

ENSAIO SOBRE A EUTANÁSIA

ESSAY ON EUTHANASIA

AMÉRICO JOSÉ PINHEIRA PEREIRA**
UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA, PORTUGAL

Resumo: A partir da etimologia do termo «eutanásia», tece-se uma reflexão acerca das dimensões propriamente ontológicas de «vida» e «morte», procurando mostrar a sua realidade transcendente às comuns dimensões psicológica, sociológica e de Direito. Através do legado de algumas obras clássicas selectas, procura-se mostrar a evolução do sentido destas noções fundadoras de possibilidade de existência humana. Questiona-se o que possa ser uma «boa morte». Interroga-se o que é o sofrimento. Põe-se em crise o sentido da morte como um direito. Procura entender-se o que é o suicídio.

Palavras-chave: Eutanásia. Vida. Morte. Sofrimento.

Abstract: Exploring the etymology of the term «euthanasia», one reflects upon the actual ontological dimensions of «life» and «death», trying to manifest their true reality, transcendent to the common psychological, sociological and legal dimensions. Through the legacy of some select classical master literature works, one seeks to demonstrate the evolution of the sense of these notions that are founding of the possibility of human existence. One questions what the meaning of a «good death» might be, interrogating what suffering is, criticising the sense of death as a right. The understanding of that what suicide is as an act is sought.

Keywords: Euthanasia. Life. Death. Suffering.

* Artigo recebido em 02/11/2016 e aprovado para publicação pelo Conselho Editorial em 10/12/2016.

** Doutor em Filosofia pela Universidade Católica Portuguesa (Lisboa). Membro investigador do CEFi, Centro de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa (Lisboa). P. E-mail: a.j.p.pereira@fch.lisboa.ucp.pt

Etimologia do termo «eutanasia»

O termo helénico clássico «thanatos» significava¹ «morte», «morte natural ou outra», por oposição a «bios», a «zoa» ou a «zoe»; significava também «pena de morte»; ainda «corpo morto», isto é cadáver; o plural «hoi thanatoi» significava «géneros de morte», também «assassinato de vários seres humanos» e, de novo, «pena de morte»; escrito com maiúscula inicial, «Thanatos», sendo, assim, masculino, o termo significava a Morte personalizada; mais propriamente «O Morte», o que se compreende dado o sentido antigo do feminino como algo sempre matricialmente ventral, paridor de vida, não seu ceifador.

O sentido da Morte feminina só cabe numa civilização que intui a morte não já como uma catástrofe que ou aniquila ou para sempre diminui a grandeza ontológica do ser humano. O masculino, sempre ligado aos símbolos de morte – espada, lança, foice, raio, etc. – é, assim, o género gramatical apropriado para isso que contraria ontologicamente a promessa e anseio de perene existência que se encontra na humanidade e que entrevemos já nos vetustíssimos grafismos de, por exemplo, Altamira e Lascaux, nos enterramentos dotados de material de sobrevivência, ou vemos já claramente num texto como a *Epopéia de Gilgamesh* ou em toda a cultura e civilização do auge do Antigo Egipto.

O feminino, na tradição helénica antiga, isso que a Mãe Terra representa, é fonte de vida, mesmo quando mata para que formas de vida mais brutas cedam o cosmológico lugar a outras mais refinadas. Para estes Antigos, o feminino é sempre ventre, mesmo quando o ventre é túmulo, este túmulo é metamórfico no sentido vital, nunca no sentido da negação da vida, muito menos no da sua aniquilação.

Para estes Antigos, saído de um excesso de vitalidade irrestrita e indomada, o cosmos é, também ele, vida. O cosmos, o mundo, foi promovido pela erótica profunda do «Khaos» que se metamorfoseou em Eros, depois este em Terra, de onde toda a estrutura cósmica emergiu e, com ela e como seu nível mais alto, a vida em toda a sua complexidade, que inclui a possibilidade do «logos», da humana «lógica» forma de ser, mas também do «logos» como

¹ Foi consultado o dicionário: BAILLY A., *Dictionnaire Grec Français*, Paris, Hachette, 1997, p. 916.

forma superior regente do próprio cosmos, isto é, o «logos» que é isso que estrutura o cosmos como não-caos.

A morte, desagregadora e, assim, pró-caótica, surge como primariamente anti-natural num mundo que se assume como vida sem limite crónico, mas apenas com limite morfológico, isto é, a vida não já como a força infinita caótica, informal, mas como isso que permeia tudo, individualmente formalizada.

É esta formalização individual incoativa que quer significar o mito quando apresenta precisamente as primeiras formas: Terra, Céu, filhos de ambos, sua separação, surgimento do espaço interno mundano, e sucessivas formulações posteriores. Esta criação de indivíduos inconfundivelmente individualizados preenche o espaço ontológico com seres e a sua abundância – a Terra é infinitamente fértil – permite preencher todo o espaço de modo a que nada penetre no mundo que o possa anular ou recaotizar.

Toda a cultura helénica antiga, mesmo e talvez sobretudo a Filosofia, pode ser lida como o travar desta luta contra a caotização.

Ora, a morte, como anulação formal, é um modo de caotização do mundo. Os mortos, para que o caos não se reinstale através da morte, são reenviados para o seio da Terra, para o Hades, desde que tenham sido devidamente enterrados – bastava um punhado de terra sobre o cadáver. Os insepultos constituíam um perigo de desordem cósmica porque não tinham lugar próprio. Como não havia aniquilação e eles constituíam formas de vida caotizadas, porque fora do seu trâmite cósmico normal, a sua presença fora da Terra era entendida como um grande perigo. Lembremos que Antígona morre precisamente porque quer dar sepultura – e dá – a seu irmão atacante de Tebas, acto que havia sido proibido por seu tio, Creonte, regente da cidade.

O que Antígona fez não foi pôr a lei dos deuses contra a dos homens, como vulgarmente se diz, mas, antes e de forma muito mais significativa, cumprir os princípios transcendentais de ordenação do cosmos, princípios sem os quais este se desmorona. As leis, sejam elas quais forem, só são mesmo leis se se basearem sobre estes princípios, sem o que mais não são do que formas tirânicas, independentemente da sua formalização.

O sentido cósmico da vida é tão importante que os deuses primitivos que foram derrotados na guerra pelo domínio cósmico, não podendo morrer, foram lançados

também para o seio da Terra, não para o Hades, que ainda é muito superficial para o efeito, mas para o Tártaro, que é lugar profundo, já próximo do «Khaos». Para os helenos, a vida é algo de absolutamente sagrado. Por isso, é indestrutível. Vai ser Platão, por causa do seu desamor – aliás justo – para com os tiranos, que vai pôr a hipótese de algo semelhante a uma aniquilação, ao considerá-los irresgatáveis em sua maldade.² Ainda assim, esta condenação é moral e política, porque não pode ser ontológica, e o destino final é algo de semelhante a um Tártaro para maus políticos, não uma verdadeira aniquilação.

