposta sugerindo que a *coerência* é uma fonte importante de justificação, isto é, que o modo como uma crença «encaixa» num sistema de crenças pode afectar decisivamente a sua credibilidade.⁸ Por isso, é falso que a «autoridade» de um sistema obtido pelo método do equilíbrio recíproco não possa ser superior à das intuições ou juízos ponderados inicialmente aceites. À medida que ajustamos princípios e intuições atendendo a virtudes epistémicas como a simplicidade e o poder explicativo, melhoramos a coerência da nossa teoria moral e, por consequência, fazemos com que os seus diversos elementos se reforcem mutuamente. Assim, mesmo na ausência de qualquer «fundamento sólido» as intuições morais podem não só contribuir para a justificação de princípios, mas também tornarem-se mais credíveis à luz dos mesmos.

Na passagem acima citada, Hare esboça outro argumento contra o método do equilíbrio recíproco apontando o risco de este nos conduzir a uma situação de incomensurabilidade: dois defensores deste método podem chegar a perspectivas incompatíveis, e depois não conseguirão resolver a disputa apelando às intuições que cada um deles prefere.⁹ Uma resposta curta a este argumento consiste em sublinhar que quem advoga o equilíbrio recíproco não tem de pensar que este é o único método aceitável na teoria moral. Por isso, se numa situação como a que Hare tem em mente for possível resolver a disputa através, por exemplo, do estudo das propriedades lógicas dos conceitos morais, nada impede o defensor do equilíbrio recíproco de tentar resolvê-la baseando-se nesse tipo de estudo. Admitir que as intuições morais são relevantes para a avaliação dos princípios morais não implica presumir tal avaliação só pode ser realizada através da procura de um acordo entre princípios e intuições: compreender os conceitos e distinções

⁸ Não seria oportuno discutir aqui esta tese epistemológica, mas vale a pena assinalar o seu carácter relativamente incontroverso: a tese controversa, característica das perspectivas estritamente coerencistas, diz-nos que a justificação de uma crença depende *apenas* do modo como esta «encaixa» num sistema de crenças. O defensor do equilíbrio recíproco não está comprometido com esta tese.

⁹ Numa outra ocasião, Hare (1987: 101) indica um exemplo desta situação: «Rawls e Nozick chegaram a conclusões radicalmente opostas exercendo as suas respectivas intuições morais.»

envolvidos nos princípios morais também pode seguramente ajudar-nos a atestar a sua credibilidade.¹⁰

A força intuitiva da doutrina

Dado o fracasso dos argumentos de Hare contra o método do equilíbrio recíproco, permanecemos sem quaisquer razões para pensar que as intuições ou juízos ponderados nunca devem levar-nos aceitar ou rejeitar um princípio moral. Vejamos então como a DDE se comporta perante as nossas intuições.

A maneira mais comum de avaliar princípios morais através de intuições consiste em procurar contra-exemplos que mostrem que estes são demasiado permissivos ou demasiado proibitivos. Como vimos, certos casos apresentados como contra-exemplos deste tipo à doutrina (a *Poluição*, o *Tratamento* e até o *Transplante*) resultam de uma compreensão deficiente da mesma e por isso falham o alvo. No entanto, a resistência do duplo efeito a tais contra-exemplos pouco nos diz sobre a sua plausibilidade. Perante qualquer caso hipotético que deixe claro que a doutrina não permite algo de permissível, podemos sempre salvá-la defendendo, como Quinn, que esta só tem força *prima facie*. E perante um exemplo que mostre que a DDE permite algo de impermissível, o seu defensor dispõe ainda de outra opção: sugerir que as condições da doutrina são separadamente necessárias, mas não conjuntamente suficientes, para a permissividade de um acto. No entanto, basta presumir que a doutrina é um princípio *prima facie* para a deixar intacta perante qualquer tentativa de mostrar que esta é excessiva ou insuficientemente permissível. Para ilustrar esta ideia podemos referir o contra-exemplo mais conhecido ao duplo efeito, que foi proposto por Foot (1967: 152): no *Hospital* encontramos cinco pacientes cuja vida só pode ser salva se fabricarmos um certo gás, mas fabricá-lo libertará vapores letais para um quarto em que um outro paciente se encontra fechado. Foot pensa que é impermissível fabricar o gás, acrescenta que a DDE implica o contrário, e assim incita-nos a rejeitar o duplo efeito. Mesmo que partilhemos a intuição de Foot, o *Hospital* não abalará a nossa

¹⁰ Na última secção deste capítulo encontraremos um bom exemplo desta maneira de avaliar a credibilidade de princípios: veremos como uma tentativa de compreender a distinção fazer/permitir apoia a tese de que a mesma é moralmente irrelevante.

confiança na doutrina se a entendermos como um princípio moral *prima facie*, mas é claro que este tipo de imunidade da DDE a contra-exemplos não a torna mais credível.

Para avaliar o duplo efeito através de intuições, temos de nos concentrar em pares de casos contrastantes. Como temos salientado desde o início deste estudo, em muitos pares deste género as nossas intuições detectam uma assimetria moral notável que requer uma explicação, e aparentemente a DDE proporciona tal explicação — toda a força intuitiva da doutrina parece residir aí. Podemos recordar alguns dos nossos exemplos principais: os pares *Trólei/Transplante* e *Bombardamento Estratégico/Bombardamento Aterrorizador*. E também é oportuno contrastar agora o *Hospital* com a seguinte situação: para salvar os cinco pacientes temos de matar o paciente que se encontra fechado no quarto, pois precisamos do seu cadáver para fabricar o gás. Mesmo que consideremos errado matar o paciente no *Hospital*, matá-lo nesta segunda situação provavelmente parecer-nos-á ainda mais objectável.