Para os helenos, a vida é sempre uma forma eterna porque, em última análise, radica na infinita fertilidade formal da Terra, que assenta na infinita vitalidade informal do «Khaos». Não há verdadeiramente morte, não em sentido definitivo, aniquilador. Para tal teria de se abolir o ser em seu absoluto. Este absoluto em tempos míticos era o «Khaos», em tempos filosóficos recebeu diferentes nomes, mas dois se destacam: o «Logos», de Heraclito, e o Bem, «to agathon», de Platão.

Assim sendo, e do ponto de vista do ser, que é sempre o que os helenos usam – mesmo em Heraclito –, *a vida é sempre boa*.

E chegámos ao termo «bom», em Grego «eu».

Regressamos ao dicionário: «eu» significava, com relação à origem: «nobre», «de bom nascimento», «de nobre origem»; o sentido «nobrememente» fica, assim, associado a uma origem nobre, isto é, quando aplicado a uma acção, que essa acção teve uma origem nobre, nomeadamente na origem ética de onde promanou, a interioridade do ser humano. «Eu» significava ainda «bem», «regularmente», «justamente»; mas também: «com benevolência», mesmo «felizmente».³

Deste modo, podemos ver que a junção dos dois termos «eu» e «thanatos», neste ambiente, pode assumir duas significações padrão muito diferentes. Num nível não ontológico, apenas moral e político, uma «boa morte» pode significar que quem morreu, morreu de forma «regular», «justa». E quanto a «benevolente» e «feliz»?

Estamos habituados a uma forma de poiética em que se pensa que todos os termos se podem juntar uns com os outros de qualquer modo. E, se lógico-matematicamente tal é

² PLATÃO, *República*, 615e.

³ BAILLY A., *Dictionnaire Grec Français*, Paris, Hachette, 1997, pp. 823-824.

possível, já do ponto de vista de uma semântica cuja lógica interna não seja meramente aleatória, antes respeite o acervo das relações que constituem a estrutura real do mundo, plástica, mas não caprichosa, nem todos os termos postos junto de todos os termos fazem humano sentido.

Que sentido faz dizer que alguém morreu «de forma regular»? Há uma forma «regular» de morrer? Sendo propriamente pessoal, a morte é algo de absolutamente irrepetível, inalienável, incomunicável em si mesma. Então, que será isso de uma «morte regular»? Segundo que regra? Mas há regras para morrer? Há? Quem as fez e com que direito?

«Um deus», pode dizer-se, mas, sendo os deuses coisas imortais – ou nem sequer o nome de deuses merecem –, a partir de que conhecimento produziram eles a regra de isso que nunca conheceram ou conhecerão? Por isso, numa religião séria, nunca há propriamente «regras para morrer», mas sempre e apenas «regras para viver», pois o seu deus é um deus de vida. Assim, por exemplo, o Deus dos cristãos.

«Mas há expressões históricas de regras de morte mesmo nessas religiões». Mas não é isso que se está aqui a discutir neste momento. Aqui discute-se se há qualquer razão para que tais regras possam existir a partir do que é a essência vital das religiões. *E não há*, pelo que tais regras dirão respeito a mundanas coisas políticas, nunca a etéreas coisas divinas. Deuses que fazem regras de morte não passam de humanos cadáveres adiados, na expressão do Poeta.⁴

Não há boa morte segundo regras.

Não há regras para morrer. Não há regras para matar. Morre-se e mata-se sempre sem regras, no acto, que sempre as dispensa, pois é sempre *único*. Quando se pensa que se pode morrer ou matar segundo regras, cai-se em algo como os campos de morte nazis. Mas, mesmo aí, as regras eram apenas logro e ilusão para os nazis e simples logro para os exterminados, embora na forma de ilusão imposta.

Para que a vida possa permanecer – e era esse o interesse e o fim dos velhos Helenos, na sua luta contra o caos – tem de haver regras. Logo, há regras de vida – não para a vida, que as não tem –, não há regras para a morte, pelo que *não pode haver uma qualquer morte boa apenas porque foi feita «segundo as regras»*.

⁴ PESSOA Fernando, *Mensagem*, Lisboa, Ática, 1979, Poema «D. Sebastião. Rei de Portugal», p. 42.

E que dizer de uma «morte justa»? *Em que poderá consistir a justiça de uma morte?* Se a vida é isso que não só constitui o âmago do mundo, mas é também isso que, no seio de tal âmago, vela, na forma dos diferentes viventes, pela manutenção do mesmo mundo, como pode ser alguma vez uma morte algo de justo?

O velho sentido padronizado pela chamada «Lei de Talião», segundo o qual apenas com uma acção negativa punitiva de poder semelhante ao da acção negativa se impõe justiça, culminando no sentido negativo de «uma vida por uma vida», nada mais consegue do que aumentar a negatividade ontológica introduzida pela acção humana no mundo, pois *uma nova acção negativa não reequilibra seja o que for*, apenas desequilibra mais o balanço no sentido da negatividade.

Correspondente a uma fase ainda muito primitiva da cultura este mecanismo, pois de um processo antropológico mecânico se trata, de exercício do poder de punição. Tal processo levaria, no limite, se universalmente aplicado, à aniquilação da humanidade. Alguém em nome desta percebeu tal e, assim, surgiram novas formas de encarar a questão da justiça, especialmente no que à questão da morte diz respeito. Assim, na tradição helénica, com Ésquilo, assistimos à passagem da justiça última de uma forma de vingança mecânica, assegurada pelas Erínias, deusas supremas no que ao governo da ordem do mundo diz respeito, a uma forma de anulação da cadeia de vingança, através do exercício *do perdão*, prevalecendo não a mecânica destruidora da morte, que, mais cedo ou mais tarde, iria levar ao desaparecimento da humanidade, mas a nova dinâmica da *benevolência*, do bem que se quer e se faz, como padrão, mudando as próprias deusas guardiãs de nome para Euménides, precisamente as «Benevolentes».

A lição é clara: *guarda-se supremamente a ordem do mundo não através da promoção da morte, mas da promoção da vida* – esta é sempre função de uma benevolência. A vida ou é um acto de amor ou está para sempre condenada e desaparecerá. A morte nunca pode ser forma de justiça, pois *não pode haver justiça que destrua a humanidade* e a morte destrói sempre humanidade, destruindo, no limite – como já percebemos –, toda a humanidade, se universalizada.

Com Sófocles, sobretudo na figura de Édipo, a morte justicialista é substituída por algo de interior à própria entidade humana, de tal modo que, procedendo intelectualmente assim,

Sófocles acaba por inaugurar o que é já uma inegável noção de pessoa. Édipo, autor instrumental e impessoal de grandes males, mas autor pessoal de grandes bens, é um ser humano que sabe bem destas suas duas facetas. Quando intui a sua realidade de agente de males que nunca quis, não foge da mundana cena, *matando-se*, o que seria manifestação e confissão de máxima humana cobardia. *Despe-se e cega-se*.

Simbolicamente e apenas simbolicamente – e esta distinção é fundamental – morre para o mundo. Mas permanece antropologicamente vivo, o que não é o mesmo que dizer «biologicamente vivo». A pessoa «Édipo» permanece viva, com toda a sua realidade presente. É esta realidade que, afastada de todos os seres humanos menos de sua filha Antígona, ao fim de muitos anos, surge em Colono com a missão de penetrar no santuário das Erínias/Euménides, isto é, junto das guardiãs da ordem.

Sófocles tinha percebido que *a justiça se obtém através de uma vida de bem*, que pode implicar sofrimento extremo ou não, em que a pessoa se transforma num acto digno de simbolicamente morar justo das deusas da justiça.

A vida justifica.

A morte apenas anula.

Édipo morto significaria apenas uma humanidade condenada à absoluta ausência de sentido e à aniquilação como forma de mitigar o sofrimento, eliminando o paciente que sofre. Solução fácil e humanamente indigna.

No limite, o que se diz é que, se a morte fosse a resposta para o sofrimento, no momento em que toda a humanidade sofresse algo que não conseguisse suportar de acordo com a sua inteligência sensível, nada mais lhe restaria do que anular-se.

Então, a morte como justiça mais não revela do que o desespero de quem como tal a defende. E bem, pois, para quem está mesmo em desespero, nada mais faz sentido do que a morte o mais próxima possível, pois nada, mas mesmo nada, já faz sentido, isto é, semanticamente tal pessoa já está morta. Só lhe falta morrer biologicamente.

Mas será mesmo assim? Será que a única perspectiva sobre o sentido que existe em tal momento é a de tal pessoa? Não há outras perspectivas possíveis? É que, se não há, então, situamo-nos na hipótese de *um universal desespero a que apenas um universal suicídio pode responder cabalmente*.

Ora, as Erínias/Euménides respondem precisamente à necessidade de uma capacidade de escrutínio que transcenda o plano do ente que sofre e que, por via desse mesmo sofrimento, não vê para além dele, não pode ver para além dele. Tem de haver quem esteja fora do âmbito do sofrimento em acto da «Pessoa X» para poder oferecer a tal pessoa uma alternativa de perspectiva. É este o sentido da benevolência: a possibilidade da vida como um absoluto. Possibilidade humanamente intuível.

Não havendo Erínias/Euménides míticas no nosso prosaico mundo, compete a cada um de nós o exercício desta mesma função. Não a de carrascos mais ou menos autónomos e envergonhados que apenas promovem a morte, mesmo que digam precisamente o contrário.

Do ponto de vista do absoluto da vida, não há mortes justas ou injustas, *apenas mortes*, que são a exacta negação do absoluto da vida; negação, aliás, sem retorno possível.

O que é a morte?

Platão, no final da sua *República*,⁵ cria um mito em que, para exortar os seres humanos a terem uma vida virtuosa, que lhes permita viver indefinidamente bem em qualquer dimensão, um soldado abatido em campo de batalha retorna a este mundo dos vivos com a tarefa de lhes narrar o que se passa no interregno de transição entre vidas.

Com isto quer dizer-se que, fora do âmbito religioso vário, ninguém sabe o que a morte seja, o que a morte é. Platão tinha razão: *apenas quem tenha passado pela experiência da morte poderá sobre ela falar*. No nosso ambiente epistemológico, que não deve lidar com narrativas míticas como os seus crentes com elas lidam, a morte é sempre algo que corresponde a um acontecimento que nos é propriamente estranho.

⁵ PLATÃO, *República*, 614b-621d.

Isto significa também que não se pode falar da «morte dos outros», porque a morte dos outros é a experiência última que *eles* terão. Nem sequer podemos dizer experiência «que os outros têm» ou «que os outros tiveram», pois, como isso que de derradeiro lhes acontece os elimina deste nosso mundo, não podem, neste nosso mundo, fazer qualquer relato sobre ela, ficando, assim, interdito qualquer acesso nosso a isso que seja tal morte como experiência.

Podemos dizer que temos a experiência de saber, de vários modos, que outros morreram. Mas que quer isto dizer? Que quer dizer isso da morte dos outros? Que posso saber sobre tal, para além do facto de que aconteceu e de que eles, assim, deixaram de viver?

Esta última expressão é mesmo a mais adequada, pois, sendo puramente uma constatação exterior relativamente a um facto evidente, no que relata é propriamente adequada. Que se passa, perspectivando isso a que chamo morte do meu lado, que estou vivo, perante a cessação de vida manifesta do outro?

Precisamente, o outro, que até tal cessação suceder, apresentava em si os mesmos caracteres definidores do que chamo vida em mim, deixou de os apresentar: não ventila, não fala, não se move de modo algum; se esperar horas bastantes começará a emanar de si um odor a podre; a cor do que era o corpo e agora parece ser um cadáver muda; se esperar, como Gilgamesh, uma semana com o corpo do amigo Enkidu ao colo, começarão a sair do cadáver, cada vez mais fedorento e estruturalmente anómico, uns antipáticos bichinhos que parecem estar a banquetear-se com isso que mantenho ao colo.

Terrível, não é?

Depois disto, que sei eu sobre a morte, propriamente dita e em si?

Nada. Percebo as suas consequências imediatas sobre o seu objecto. Mas, destas, que são todas acedidas desde fora de isso que foi o ex-vivo, que posso saber sobre a morte? Deste ponto de vista, exterior, a morte não tem sujeito.

Posso saber apenas o evidente que a morte implica como a transformação de algo que estava vivo, que era vida, em algo que já não está vivo, em que já não há vida, que já não é vida. O ganho gnosiológico e epistemológico é parco.

Mas não a todos os níveis.

Mesmo a nível biológico, não posso passar deste tipo de evidências: é experimentar aplicar a experiência do colo de Gilgamesh aos diferentes níveis intrabiológicos para se ver até

que ponto o saber sobre o que é a morte em termos biológicos fica ao mesmo nível absolutamente inconclusivo.

Mas, a todos os níveis, algo é certo: *a morte representa e possivelmente é um acto absoluto*. Não estamos a falar das soluções míticas – presentes mesmo nas formas de ciência em que é possível ressuscitar cadáveres – em que a vida nunca cessa propriamente e o reviver mais não é do que a retoma de uma vida que nunca foi exactamente interrompida, mas de algo com que não se deve brincar e que é a *aniquilação*.

Se se quiser tratar a morte com o respeito que tal acto merece, tem de se considerar a morte sempre como uma possibilidade de aniquilação, para a qual não há magia que funcione. Tal significa que qualquer morte, do nosso ponto de vista, os vivos, os ainda vivos, é sempre um acto extremo e sem retorno possível, salvo considerações mágicas ou míticas várias.

O mito de Platão a que aludimos serve como marca da necessidade de se viver segundo a virtude, pois pode não haver outra oportunidade de a nossa vida ser selada como coisa digna de um ser humano e não de, por exemplo, uma besta. Besta cuja bestialidade é, assim, humanamente irremível.

Neste nosso ambiente epistemológico, o que podemos saber sobre a morte com certeza é que ela é, relativamente a este mesmo ambiente, uma forma de aniquilação.

Os restos mortais de isso que morreu vão mesmo corromper-se: mesmo as tontas e desesperadas tentativas de perenificação material de tais restos através de embalsamamento, congelação ou outras formas estão condenadas ao insucesso. Tudo vai desaparecer deste mundo, mais cedo ou mais tarde. Tudo.