Para «excitar» um pouco mais as nossas intuições, acrescentemos dois outros pares contrastantes discutidos na literatura do duplo efeito, apresentando-os como perguntas — o primeiro foi introduzido por Fried (1978: 22), o segundo por Foot (1967: 148): (1) Consideramos permissível aprovar uma lei benéfica mesmo sabendo que a sua aprovação dará origem a alguns casos de corrupção. Nesse caso, por que razão consideramos impermissível, ou pelo menos muito mais objectável, corromper alguém de modo a que uma lei benéfica seja aprovada? (2) Estamos prestes a salvar um paciente que precisa de toda a quantidade disponível de uma certa substância, mas entretanto chegam outros cinco pacientes e descobrimos que cada um deles pode ser salvo com um quinto dessa substância. Nesta situação de escassez de recursos, consideramos aceitável administrar a substância aos cinco pacientes, ainda que fazer isso resulte previsivelmente numa morte. Então por que razão consideraríamos inaceitável matar um paciente para extrair do seu corpo uma substância necessária para salvar cinco pessoas?

A DDE proporciona uma resposta para perguntas como estas, permitindo assim dissolver «tensões» nos nossos juízos ponderados. Mas será que esta capacidade da doutrina para *explicar* certas assimetrias morais intuitivamente salientes constitui

uma razão sólida para a aceitarmos? Tentarei mostrar que não, apresentando para esse efeito duas sérias dificuldades que o defensor do duplo efeito tem de superar para que a aparente força intuitiva da doutrina a torne credível.

O problema do trólei

Para expor a primeira dificuldade da forma mais contundente, podemos concentrar-nos no par contrastante *Transplante/Trólei* e realizar uma breve incursão por alguma da vasta (e labiríntica) literatura dedicada ao «problema do trólei» — o problema de explicar a assimetria moral detectada neste par de casos.¹¹ Já sabemos que a DDE proporciona *uma* solução plausível para este problema. No entanto, têm sido propostas e examinadas muitas outras soluções possíveis.

Vale a pena indicar duas das soluções alternativas mais proeminentes para o problema do trólei. Uma delas, avançada por Foot (1967), baseia-se na hipótese de que os deveres negativos (os deveres de não prejudicar os outros) são mais fortes que os deveres positivos (os deveres de beneficiar os outros). Esta hipótese resolve o problema do trólei fornecendo a seguinte explicação: no *Transplante* é impermissível fazer a operação porque o agente está a escolher entre prejudicar uma pessoa e não beneficiar cinco, mas no *Trólei* é permissível desviar o veículo porque aí o agente enfrenta uma escolha diferente — tem de escolher entre prejudicar uma e prejudicar cinco pessoas.

A segunda solução a considerar, proposta por Thomson (1985), toma como relevante a distinção entre desviar uma ameaça já existente e produzir uma nova ameaça. Segundo Thomson, por vezes é permissível desviar uma ameaça de modo a minimizar um mal, mas minimizar um mal introduzindo uma nova ameaça é impermissível. Adoptando este princípio, também conseguimos acomodar facilmente as intuições morais relativas aos casos em questão.

Perante estas soluções rivais para o problema do trólei, não podemos estar seguros de que o par *Transplante/Trólei* apoia o duplo efeito — talvez a assimetria não seja atribuível à distinção intenção/previsão. Além disso, não teremos

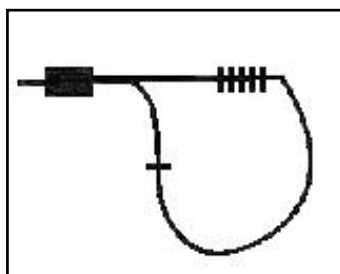
¹¹ É frequente este problema ser discutido a partir de casos ligeiramente diferentes, mas para os nossos propósitos podemos ignorar as variantes disponíveis.

dificuldade em encontrar na literatura do problema do trólei várias situações hipotéticas concebidas para mostrar que qualquer uma das tentativas de solução produz discriminações intuitivamente implausíveis, o que nos deixa sem saber qual é, afinal, o princípio que melhor acomoda as nossas intuições.

Para questionar a solução de Foot, podemos recorrer a um caso concebido por Thomson (1985: 281-2): o *Espectador* é muito semelhante ao *Trólei*, mas agora o agente não é o condutor do veículo, que está completamente descontrolado — é apenas um transeunte que se apercebe da situação e tem a possibilidade de mudar a tempo a agulha dos carris. Segundo Thomson, não há qualquer assimetria moral no par *Espectador/Trólei*, mas a solução de Foot implica o contrário, pois coloca o *Espectador* a par do *Transplante*: em ambos os casos o agente escolhe entre prejudicar uma pessoa e não beneficiar cinco.

A solução de Thomson para o problema do trólei também enfrenta objecções semelhantes. Embora não se justifique descrever aqui os elaborados casos hipotéticos que alegadamente as suportam, pode-se observar que o princípio de Thomson leva-nos a supor que o *Bombardeamento Estratégico* é tão objectável como o *Bombardeamento Aterrorizador*, pois em qualquer um destes casos o agente está a introduzir uma nova ameaça.¹²

Como seria de esperar, a solução proporcionada pelo duplo efeito não ficou imune a este tipo de crítica. A objecção mais conhecida também se deve a Thomson (1985: 284-5), que concebeu uma variante do *Trólei* na qual prolongamos um pouco os carris fazendo as duas linhas divergentes acabarem por convergir. A seguinte figura representa o cenário desta variante:



¹² Para uma crítica à solução de Thomson baseada numa quantidade considerável de exemplos, veja-se Fischer (1992: 311-6).

Se o agente desviar o trólei para a linha em que está um único trabalhador, este colidirá com o seu corpo e a colisão travará a marcha do veículo, permitindo assim que os outros cinco sobrevivam. Thomson diz-nos que não há qualquer assimetria moral entre o *Trólei* e esta variante: «não podemos supor seriamente que a presença ou ausência de um pedaço suplementar de linha afecta significativamente aquilo que um agente pode fazer nestes casos.» Mas a DDE implica o contrário: como na variante o agente estará a pretender matar uma pessoa para salvar cinco caso desvie o veículo, à luz da doutrina é impermissível desviá-lo. Por isso, a DDE não resolve o problema do trólei.