Mesmo a fuga ao horror da decomposição através da replicação burguesa dos fornos crematórios, mais não serve do que para aumentar a poluição atmosférica: queimar o cadáver ou deixá-lo servir de natural adubo para a vegetação do cemitério, tanto monta. *Isso que foi* está morto. E sobre isso que foi a sua morte própria nada sabemos ou poderemos saber.

Mesmo para saber algo acerca da nossa eventual morte teremos de estar vivos. E sobre isto mais não pode ser dito. Fora do ambiente epistemológico a que nos obrigamos, nada há que obste a que haja uma aposta na vida que se mantém. Mas, então, não se está a falar

propriamente de morte no sentido que aqui nos interessa, apenas de uma passagem. Mas é sobre tal passagem que nós não podemos, aqui, dissertar.

Como em *Gilgamesh*, a morte do outro, sobretudo de esse a quem amamos, imediatamente nos lança no terror e na angústia relativamente não à morte *dele*, mas à perspectiva do que é a certeza da minha morte. Morte sobre a qual apenas sei que terá em mim as consequências que, umas, vejo no que resta do amado, outras, antecipo a partir do que nisso vejo. Vou eu também transformar-me nesta informe coisa fedorenta comida por vermes?

A resposta é irremediavelmente: *sim*.

Então, outra coisa posso saber sobre a morte: *esta é o limite, sempre absoluto, da minha vida em termos mundanos*.

O que isso que sou for quando tal limite for alcançado será isso que será o culminar da minha existência. A vida, no limite da morte, não é uma soma algébrica do bem e do mal que fui, mas o resultado presente do que sou então. Daqui a importância do que sou nesse inescapável momento.

É o que sou no limiar da morte que interessa, não o modo como o limiar é atingido: isso que fosse a melhor pessoa do mundo, não deixaria de morrer como tal por a morte ser devida a um assassinato, a um acidente ou a algo que não afecte a sua bondade. Se tal acontecer sem qualquer sofrimento ou com sofrimento também não conta para o que aqui está em causa. Já o modo como a pessoa se apropriou de tal sofrimento importa e fundamentalmente. O mesmo se diga de isso que fosse a pior pessoa do mundo.

Neste último caso, a apropriação do sofrimento de uma forma antropológicamente positiva pode em muito mudar o estatuto anterior. Por isso, tradicionalmente se valorizava o sofrimento positivamente assumido como forma de possível transformação para melhor da pessoa: é o caso de Édipo.

O sofrimento não é uma necessidade e nunca deve ser provocado, mas pode ser uma oportunidade antropológica única e insubstituível e a *negação da possibilidade de sofrer*, sem que o sofrimento seja fruto de violência, pode ser também uma forma de violência e de impossibilitação metamórfica da vida, enquanto em vida.

Uma terceira lição que se pode aprender neste ambiente sobre a morte é que, sendo ela última e inapelável, não havendo remissão para a sua actualidade, a sua efectivação nunca deve ser algo a tomar como opção comum ou ligeiramente deliberada. Se se fecharem todas as portas, já não há mais portas por onde se passar e, aqui, não cabe a tola metáfora das janelas que se abrem quando as portas se fecham.

Entre os dois absolutos em que nos situamos ontologicamente, a vida e a morte, como apenas a vida é real para nós, a morte nunca é real opção, pois é um opção pelo nada e uma opção pelo nada não faz qualquer sentido. A única opção é a vida. Como logicamente o que foi dito está errado, pois, para haver opção tem de haver pelo menos dois possíveis elegíveis, o que se quer dizer é que *toda a nossa acção*, qualquer seja, *deve ser sempre efectuada no âmbito da vida e como vida*, nunca como acto de morte. A morte já tem poder que baste, não precisa de ajuda, passe a prosopopeia.

O que pode ser isso de «uma morte boa»?

Como nada se sabe sobre a morte, nada se pode dizer acerca do que seja uma «boa morte», uma «morte boa» ou uma «má morte». No entanto, do ponto de vista do absoluto da vida, vida em que tudo o que seja bom ou mau pode acontecer, *como pode ser propriamente «bom» isso que elimina toda a possibilidade de bem?*

Talvez porque elimina toda a possibilidade de «mal»? Mas, então, eliminada toda a possibilidade de mal, não se elimina também toda a possibilidade de bem? Que resta? Nada, absolutamente nada. Assim, deste ponto de vista, dificilmente se poderia considerar a morte como um bem.

Não confundir o nível a que nos situamos, que é ontológico (onto-antropológico), com o nível psicológico, em que se pode apresentar a noção de que a morte é boa, como se pode apresentar a noção de que violar ou matar crianças é bom. Neste âmbito, que não conhece restrição ontológica, *tudo pode ser tudo*, o que imediatamente invalida epistemologicamente o seu conteúdo, pois nunca se sabe que estatuto ontológico se atribuir.

A morte não é uma ilusão psicológica, é uma inapreensível realidade ontológica e deve sempre ser tratada como tal.

Pode dizer-se que a questão da bondade da morte não se encontra na própria morte, mas *no «morrer»*, no processo que leva até a isso que é a morte.

Mas que «processo» é este? Sobretudo por motivos de definição da sua grandeza própria, quando começa exactamente? É possível determinar exactamente quando começa isso que é o processo que leva à morte?

De facto é, mas apenas de uma forma: é que este processo, sem qualquer dúvida de determinação, começa quando começa isso que é a vida. Não é possível determinar exactamente qualquer outra fronteira entre o que seria um processo de vida sem condução até à morte e o que seria o novo processo, esse que, ainda em vida, conduziria esta à morte.

Toda esta forma de pensar é estranha. No entanto, ainda dentro da sua formulação, podemos dizer que o processo que conduz à morte é a própria vida, o que não deixa de ser paradoxal.

Assim, e por absurdo, não há qualquer processo que especialmente conduza à morte. O morrer é parte da vida, tal como qualquer outra parte. Mesmo o morrer acidental ou de algum modo voluntário é sempre algo que ocorre ou sobrevém como facto *em vida, da vida e vital em acto*. Em nenhum caso, é possível escapar ao facto da vida. Mesmo o suicídio é um acto de vida, ainda um acto vital, embora possa ser o último. Mas é um acto de um ser vivo. *Os cadáveres não se suicidam* precisamente porque para que se pudessem suicidar teriam de estar vivos. O óbvio é, aqui, de fundamental importância.

Como absoluta oposição ao mal que a não-vida representa ontologicamente, toda a vida é boa, intrinsecamente boa. Assim, mesmo a parte que se abeira da morte, disso haja conhecimento ou não, também é boa. Neste sentido, só a vida é boa e é-o absolutamente, por oposição precisamente ao que a morte significa em termos ontológicos: a absoluta ausência de vida. Não há mortes “boas” (propositadamente o escrevemos entre aspas altas).

Sendo absolutamente desconhecida, a morte é inadjectivável. Salvo no contraste absoluto com a vida como absoluto bem, surgindo assim a morte como o mal e o mal absoluto, o mal da absoluta impossibilidade.

Quanto à aproximação à morte, seja qual for o significado que tal expressão possa ter, não é a aproximação que conta, pois, no limite, ela é toda a vida, mas o que *na aproximação acontece*. E o facto negativo que marca tal aproximação é o sofrimento, entendido no seu

sentido de sofrimento doloroso, não no seu sentido passional geral, em que o próprio bem se pode sofrer e se sofre.

Temos, no entanto, de pensar que, para perceber o que aqui está em causa, pode haver uma vida que desde o seu início e como aproximação à morte seja sempre uma vida de sofrimento. Se essa vida durasse cem anos seriam cem anos de sofrimento como aproximação à morte. Cem anos de *morrer* em sofrimento, que se confundiriam com os cem anos da vida total da pessoa que assim vivesse.

Epistemologicamente, temos de perguntar: vivendo-se assim sequer se saberia que tal vida corresponderia a sofrimento, isto é, a isso que, por exemplo, eu considero como sofrimento? Ou seria apenas *uma forma alternativa de vida*? Incompreensível para mim, mas perfeitamente boa como tal e por impossibilidade de comparação para quem a vivesse.

Este caso extremo vale exactamente como «caso extremo» e lembra-nos a relatividade absoluta que é a vida segundo a sua semântica pessoal própria. Ora, é exactamente esta semântica pessoal própria que está em causa na questão da eutanásia. Mais nada importa.

O sofrimento

O termo «sofrimento» é constantemente empregue de forma equívoca. Dificilmente se sabe com precisão qual é a realidade a que alguém se refere quando tal termo se emprega e, no entanto, é dos termos mais importantes em termos antropológicos, éticos, psicológicos e mesmo políticos que a humanidade possui.

No seu sentido mais lato, que é um sentido quer ontológico quer gnosiológico, isto é, que diz respeito tanto ao ser como ao conhecer, «sofrimento» é tudo o que um determinado sujeito precisamente «sofre», isto é, numa linguagem básica, mas muito correcta neste âmbito, tudo o que lhe sucede e em que não tem em tal acontecimento qualquer acção própria sua.

Esta definição é universal. No entanto, há que introduzir uma precisão fundamental: há sofrimentos, neste sentido, que só acontecem porque há um acto de assentimento do sujeito a que aconteçam. Há, assim, um primeiro momento de sofrimento, que coincide com a notícia de uma possibilidade de se sofrer algo, cuja actualização depende do assentimento

do sujeito. Dado este assentimento, tudo o mais decorre como exposto acima, sem qualquer acção do sujeito.

Este sentido de sofrimento é também indiscernível do sentido de paixão. Assim sendo, sofrimento e paixão são termos que designam o mesmo paradigma de *afecção inactiva do sujeito*.

Ainda neste sentido, o termo «sofrimento» é um termo apenas técnico. Não há, aqui, algo como um «bom sofrimento» ou um «mau sofrimento». É, já, ao nível do *conteúdo do sofrimento*, da *semântica*, isto é, do *absoluto do sentido de isso que atinge passionalmente o sujeito*, que se põe a questão acerca da possível «bondade» do sofrimento.

O mesmo é dizer que, do ponto de vista do conteúdo do sofrimento, da sua semântica própria, como conteúdo lógico do que o sujeito recebe, é possível que o sofrimento seja «bom» ou «não-bom», logo, «mau». Em termos da semântica própria, não há sofrimento insignificante, anódino, neutro ou algo dentro da mesma linha de negação do valor semântico do que se sofre.

No entanto, não do ponto de vista do sujeito, isto é, do que sofre, do sofredor, do paciente, mas do ponto de vista do ser – ontológico –, o sofrimento é um acto e, nisso, como todos os actos, é um absoluto. Tal significa – e implica antropologicamente – que, seja qual for o âmbito ou nível considerado, *o sofrimento havido é sempre ontologicamente real como tal*.

Por exemplo, ao nível psicológico, todo o sofrimento é ontologicamente um acto e existe, e, como tal, existe mesmo: nunca se pode dizer, respeitando a verdade profunda do que aqui está em causa, que tal pessoa, porque «tem um sofrimento que é psicológico», não sofre «mesmo».

Neste caso, ainda que, vista de fora, a realidade do sofrimento seja, por exemplo, puramente representacional, nem por isso deixa de ser, no que é, como isso que tal pessoa sofre, *um acto*, ontologicamente entendido. Se a pessoa sofre porque é torturada por uma sereia às riscas douradas e vermelhas, tal é, *no que é sofrido, real* e não faz qualquer sentido dizer que «não sofre, pois não há sereias»: neste acto de sofrimento, a sereia é real, actual no que é e é isso que é assim real que provoca, como conteúdo semântico do acto, sofrimento já num sentido valorativo.

E é apenas neste sentido semântico-valorativo, que é sempre real no que é e como é, que há sofrimento no sentido antropológico que aqui nos vai interessar.

No sentido de «receber um acto passivamente», o termo «sofrimento» pode ser empregue de forma universal, independentemente dos seres em causa, humanos ou outros. E, neste e apenas neste sentido, o termo não é equívoco. Fora deste lugar semântico, o termo sofrimento é utilizável sem equivocidade apenas em registo antropológico. Todas as afirmações que se queiram produzir por analogia com este registo antropológico são epistemologicamente assignificativas e caem sob a crítica que o filósofo pré-socrático Xenófanés teceu, definitivamente, ao que nas religiões há de projectivo do humano sobre entidades não-humanas.

Assim, as expressões «sofrimento dos animais» ou «sofrimento dos deuses» nada dizem mais do que a projecção que é feita de algo de antropológico sobre realidades não antropológicas. Para se saber o que é o sofrimento de algo é preciso ser esse algo, quer em termos específicos, quer, e sobretudo, em termos individuais. Esta mesma prevenção epistemológica aplica-se a afirmações do tipo: «bem sei o que estás a sofrer». Tal é impossível, pois o conteúdo próprio da interioridade de qualquer pessoa é, enquanto esse mesmo acto próprio, incomunicável. E o que de isso se comunica nunca coincide ou pode coincidir com o que foi – pois já passou – o acto a que tal se refere ou, melhor, quer referir.

Comunicamos nunca ao nível do acto, mas sempre por protocolos e estes são meras representações, que são sempre absolutamente falsas, por mais assimptoticamente aproximadas que sejam, com o que possa ter sido isso que representam.

O sofrimento como acto de quem sofre passivamente apresenta-se, assim, como algo de antropologicamente único, irrepetível, incomunicável e incompreensível transcendentemente. *É apenas na pura imanência do sofredor que o sofrimento pode ser compreendido* e, assim, transcendido. Sublinhamos o carácter de possibilidade, na sua fundamental e inultrapassável incerteza.

Estamos, então, perante uma realidade antropológica e *apenas antropológica*. No entanto, no seio da sua grandeza antropológica própria, o sofrimento assume dimensões várias. Vamos reflectir brevemente sobre cada uma delas.