Caso não partilhemos as intuições de Thomson, talvez as situações apresentadas por Robert Hanna (1993: 324-6) nos pareçam mais persuasivas. Hanna introduz duas variantes do *Espectador* nas quais o trabalhador que estava numa das linhas é agora uma vítima que permanece perto do dispositivo que permite mudar a agulha dos carris: na primeira variante a vítima está *à frente do dispositivo* sem fazer nada, obstruindo-o, e o agente vê-se forçado a empurrá-la para a linha (e conseqüentemente a provocar a sua morte) de modo a desviar o veículo a tempo; na segunda variante a vítima está *ao lado do dispositivo* também sem fazer nada, o agente corre para mudar a agulha a tempo, mas ao accionar o dispositivo o seu braço atinge a vítima, que se desequilibra e cai para a linha. Hanna afirma que não há qualquer assimetria moral entre estes dois casos. Se houvesse, acrescenta, o agente da primeira variante poderia tornar permissível o seu acto fazendo o seguinte: colocando a vítima ao lado do dispositivo antes de o accionar. O resto do argumento é previsível: como na primeira variante, mas não na segunda, o agente pretende matar a vítima de modo a salvar os cinco trabalhadores em risco, a DDE implica que há aqui uma assimetria moral, estando assim em desacordo as nossas supostas intuições. E note-se que a solução de Thomson parece não se comportar melhor perante este par contrastante: Hanna sugere que na primeira variante, mas não na segunda, o agente produz uma nova ameaça.

Vejam agora o que podemos concluir desta nossa incursão ao problema do trólei. A conclusão mais óbvia é que os defensores da DDE podem estar a sobrevalorizar a força intuitiva da doutrina: o simples facto de esta nos permitir explicar uma tensão nas nossas intuições relativas a um dado par contrastante

pouco nos diz sobre a sua credibilidade, pois podemos avançar outras explicações em termos de princípios alternativos e nada nos garante que a explicação fornecida pelo duplo efeito seja a melhor.¹³ Além disso, como acabámos de ver, os críticos da doutrina têm tentado mostrar que esta deve ser rejeitada por não conseguir lidar apropriadamente com outros pares de situações, mas os seus argumentos estão longe de ser conclusivos: por um lado, mesmo que partilhemos as intuições em que se baseiam podemos sempre reconsiderá-las à luz do duplo efeito; por outro lado, não parece haver um princípio moral com uma força intuitiva claramente superior à da doutrina, pois aparentemente, seja qual for o princípio que adoptemos, podemos sempre conceber situações hipotéticas adversas que nos forcem a reconsiderar intuições.

Nestas circunstâncias parece que, se confiarmos exclusivamente no método do equilíbrio recíproco, ficaremos condenados a prolongar uma casuística fantástica a perder vista que não nos levará muito longe. Assim, tudo indica que o defensor da DDE nunca conseguirá justificar a doutrina apelando *apenas* à sua força intuitiva. Ele precisa de mostrar que a DDE proporciona a melhor explicação disponível para certas assimetrias morais detectadas em pares contrastantes, e para o fazer tem de deixar claro que a doutrina é superior aos outros princípios rivais, mas para isso não pode limitar-se a reconsiderar arbitrariamente as intuições adversas ao duplo efeito ao mesmo tempo que aceita as intuições adversas aos restantes princípios, pois se o defensor de um desses princípios proceder da mesma maneira permaneceremos num impasse. Para ultrapassar este impasse torna-se necessário avaliar os princípios em disputa através de argumentos que não apelem a intuições — afinal, não é sensato esperar que encontremos alguma vez um princípio moral inequivocamente isento de consequências contra-intuitivas, até porque quando introduzimos cenários extremamente idealizados as intuições das pessoas tendem a divergir demasiado.

Resumindo, para apoiar significativamente a doutrina através de intuições o defensor do duplo efeito tem de mostrar que esta proporciona a melhor maneira

¹³ E não devemos supor que o par *Transplante/Trólei* é excepcional a este respeito. Recordemos os contrastes de Fried e Foot atrás introduzidos: podemos explicar o primeiro atribuindo relevância moral à distinção directo/mediado, e o segundo baseando-nos antes na distinção fazer/permitir.

disponível de acomodar os nossos juízos ponderados relativos a pares contrastantes, mas só pode esperar conseguir tal coisa se tornar claro, sem apelar a intuições, que a doutrina é preferível aos princípios rivais. Assim, não parece ser possível justificar a DDE salientando apenas a sua força intuitiva. Na melhor das hipóteses, os argumentos a favor do duplo efeito baseados em intuições poderão contribuir, no contexto de uma justificação mais vasta, para reforçar a nossa confiança na doutrina; na pior, como veremos agora, tais argumentos são sistematicamente falaciosos e, portanto, não contribuem de modo nenhum para tornar a doutrina credível.