Sendo o âmbito do ético definido por todo o acto que constitui a interioridade própria de cada pessoa, o sofrimento possui uma dimensão ética radical, pois é como acto ontológico, presente nesta dimensão antropológica, que o sofrimento existe, melhor, como absoluto, *é*.

O que cria a especificidade própria do sofrimento é o seu carácter doloroso: *se não houver dor*, numa qualquer e infinitamente variável forma, *não há sofrimento*. Mas esta dor, como, aliás, toda a dor, é sempre algo do domínio ontológico do sentido. Não há dores físicas: há dores de etiologia física, etc., que se manifestam como presença dolorosa precisamente no seio de isso que é a interioridade em acto da pessoa.

Quer isto dizer que toda a dor é, neste sentido, um fenómeno ético, mas um fenómeno que, fazendo parte da actualidade que constitui o cerne íntimo da pessoa, é sempre um acto. É por ser um acto que pode, até certo ponto, ser controlada autonomamente. Nesta ordem, e no que diz respeito à dor como sofrimento, isto é, como acto semântico da pessoa, pode mesmo ser reduzida a algo de meramente espectacular, a um espectáculo, quando a pessoa se sobreleva relativamente a tal acto de dor. Tal acontece quando a pessoa encontra um sentido para a dor, o que, imediatamente, não eliminando a dor, lhe elimina o carácter de sofrimento.

Por outro lado, há um domínio autónomo da dor em termos éticos, que introduz um outro sentido ético para a relação entre a dor, a pessoa que a sofre e o sofrimento resultante: é que se pode querer sofrer ou querer não sofrer. Muito sofrimento é um acto ético pleno, não apenas porque onto-antropologicamente o sofrimento é um acto integrante da interioridade semântica da pessoa, mas porque é também algo que só ocorre porque a pessoa decide encetar um processo de sofrimento.

Tal pode acontecer por compaixão para com uma outra pessoa ou outro ser ou por auto-comiseração. Estes processos são radicalmente negativos, no que diz respeito quer à dimensão ética quer à dimensão política da pessoa. No que concerne a dimensão ética, a escolha pelo sofrimento, seja ela qual for, imediatamente introduz na esfera ética uma negatividade que lhe era estranha e que nunca tem como efeito algo de ontologicamente positivo para essa mesma esfera.

No âmbito político, tendo em conta o dano ontológico que corresponde ao dano ético anteriormente considerado, o ser humano assim atingido, estando ontologicamente afectado de forma negativa na sua interioridade, não tem a mesma capacidade de relacionamento

positivo com os demais seres humanos. Se tal situação se universalizar, tal levará necessariamente a uma situação em que a humanidade como um todo está politicamente fragilizada, pois eticamente todos os seus componentes estão eticamente minorizados.

Esta relação entre os âmbitos ético e político atingidos pelo sofrimento permite perceber que o sofrimento doloroso nunca é, *em si mesmo*, algo de bom, não o sendo também pelas suas consequências, que não são mais do que a sua extensão prática e pragmática, ou seja, como realidade da acção humana entendida quer como agência referida à principalidade motora do sujeito da acção quer como agência referida aos objectos sobre os quais tal acção recai e se aplica.

Há, no entanto, uma alternativa positiva para a escolha de querer sofrer: trata-se da escolha de querer agir segundo o bem. Este bem pode ser quer o bem próprio quer o bem do outro e é a antítese de um acto de compaixão que se limita a assumir o simples carácter doloroso do sofrimento, próprio ou alheio.

Trata-se do *acto de amor*. A acção que produz o bem elimina, por produzir esse mesmo bem, o sofrimento. Não elimina a dor, podendo, no entanto, suavizá-la, mas impõe um sentido a essa mesma dor, assim, eliminando o sofrimento.

Podemos, neste momento da nossa reflexão, perceber que *o sofrimento é o absoluto de ausência de sentido em qualquer dor*.

Por isso pode haver grande sofrimento com dores aparentemente pouco intensas. Mas a intensidade do sofrimento não é medida com um hipotético «dolorímetro», antes a partir dos extremos, assim significativos, da escala que medeia entre sentido positivo pleno e sentido negativo pleno, isto é, ausência total de sentido.

Para este último caso, a tradição tem um nome ponderoso: «desespero». O desespero é o limite ético do sofrimento e corresponde, uma vez atingido, ao momento penúltimo da pessoa; o último é esse em que tal pessoa se suicida. *No limite do sofrimento, é sempre o desespero*.

Lido a partir deste seu limite, o sofrimento é o processo em que a esperança se vai perdendo. Na plenitude da esperança, não há sofrimento. Pode haver dor, mas esta integra-se plenamente na positividade de sentido presente não apenas «no íntimo» da pessoa, mas «como íntimo» da pessoa.

Pode ser difícil de se aceitar, mas, do ponto de vista de uma teoria plena da inteligência humana (que prolonga uma teoria da inteligência universal), que inclui a sensibilidade, nada obsta a que tenhamos nascido com uma dor permanente que não notamos precisamente porque a vivemos desde sempre. O mesmo pode ser dito de qualquer dor e da sua integração no sentido que nos constitui: uma dor plenamente integrada na pessoa não é distinguível da tal dor incoativa anteriormente mencionada. Tal ajuda a explicar como, eticamente, se pode viver com dor crónica, por vezes «forte», integrando-a no sentido positivo que se vive.

Se este sentido falir, a dor revela-se como algo de estranho e, imediatamente, transforma-se em sofrimento. É a questão ética da angústia que surge.

O sofrimento tem uma profunda relação ética com a angústia, pois situa esse que sofre num isolamento ontológico absoluto, presente desde sempre, mas agora agudamente vivido por causa da impossibilidade de comunicação do sentido do que sofre, quer em sentido neutro, quer no sentido doloroso. Como em Job, ninguém ao mesmo nível entende ou pode entender o que se sofre. É a situação mais radical da íntima solidão da pessoa consigo própria. Apenas o amor de um terceiro, não a sua impossível compreensão gnosiológica, pode anular tal absoluta solidão. Para tal, basta a presença como acto de fidelidade que reafirma o bem que se quer no bem que se pratica através da presença. Esta pode até não ser física. (Como nota, assinalamos a importância da presença como possível acto de amor quer por parte do pessoal formal de saúde quer por parte, por exemplo, de voluntários.)

A morte é um direito?

Dizer da morte que é um «direito», sendo a morte, neste âmbito laico, a anulação de toda a possibilidade ontológica, ética, política, antropológica de cada ser humano, é transformar a mais radical negatividade pensável num direito. Que sentido tem, então, tal afirmação supostamente jurídica?

Trata-se de um direito negativo absoluto? Mas *que sentido pode ter um direito negativo?* Isso que é o fundamento de qualquer possível e real direito não é mesmo a possibilidade de afirmação humana de uma qualquer positividade, em última instância ontológica, aplicável ao ser humano? Não é precisamente este absoluto de possibilidade ontologicamente positiva isso que constitui o «bem» da pessoa, não imediatamente num sentido moral ou político, mas

imediatamente num sentido ontológico, de que ética e política são derivações, por extensão. Não é apenas porque há possibilidade de positividade ontológica, que, assim, é antropológica ou onto-antropológica, que pode haver algo como um direito – direito sempre humano, aliás – porque esse direito é a consubstanciação jurídica de tal bem constituído por tal possibilidade ontológica?

Então, como falar de um direito a algo de absolutamente negativo, a morte como aniquilação, isso que elimina a possibilidade de qualquer outro direito, de qualquer bem?

Se a universalização – também em sentido kantiano – do direito à vida é isso que permite que a humanidade possa ser, pois percebe-se que o único verdadeiro bem da humanidade é este absoluto real que é a vida em acto, que sucede quando se universaliza o direito à morte? Mais, que sucede quando da simplicidade teórica se passa à complexidade prática da sua universalização em acto? Um, o primeiro, permite a todos os seres humanos viver e, vivendo, poder alcançar o seu melhor possível, mesmo que, de facto, nunca o alcancem plenamente; o segundo, imediatamente elimina a humanidade em seu acto presente, eliminando com tal acto o seu legado e o seu possível futuro.

A morte como direito não faz, assim, qualquer sentido. A aniquilação vista como direito é simplesmente absurda. Pode querer responder-se a um absurdo vivido com um outro absurdo, mas tal não elimina o absurdo existente, apenas lhe acrescenta mais um acto absurdo, este, como último efectivo, passa do absurdo ao desespero, de que não há retorno ou memória própria possível.

O direito ao nada do ser é, assim, algo de antropologicamente blasfemo, pois nega toda a possibilidade antropológica. Todas as posições que apontam para estas formas de negatividade implicam sempre um horizonte de aniquilação antecipável do ser humano e, por isso mesmo, são muito perigosas não apenas antropologicamente, mas também ética e politicamente. Relembremos o «Programa eutanásia»⁶ nazi, pai de todos os sucessivos movimentos semelhantes posteriores.

⁶ Ver nosso estudo sobre este tema em: http://www.caritas.pt/cr/index.php?option=com_content&view=article&id=536:eutanasia-solucao-final&catid=60:etica&Itemid=64.

Se a vida deixa de ser percebida como o absoluto onto-antropológico que é em termos humanos, absoluto a que tudo o mais tem de ser relativizado, então, é a própria vida que se relativiza. Mas esta relativização é um novo absoluto, de dois modos: primeiro, como não há realidade superior à da própria vida, a relativização desta torna-se absoluta no sentido em que a vida não é relativizada relativamente a algo de superior, que seria o absoluto de que passaria a depender como a ele relativa, mas ao próprio acto de a relativizar, e é este que passa a ser o absoluto de que a vida depende; ora, este absoluto é um acto que depende de quem o põe. O carácter de absolutidade passa, então, para este acto de relativização e para o sujeito que o põe, que, como esse que o põe, é o verdadeiro absoluto.

É o que se passa com qualquer tirania, em geral, mas particularmente na administração que esta faz do poder de decidir do direito à vida humana. Lembramos o paradigma Hitler. O tirano pode, assim, tendo declarado a vida como não absoluta, senão na relação com a sua vontade, determinar que há um duplo direito à morte: primeiro, o seu próprio direito de decidir quem deve morrer; deste modo, o direito à morte é um direito a matar; segundo, sempre que tal lhe interesse, pode declarar um direito à morte próprio dos seus tiranizados, por exemplo, quando sintam que a tirania se lhes torna insuportável; pode, mesmo, para este efeito, criar estruturas formais que auxiliem em tal processo.

No entanto, para lá desta forma ilusória de pensar a realidade, a morte continua a ser a eliminação na nossa dimensão mundana de toda a possibilidade própria de quem morre, continuando, assim, a manifestar-se como um absoluto incontornável e irredimível quando violentado.

Suicídio: o que é?

A morte querida é sempre o acto de quem desesperou da vida. Em termos de horizonte puramente imanentista, em que não há para a morte senão a possibilidade da sua realização como aniquilação, querer morrer significa, em absoluto, querer deixar, em absoluto, de ser. Tal corresponde a um literal desespero e pode coincidir com a *intuição de que nada na vida vale a pena ser vivido*, pois a própria vida, porque irá terminar em aniquilação, mais não é do que uma forma lenta de caminho para tal aniquilação, acto depois do qual nada há e que a tudo retira qualquer possibilidade de significação. A vida assume, assim, um carácter não

apenas de efemeridade, que é sempre o seu próprio, mas um carácter de absoluta inutilidade, insignificância.

Instala-se imediatamente uma angústia que se faz acompanhar por desespero. Esta é a definição ética de agonia, uma luta de morte com o sentido, mais precisamente com a perspectiva, que nada pode desmentir, da *impossibilidade de se ser*. Apenas o ser humano é passível desta forma de vida.

A esta forma de vida corresponde aquilo que é o sofrimento na sua forma mais elevada e, porque assim, paradigmática. Todo o sofrimento tem de ser lido à luz desta agonia de desespero. Sem esta agonia de desespero, não há verdadeiro sofrimento.

Se for possível perspectivar a possibilidade de perenidade do sentido próprio que constitui cada pessoa, como desesperar, se, havendo possibilidade de vida, imediatamente há possibilidade de se superar o sofrimento? Ainda que realmente nunca se supere, existe a possibilidade de o conseguir, se houver possibilidade de actualidade para tal. Apenas a morte como aniquilação impede esta possibilidade, criando, assim, o desespero.

Angústia e desespero não são sinónimos: o primeiro é a condição de quem é consciente da infinita distância, vivida em absoluta solidão ontológica, entre o que é onto-antropologicamente e o que poderia ser, não fora a aniquilação. A esperança é precisamente a fé em que tal aniquilação não sobrevenha. Qualquer ser humano consciente vive em angústia, maior ou menor. Felizmente, a maioria vive-a sem cair em desespero. No momento em que toda a humanidade desesperasse, toda se suicidaria e, assim, desapareceria.

A esperança é condição antropológica de sobrevivência da humanidade. Mas não apenas de sobrevivência: por meio da aposta na possibilidade do sentido sem limites, a humanidade pode viver o mais plenamente que lhe é dado e resplandecer na sua grandeza antropológica própria, que é imensa: veja-se a riqueza cultural, sobretudo a positiva – que a humanidade já construiu.

O suicídio é, deste modo, o acto de quem perde a esperança. Esta perda é um absoluto. Por tal, quem perde a esperança, quando a perde, se suicida, imediatamente – anulando qualquer possibilidade de mudança de intuição/consciência – ou mantém o projecto de se matar mediamente, o que cumprirá, a menos que em si aconteça uma intuição de positividade ontológica que anule a anterior em que a negatividade ontológica era absoluta.

É nesta mudança verdadeiramente radical que consiste a chamada «conversão», que é sempre uma mudança de «mundo», isto é, de vida como sentido haurido através do acto de inteligência próprio de cada pessoa.