A estratégia do contraste

Shelly Kagan (1988) desenvolveu um argumento perspicaz para mostrar que uma estratégia muito utilizada na teoria moral para defender ou atacar a relevância de distinções, bem como de outros factores, repousa num determinado pressuposto sobre o papel dos factores na avaliação dos actos que é falso ou pelo menos muito questionável. Estamos já bem familiarizados com essa estratégia, que se define pelo recurso a «argumentos de contraste»: aqueles argumentos baseados em pares de casos muito semelhantes que diferem essencialmente quanto ao factor sob escrutínio. Quando se entende que os dois casos são moralmente diferentes, presume-se que essa diferença se deve aos diferentes valores do factor em questão e conclui-se que o factor é moralmente relevante. Quando, pelo contrário, se entende que os dois casos são moralmente similares apesar da variação no factor em questão, conclui-se que o factor não é moralmente relevante. Como vimos, tanto os defensores como os críticos da DDE recorrem frequentemente a esta estratégia, e já assinalámos algumas das suas limitações. Mas imagine-se que alguém nos apresenta um argumento a favor (ou contra) a relevância moral da distinção intenção/previsão que não exhibe nenhuma das limitações características deste tipo de argumentos, isto é, um argumento de contraste que satisfaz todas as seguintes condições: (1) os juízos intuitivos subjacentes são todos verdadeiros, estando inteiramente excluída a hipótese de os reconsiderarmos; (2) não há dúvida que os casos do par diferem quanto à presença do factor em questão; (3) não há dúvida que os casos do par não diferem quanto à presença de outro factor

significativo. Será que perante um tal argumento de contraste ideal poderíamos concluir que a distinção intenção/previsão é (ou não é) moralmente relevante? Kagan defende que não.

No seu ataque à estratégia do contraste, que se desenvolve em três passos decisivos, Kagan começa por defender que esta pressupõe a *tese da ubiquidade*. De acordo com esta tese, se a variação de um dado factor num par contrastante produz *alguma vez* uma assimetria moral, então produz *sempre* tal assimetria — ou, o que é equivalente, se a variação de um dado factor *não* produz num certo par qualquer assimetria moral, então *nunca* produz tal assimetria. Sem este pressuposto os críticos de um dado factor não poderiam concluir, a partir do simples facto de um par contrastante particular não diferir em estatuto moral, que o factor é moralmente irrelevante, pois o factor poderia ainda assim ser importante noutros casos mesmo não sendo importante no caso em questão. Pela mesma razão, sem este pressuposto os defensores de um dado factor não poderiam concluir, a partir do simples facto de um par de casos contrastantes particular diferir em estatuto moral, que o factor tem de ser importante noutros casos.

A tese da ubiquidade pode parecer trivialmente verdadeira. Afinal, os princípios morais fundamentais são universais, isto é, os princípios morais que determinam o estatuto moral de um acto não variam em função das peculiaridades de cada caso, o que significa que o papel que um factor genuinamente relevante desempenha na determinação do estatuto moral de um acto também tem de ser universal. E disto parece seguir-se que, se a variação de um dado factor produz alguma vez uma assimetria moral, então produz sempre tal assimetria. Kagan (1988: 258-9), no entanto, pensa que a universalidade dos princípios morais básicos não nos autoriza a inferir a tese da ubiquidade:

Considero plausível pensar que a natureza universal dos princípios morais fundamentais implica que o papel que um factor genuíno desempenha também tem de ser universal. Mas penso que não podemos inferir disto a tese da ubiquidade. A tese afirma que se um factor contribui alguma vez para determinar o estatuto moral de um acto, contribui sempre para tal, isto é, afirma que um tipo particular de *efeito* tem de ser universal. No entanto, é óbvio que a universalidade desse efeito particular só se seguirá da universalidade do papel que o factor desempenha se ter esse efeito for algo que faça parte desse papel. Também aqui pode parecer trivial afirmar que qualquer efeito que um factor tem faz parte do seu papel (ou, pelo menos que este efeito particular tem de fazer

parte do seu papel), mas na verdade esta ideia depende de teses substantivas sobre o papel dos factores morais genuínos.

Kagan introduz aqui uma analogia esclarecedora. A presença ou ausência de oxigénio desempenha um certo papel nas reacções químicas e, dado que presumivelmente as leis fundamentais da química não variam de caso para caso, esse papel é universal. Mas é óbvio que os efeitos particulares da presença ou ausência de oxigénio variam em função das circunstâncias: em alguns casos, a presença do oxigénio contribui para determinar se um certo composto entra ou não em combustão, mas isso não acontece em todos os casos. Contribuir para determinar se um certo composto entra ou não em combustão não é algo que faça parte do papel do oxigénio nas leis da química — é antes um efeito desse papel em certas circunstâncias. Kagan conclui: tal como o simples facto de o papel do oxigénio nas leis da química ser universal não implica que um certo tipo de efeito particular do oxigénio seja universal, também o simples facto de o papel de um factor nos princípios morais ser universal não implica que um certo tipo de efeito particular desse factor seja universal.

Esclareçamos agora a ideia de que a tese da ubiquidade «depende de teses substantivas sobre o papel dos factores morais genuínos». O estatuto de moral de um acto é uma função dos vários factores relevantes que estão presentes numa dada situação. Embora as teorias morais diverjam quanto aos factores considerados relevantes, presume-se sempre que o estatuto moral de um acto numa dada situação depende dos valores que os factores relevantes têm nessa situação. Mas este acordo, sublinha Kagan, é muito limitado, já que corresponde apenas ao pressuposto de que há *alguma* função que liga os valores dos factores ao estatuto global do acto. Isto, no entanto, nada nos diz sobre o *modo* como o estatuto moral de um acto é determinado pelos factores: as teorias morais podem diferir quanto ao tipo de *função determinante* pressuposta, isto é, podem diferir quanto à maneira como entendem a função que determina o estatuto moral global de um acto a partir dos valores dos factores relevantes.

Chegamos assim ao segundo passo decisivo da crítica de Kagan à estratégia do contraste: a tese da ubiquidade só será credível se aceitarmos um certo tipo de função determinante, isto é, se entendermos de uma certa maneira o modo como os

valores dos factores genuinamente relevantes determinam o estatuto moral de um acto. Kagan defende, mais precisamente, que só teremos razões para aceitar a tese da ubiquidade sob o pressuposto de que a função determinante tem uma natureza *aditiva*. Aceitar este pressuposto — o *pressuposto aditivo* — é pensar que o estatuto moral de um acto consiste no «saldo» resultante da simples adição de cada um dos efeitos positivos e negativos dos factores individuais. Segundo esta perspectiva, cada factor introduz uma contribuição distinta, positiva ou negativa, para o estatuto moral do acto: o estatuto global do mesmo é aquilo que obtemos quando adicionamos tais contribuições.

Interessa agora explicitar a conexão que se verifica entre o pressuposto aditivo e a estratégia do contraste. Kagan (1988: 260) começa por apresentar tal conexão salientando o seguinte:

É fácil ver por que razão seremos levados a acreditar na tese da ubiquidade — e consequentemente na estratégia subjacente aos argumentos de contraste — se acreditarmos que a função determinante é aditiva. Afinal, caso o estatuto global de um acto consista na soma das contribuições distintas dos factores individuais, se mantivermos todas as contribuições fixas excepto uma delas (mantendo constantes todos os factores excepto um deles) e variarmos a contribuição restante (variando o factor sob exame), a soma também terá de variar.

Neste ponto Kagan recorre a uma analogia matemática. Se $S = x + y + z$, então se mantivermos x e y constantes mas variarmos z , S terá também de variar: qualquer diferença genuína em z introduzirá uma diferença em S sejam quais forem os valores de x e y . Do mesmo modo, caso a função determinante seja aditiva, se mantivermos constantes todos os factores excepto um deles (sejam quais forem as contribuições desses factores), variar o factor restante fará variar a contribuição restante, o que introduzirá uma diferença na soma.

No que diz respeito a alguns factores (como, por exemplo, a tonalidade da pele das pessoas afectadas pelo acto), as variações não afectarão a contribuição do factor, mas isto significa que o factor é moralmente irrelevante. Quando, pelo contrário, estamos perante um factor genuinamente relevante, as variações afectarão a contribuição, e consequentemente a soma — e, como vimos, as variações afectarão a soma sejam quais forem as contribuições dos outros factores.

«Assim, no que diz respeito a qualquer factor genuíno», conclui Kagan, «as diferenças nesse factor introduzirão sempre uma diferença no estatuto moral global do acto. Mas, obviamente, isto é a tese da ubiidade».¹⁴

Com este resultado chegamos ao último momento principal da crítica à estratégia do contraste. Kagan defende que o pressuposto aditivo é muito questionável — sugere, recorrendo a exemplos, que este é falso à luz da maior parte das teorias morais e que provavelmente é incompatível com muitos dos nossos juízos ponderados. Um dos exemplos de Kagan diz respeito à ética de matar em autodefesa e parte do seguinte par de situações:

- (1) Para se defender do agressor, o agente empurra-o para o precipício, sabendo que da queda resultará a sua morte.
- (2) Para se defender do agressor, o agente não lhe diz que este está prestes a cair no precipício, sabendo que da queda resultará a sua morte.

É de supor que, embora em (1) o agente mate o agressor e em (2) o deixe morrer, a maior parte das pessoas não veja qualquer diferença no estatuto moral global destes casos. Entre essas pessoas incluir-se-ão, obviamente, todos os que não reconhecem qualquer assimetria moral na distinção fazer/permitir, mas, sublinha Kagan, mesmo os que consideram tal factor moralmente relevante podem defender que em situações de legítima autodefesa não existe a menor diferença entre infligir um mal ao agressor e permitir que o agressor sofra um mal. Esta, aliás, parece ser a perspectiva da maioria das pessoas. Mas se aceitássemos o pressuposto aditivo teríamos de rejeitar tal perspectiva, pois esta é claramente incompatível com a tese da ubiidade. No entanto, não podemos excluí-la à partida limitando-nos a presumir que o pressuposto aditivo é verdadeiro sem oferecer qualquer justificação para o mesmo. Kagan (1988: 262) acrescenta:

Parece ser errado entender o factor da autodefesa como se este introduzisse uma contribuição independente para o estatuto moral global do acto — uma contribuição a

¹⁴ Note-se que o simples facto de o pressuposto aditivo justificar a tese da ubiidade não implica que só podemos aceitar a segunda se aceitarmos o primeiro. Kagan reconhece isto, mas declara não entrever qualquer maneira de justificar a tese da ubiidade na ausência do pressuposto aditivo.

adicionar à introduzida pelos outros factores. Uma interpretação mais natural, mais próxima da nossa compreensão intuitiva da situação, corresponde à perspectiva de que o factor da autodefesa funciona mais como o zero numa multiplicação.

Para esclarecer a analogia matemática, suponha-se que $S = x \exists y + z$, e que x só pode ser igual a um ou zero. Quando x é igual a um, as diferenças em y traduzem-se numa diferença em S , mas quando x é igual a zero as diferenças em y não têm importância para o resultado. Kagan sugere que o factor não-autodefesa/autodefesa parece funcionar como x : geralmente permite que a distinção fazer/permitir seja relevante, mas nos casos de autodefesa assume o valor zero, impedindo que a diferença entre provocar um mal e não impedir um mal afecte o estatuto global do acto.

Resumindo, a estratégia do contraste pressupõe a tese da ubiquidade; esta só é plausível à luz do pressuposto aditivo, mas este pressuposto é falso ou pelo menos muito questionável, pois, como acabámos de ver, não podemos estar seguros de que os valores dos factores contribuem para determinar o estatuto moral de um acto de uma forma puramente aditiva. Logo, a estratégia do contraste é falaciosa. Por isso, se Kagan tem razão mesmo os melhores argumentos a favor (ou contra) o duplo efeito que apelam às nossas intuições baseiam-se numa estratégia que não produz resultados fiáveis.

Um desafio à doutrina

Todas as tentativas de justificação do duplo efeito disponíveis na literatura acabam por fracassar. Nestas circunstâncias é perfeitamente razoável acreditar que a distinção intenção/previsão não tem qualquer relevância moral básica. Afinal, quando está em causa a relevância moral de um factor o ónus da prova recai sobre os que defendem a relevância desse factor. Mas imagine-se que encontrávamos uma boa razão para atribuir relevância à distinção intenção/previsão. Teríamos então encontrado uma justificação satisfatória para a DDE? A verdade é que não, pois, como tentarei agora mostrar, para impedirmos que a doutrina se revele incoerente temos de pressupor a relevância de outro factor muito controverso.

Apesar da sua vagueza, a condição da proporcionalidade costuma ser entendida de uma maneira estritamente consequencialista: presume-se que, para sabermos se esta é satisfeita, basta comparar o bem e o mal resultantes da conduta do agente sem atender ao modo como estes são produzidos. No entanto, se entendermos a condição da proporcionalidade desta maneira a doutrina produzirá prescrições incompatíveis.

Para tornar isto claro basta recordar o *Transplante*. Como sabemos, nesta situação a doutrina implica a impermissividade de fazer a operação: a opção de fazer a operação, embora satisfaça a condição da proporcionalidade, não satisfaz todas as condições da doutrina, pois não podemos dizer que o mal resultante da operação seria meramente previsto. Mas, em vez de perguntarmos se à luz do duplo efeito é permissível fazer a operação, perguntemos se é permissível *não* a fazer, tendo em mente que uma opção, seja ela qual for, é permissível apenas se satisfizer todas as condições da doutrina. É certo que ao optar por não fazer a operação o cirurgião não estará a pretender a morte dos cinco pacientes. No entanto, esta opção não satisfaz a condição da proporcionalidade tal como costuma ser entendida: a vida do potencial dador é poupada, mas cinco pessoas morrem em consequência disso. Logo, é impermissível não fazer a operação.

A incoerência da doutrina sob uma interpretação estritamente consequencialista da condição proporcionalidade é tão manifesta que, de certo modo, é surpreendente que tenha passado despercebida. Há, no entanto, uma maneira óbvia de evitar que a doutrina produza prescrições incompatíveis em casos como o *Transplante*: reinterpretar a condição da proporcionalidade pressupondo a relevância moral da distinção fazer/permitir. Ou seja, podemos dizer que não fazer a operação é permissível porque a condição da proporcionalidade é satisfeita, e a condição da proporcionalidade é satisfeita porque deixar morrer cinco pessoas não é tão grave como matar uma.

Não parece haver outra maneira satisfatória de evitar a contradição nos veredictos produzidos pela doutrina. É verdade que poderíamos limitar o seu alcance estipulando que a DDE é um princípio moral que avalia a permissividade de provocar um mal, mas não a permissividade de não evitar que um mal ocorra. Assim, poderíamos procurar na doutrina uma resposta para a pergunta «É

permissível fazer a operação?», mas a pergunta «É permissível não fazer a operação?» permaneceria fora do seu âmbito. No entanto, na ausência do pressuposto de que a distinção fazer/permitir é relevante esta maneira de limitar a doutrina seria completamente arbitrária.

O defensor do duplo efeito está assim comprometido com a relevância da distinção fazer/permitir, enfrentando por isso o desafio suplementar de mostrar que também esta distinção tem de ser levada em conta no pensamento moral crítico. Não podemos aprofundar aqui o problema de saber se a distinção fazer/permitir tem relevância básica, mas vale a pena referir que as tentativas de compreender tal distinção têm apoiado significativamente a tese de que a mesma é moralmente neutra.¹⁵ A este respeito podemos destacar a influente análise de Bennett (1966: 100-2; 1995: 85-104), segundo a qual a diferença entre provocar um certo resultado e permitir que um certo resultado se verifique em última instância corresponde ao seguinte: quando dizemos que um agente provoca um dado resultado, isto é, que a sua conduta é positivamente relevante para o resultado, estamos a dizer que entre todos os seus movimentos possíveis *relativamente poucos* dariam origem ao resultado; quando, pelo contrário, a conduta do agente é negativamente relevante para o resultado, isso significa apenas entre todos os seus os movimentos possíveis *quase todos* dariam origem ao resultado. Recordemos, por exemplo, os exemplos de Kagan relativos ao agente que enfrenta um agressor: no primeiro caso ele empurra-o para o precipício; no segundo não o avisa que está prestes a cair no precipício. Bennett diria que a diferença entre as duas situações se resume ao seguinte: entre todos os movimentos possíveis do agente, na primeira situação são poucos, e na segunda são muitos, os que resultam na ocorrência da morte do agressor. Como pode esta diferença ser moralmente significativa?

Se o argumento acima apresentado estiver correcto, na ausência de uma resposta satisfatória àqueles que, como Bennett, defendem a neutralidade da distinção fazer/permitir, a DDE deve dar lugar ao princípio mais simples de que em igualdade de circunstâncias produzir o bom efeito é em geral mais objectável quando o mal resultante é pretendido do que quando este é meramente previsto. E,

¹⁵ Para uma excelente apreciação geral do problema, veja-se Howard-Snyder (2002).

tal como as tentativas de compreender a natureza da distinção fazer/permitir têm apontado para a sua neutralidade moral, talvez uma melhor compreensão da distinção intenção/previsão venha a proporcionar uma boa justificação para este princípio, pois, como vimos neste capítulo, os simples apelos a intuições ou a teorias morais específicas deixaram-nos sem qualquer razão para atribuir relevância a esta distinção.

Bibliografia

- Anscombe, G. E. M. (1958) «Modern Moral Theory», *Philosophy*, 33, pp. 1-19.
Reimpresso em Anscombe (1981) *Ethics, Religion and Politics: Collected Philosophical Papers III*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- (1962) «War and Murder» in Walter Stein, org., *Nuclear Weapons: A Catholic Response*, Nova Iorque, Sheed and Ward, pp. 45-62. Reimpresso em Woodward (2001, pp. 247-60).
- (1963) *Intention*, 2.^a ed., Cambridge, Harvard University Press.
- (1982) «Medalist's Adress: Action, Intention, and "Double Effect"», *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 56, pp. 12-25.
Reimpresso em Woodward (2001, pp. 50-66).
- Beabout, Greg (1989) «Morphine Use for Terminal Cancer Patients: An Application of the Principle of Double Effect», *Philosophy in Context*, 19, pp. 49-58. Reimpresso em Woodward (2001, pp. 298-311).
- Bennett, Jonathan (1966) «Whatever the Consequences», *Analysis*. Reimpresso em Fischer e Ravizza (1992, pp. 94-105).
- (1981) «Morality and Consequences» in Sterling McMurrin (org.) *The Tanner Lectures on Human Values II*, Salt Lake City, University of Utah Press.
- (1995) *The Act Itself*, Oxford, Clarendon Press.
- Boyle, Joseph M. (1980) «Toward Understanding the Principle of Double Effect», *Ethics*, 90, pp. 527-38. Reimpresso em Woodward (2001, pp. 7-20).
- (1991a) «Who is Entitled to Double Effect?», *The Journal of Medicine and Philosophy*, 16, pp. 475-94.
- (1991b) «Further Thoughts on Double Effect: Some Preliminary Responses», *The Journal of Medicine and Philosophy*, 16, pp. 565-70.

- Bratman, Michael (1987) «Intention and Expected Side Effects» in *Intention, Plans, and Practical Reasoning*, Cambridge, MA, Harvard University Press, pp. 139-64.
- Cooney, William (1989) «Affirmative Action and the Doctrine of Double Effect», *Journal of Applied Philosophy*, 6, n.º 2, pp. 201-4. Reimpresso em Woodward (2001, pp. 228-33).
- (2001) «Affirmative Action Revisited: A Response to Professor Jordan» in Woodward (2001), pp. 239-43.
- Davis, Nancy (1984) «The Doctrine of Double Effect: Problems of Interpretation», *Pacific Philosophical Quarterly*, 65, pp. 107-23. Reimpresso em Woodward (2001, pp. 119-42).
- (1991) «Contemporary Deontology» in Singer (1991), pp. 205-18.
- Donagan, Alan (1977) *The Theory of Morality*, Chicago e Londres, The University of Chicago Press
- (1991) «Moral Absolutism and the Double-Effect Exception: Reflections on Joseph Boyle's "Who is Entitled to Double Effect?"», *The Journal of Medicine and Philosophy* 16, 495-509.
- Dundon, Stanislaus J. (1980) «Nuclear Power, Challenging Non-Utilitarian Ethics», *Philosophy in Context*, 10, pp. 81-8. Reimpresso em Woodward (2001, pp. 289-97).
- Fischer, John Martin (1992) «Thoughts on the Trolley Problem» in Fisher e Ravizza (1992), pp. 310-7.
- Fischer, John Martin e Ravizza, Mark, orgs. (1992) *Ethics: Problems & Principles*, Fort Worth, Harcourt Brace Jovanovich College Publishers.
- Fischer, John Martin, Ravizza, Mark e Copp, David (1993) «Quinn on Double Effect: The Problem of "Closeness"», *Ethics*, 103, pp. 707-25. Reimpresso em Woodward (2001, pp. 189-210).

- Foot, Philippa (1967) «The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect», *Oxford Review*, 5. Reimpresso em Woodward (2001, pp. 143-55).
- (1985) «Morality, Action, and Outcome» in Ted Honderich, org., *Morality and Objectivity*, Londres e Boston, Routledge and Kegan Paul, pp. 23-38. Reimpresso em Woodward (2001, pp. 67-82).
- Fried, Charles (1978) *Right and Wrong*, Cambridge e Londres, Harvard University Press.
- Hanna, Robert (1993) «Morality *De Re*: Reflections on the Trolley Problem» in Fischer e Ravizza (1992), pp. 318-36.
- Hare, R. M. (1981) *Moral Thinking*, Oxford, Oxford University Press.
- (1987) «How to Decide Moral Questions Rationally», *Critica*, 5. Reimpresso em Hare (1989) *Essays in Ethical Theory*, Oxford, Clarendon Press.
- (1991) «Universal Prescritivism» in Singer (1991), pp. 451-63).
- Harman, Gilbert (2001) «Virtue Ethics without Character Traits» in Byrne, Stalnaker e Wedgewood (orgs.), *Fact and Value*, Cambridge, MA: MIT Press, 2001, pp. 117-27. Disponível em <http://www.princeton.edu/~harman/Papers/Thomson.html>
- Howard-Snyder, Frances (2002) «Doing vs. Allowing Harm» in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu>.
- Jamieson, Dale (1991) «Method and Moral Theory» in Singer (1991), pp. 476-87
- Jordan, Jeff (1990) «The Doctrine of Double Effect and Affirmative Action», *Journal of Applied Philosophy*, 7, n.º 2, pp. 213-6. Reimpresso em Woodward (2001, pp. 234-8).
- Kagan, Shelly (1988) «The Additive Fallacy», *Ethics*. Reimpresso em Fischer e Ravizza (1992, pp. 254-71).
- Kant, Immanuel (1785) *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução de Paulo Quintela, Lisboa, Edições 70, 1991.

- Kuhse, Helga (1991) «Euthanasia» in Singer (2001, pp. 294-302).
- Kuhse, Helga e Singer, Peter, orgs. (1999) *Bioethics: An Anthology*, Oxford, Blackwell.
- Mackie, J. L. (1977) *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Harmondsworth, Penguin.
- Marquis, Donald B. (1991) «Four Versions of Double Effect», *The Journal of Medicine and Philosophy*, 16, pp. 515-44. Reimpresso em Woodward (2001, pp. 156-85).
- Martin, Robert M. (1980) «Suicide and Self-Sacrifice» in M. Pabst Battin e David J. Mayo, orgs., *Suicide: The Philosophical Issues*, Nova Iorque, St. Martin's Press, pp. 48-68. Reimpresso em Woodward (2001, pp. 270-88).
- Nagel, Thomas (1986) «Ethics» in *The View From Nowhere*, Oxford, Oxford University Press. Reimpresso em Fischer e Ravizza (1992, pp. 165-79).
- Nicholson, Susan Teft (1978) *Abortion and the Roman Catholic Church*, Knoxville, Journal of Religious Ethics Monograph.
- Oderberg, David S. (2000a) *Applied Ethics: A Non-Consequentialist Approach*, Oxford, Blackwell.
- (2000b) *Moral Theory: A Non-Consequentialist Approach*, Oxford, Blackwell.
- Quinn, Warren S. (1989) «Actions, Intentions and Consequences: The Doctrine of Double Effect», *Philosophy and Public Affairs*, 18, pp. 334-51. Reimpresso em Woodward (2001, pp. 23-40).
- (1991) «Reply to Boyle's "Who is Entitled to Double Effect?"», *The Journal of Medicine and Philosophy*, 16, pp. 511-14.
- Rachels, James (1986) *The End of Life*, Oxford, Oxford University Press.
- Rawls, John (1971) *Uma Teoria da Justiça*. Tradução portuguesa de Carlos Pinto Correia, Lisboa, Editorial Presença, 1993.

- Scheffler, Samuel (1982) *The Rejection of Consequentialism: A Philosophical Investigation of the Considerations Underlying Rival Moral Conceptions*, Oxford, Clarendon Press.
- Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé (1980), «Declaration on Euthanasia», Vaticano. Reimpresso em Kuhse e Singer (1999, pp. 203-7).
- Singer, Peter, org. (1991) *A Companion to Ethics*, Oxford, Blackwell.
- Singer, Peter (1993) *Ética Prática*. Tradução de Álvaro Augusto Fernandes, Lisboa, Gradiva, 2000.
- Thomson, Judith Jarvis (1971) «A Defense of Abortion», *Philosophy and Public Affairs*, 1, pp. 47-66. Reimpresso em Kuhse e Singer (1999, pp. 36-45).
- (1973) «Rights and Deaths», *Philosophy and Public Affairs*, 2, pp. 117-45. Reimpresso em Fischer e Ravizza (1992, pp. 192-9).
- (1985) «The Trolley Problem», *The Yale Law Journal*, 94, pp. 1395-415. Reimpresso em Fischer e Ravizza (1992, pp. 281-92).
- Walzer, Michael (1977) *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations*, Nova Iorque, Basic Books.
- Woodward, P. A. (1997) «The Importance of the Proportionality Condition to the Doctrine of Double Effect: A Response to Fischer, Ravizza and Copp», *The Journal of Social Philosophy*, 28, pp. 140-52. Reimpresso em Woodward (2001, pp. 211-27).
- Woodward, P. A., org. (2001) *The Doctrine of Double Effect: Philosophers Debate a Controversial Moral Principle*, Notre Dame, University of Notre Dame Press.

Índice analítico

- aborto, 28-30, 32
- absolutismo, 15, 27, 60-68
- acto/efeito, 13-15
- agência directa/agência indirecta, 27, 49-52, 58, 68-71
- Anscombe, G. E. M., 5, 26-27, 34-35, 41, 45, 60, 65, 68
- Aquino, Tomás de, 5
- autodefesa, 36, 89-90
- Beabout, Greg, 10
- Bennett, Jonathan, 9, 13, 16-17, 27, 39, 43-48, 51-52, 61, 64-67, 70-71, 92
- Boyle, Joseph, 10, 15, 27, 40, 60
- Bratman, Michael, 52-54
- carácter moral, 21, 24, 65
- consequencialismo, 11-12, 19, 28, 39, 66, 90-91
- Cooney, William, 37
- Davis, Nancy, 9, 41, 43, 67
- deontologia, 23-28
- desrespeito, 68-71
- deveres negativos/deveres positivos, 80
- directo/mediado, 20, 23, 83
- Donagan, Alan, 40-41, 67-68
- Dundon, Stanislaus, 37
- energia nuclear, 37
- equilíbrio recíproco, 28, 73-78, 83
- estratégia do contraste, 84-90
- eutanásia, 28, 30-33
- fazer/permitir, 8, 20, 23, 32, 62-64, 78, 89-93
- Fischer, John Martin, 70, 81
- Foot, Philippa, 5-7, 9, 28, 39, 72, 78-81, 83
- Fried, Charles, 15, 39-41, 45, 60, 63, 65-67, 79, 83
- fundacionalismo, 76
- guerra, 34-36
- Hanna, Robert, 82-83
- Hare, R. M., 21, 74-78
- Harman, Gilbert, 65
- hedonismo, 18-19
- Howard-Snyder, Frances, 92
- integridade, 24
- intenção, 15-18, 24-28, 52-54
- intuições morais, 56-59, 72-90
- Jordan, Jeff, 37
- Kagan, Shelly, 84-90, 92
- Kant, Immanuel, 70-71
- Lewis, David, 50
- Mackie, J. L., 22-23, 62
- Marquis, Donald, 9, 12, 15, 33, 43, 70
- Martin, Robert, 9, 36, 39
- meios normais/meios extraordinários, 32-33
- Nagel, Thomas, 5, 24, 72
- Nicholson, Susam, 40
- Oderberg, David, 12, 26, 29, 31, 34-36
- pena de morte, 36
- pobreza, 75-76
- proporcionalidade, 11-13, 90-92

Quinn, Warren, 9, 10, 15, 27, 31, 41-42,
49-52, 57-58, 68-71, 78

Rachels, James, 25-26

Rawls, John, 72, 77

santidade da vida, doutrina da, 19, 28, 32

Scheffler, Samuel, 23

suicídio, 36

Thomson, Judith, 29-30, 57-58, 73, 80-
83

trólei, problema do, 6-8, 80-84

utilitarismo, 19-27, 29, 36, 66, 74

Walzer, Michael, 34