Não haja ilusões: quem estiver numa situação de desespero suicida-se. Pode impedir-se fisicamente a pessoa de o fazer, mas o processo de morte semântica interior continua e a morte como acto total acontecerá assim que haja oportunidade. Não é impossível, no entanto, através de uma pedagogia – que é uma terapia –, procurar mudar a forma como a inteligência da pessoa intui o real em seu sentido. Todas as acções não-violentas que promovam a não-morte de alguém nestas circunstâncias são meritórias, pois procuram manter a possibilidade de existência da pessoa, única base antropológica para a sua eventual mutação e cura.

Mas tudo pode falhar, pois nada pode, de fora do âmago semântico de uma pessoa, mudar o que tal âmago é em si mesmo. Temos de perceber que quem desespera entra em tal sofrimento que cada instante a viver pode ser antevisto como um momento infernal (de que, aliás, teologicamente é a melhor narração).

A pessoa pode sempre matar-se. Directa ou indirectamente. Por suas mãos ou às mãos de outrem, como, por exemplo, aqueles que, não tendo capacidade para se matar, provocam situações policiais em que sabem que serão abatidos (a famosa «death by cop»).

Mas tal possibilidade, impassível de ser eliminada, não deve ser confundida com um direito. *O suicídio é uma possibilidade inalienável, mas não é um direito.* Impedir que os seres humanos se matem a si próprios ou aos outros é eliminar a parte de arbítrio fundamental para a definição ética e política do mal. O mesmo se diga antropológicamente. A nossa grandeza de seres capazes do bem reside precisamente em poder fazer o mais aberrante dos males e escolher não o fazer. Se não nos fosse possível tal, a nossa acção nunca nos poderia pôr em causa como tais, em nossa mais profunda dimensão humana, deixando nós, assim, de ser propriamente humanos e não mais do que uma para nós indefinível classe de autómatos.

O segredo para compreender tal poder foi-nos dado tecnicamente por Kant (a reflexão é de origem socrática e foi posta definitivamente em termos matricial do imperativo categórico). Se o princípio motor de qualquer acto humano, para poder ser considerado ético (Platão diria «bom»), tem de ser universalizável, então, o acto de suicídio, assim, perspectivado – e bem – e realizado eliminaria imediatamente toda a humanidade.

O suicídio não é um direito humano porque a sua aplicação elimina a humanidade. Não interessa que se aplique a uma percentagem qualquer da humanidade; interessa que a sua essência matricial de princípio é ontologicamente negativa (Kant não o diz assim) no que à ontologia própria do ser humano diz respeito.

Posso sempre matar-me, desde que tenha capacidade para tal, mas não o devo fazer, pois a morte que me dou corresponde a uma realidade antropológicamente de tal modo negativa que coincide com a negação da possibilidade da humanidade. E a humanidade em mim é a mesma que no universo de todos os indivíduos humanos que, comigo, constituem a humanidade. *Matar um ser humano é matar paradigmaticamente toda a humanidade.* É apenas uma questão de iteração maior ou menor, mas que é sempre possivelmente universal.

Matar um ser humano: o que é?

Matar um ser humano, seja esta morte auto ou hétero-infligida, não é apenas matar algo que está em acto e que, nesse acto, guarda toda uma história. Essa história é apenas, em toda a sua grandeza, uma memória; em si, está morta. O acto de presença do ser humano é algo de absolutamente transiente, incessantemente transitando do que parece ser um passado para o que parece ser um futuro. Mas este acto de transiência é tudo o que há de verdadeiramente real neste e deste ser humano. Independentemente de o que tal acto seja em seu conteúdo, nada há mais do que ele que constitua isso que é o ser humano. Eliminado tal acto, qualquer seja o seu conteúdo, elimina-se definitivamente o que é o ser humano. Trata-se de uma aniquilação, de que não há retorno possível.

O que há de ponderoso, absolutamente, na morte de uma pessoa não é algo de jurídico, sempre manipulável, especialmente em ambientes marcados por formas ideológicas mágicas, mas algo de ontológico e que diz respeito ao que cada acto de ser humano transporta em si não como memória do passado, mas como tesouro de possibilidades de poder ser, isso a que habitualmente chamamos de «futuro».

Deste ponto de vista, o que distingue fundamentalmente um corpo humano, que é sempre um ser humano vivo, de um cadáver é que o corpo humano tem *em si próprio* um *futuro próprio* e o cadáver não.

O que há de verdadeiramente grave numa morte humana é que esta elimina definitivamente toda a hipótese de futuro. Dito de uma forma epistemologicamente mais correcta: a morte elimina toda a possibilidade própria do ser humano.

O absoluto que está em causa em qualquer morte humana, mesmo na eutanásia, não é o conteúdo da vida que se aniquila, mas o absoluto do poder ser *que se aniquila*. Alguém que está em sofrimento doloroso de qualquer espécie e que pensa que não o pode suportar, pedindo para que, não podendo suicidar-se, alguém proceda à anulação da sua vida tem mesmo consciência de que o que pede é que se elimine, com a dor que quer eliminar, *toda a sua possibilidade?* Toda a sua possibilidade em absoluto?

O que pede em troca da eliminação da dor é a eliminação de toda a sua possibilidade própria, de que a possibilidade da dor é apenas uma ínfima parte.

Não haverá confusão entre pedir esta anulação radical e pedir a anulação da dor?

Mas a dor pode ser anulada sem que se anule propositadamente a vida. Pode a terapia que anula a dor contribuir para que a morte sobrevenha. Mas tal é radicalmente diferente de provocar a morte, do ponto de vista do absoluto em causa, que é o da vida, pois não é este absoluto que se visa, mas uma das suas possibilidades, a dor.

O combate à dor, realizado apropriadamente, isto é, *combatendo-se a dor de forma a anulá-la enquanto tal*, directamente, sem procurar anulá-la indirectamente eliminando quem a sofre, não atenta directa ou indirectamente contra a vida, simplesmente porque a questão nem se põe. Eliminar a dor significa curar o doente da dor que o aflige e não significa coisa alguma mais. O alvo é a dor e nada mais se tem como fim senão tal alvo.

Em processo de tratamento da dor, o doente, se tiver de morrer não morre nem da dor, que foi eliminada, nem do tratamento da dor, mas de isso que provocava a dor. Pensar que o tratamento da dor é a causa da morte, se aceite como argumento válido, terá de ser estendido como argumento válido para todas as demais terapias e não há terapia alguma que não possa, no limite, pôr em causa a vida do tratado: não é difícil imaginar um cotonete que por infeliz coincidência introduza um factor qualquer que leve à morte da pessoa a quem se estava apenas a fazer um vulgar esfregaço.

Tal forma de pensar invalidaria toda a possível terapêutica.

A terapêutica destina-se sempre à promoção do bem vital de esse a quem se dirige. Pelas razões já aduzidas, a morte nunca pode ser considerada um bem, sobretudo porque é a eliminação de toda a possibilidade de bem próprio de cada pessoa, de toda a pessoa.

Esta é a razão fundamental pela qual a eutanásia nunca pode ser considerada uma forma terapêutica.

Não há, assim, qualquer justificação para a eutanásia, assim como também não há para o suicídio, do ponto de vista da promoção do bem próprio de quem sofre dolorosamente.

No entanto, e porque a capacidade humana de imaginação é imensa, pode-se sempre invocar as mais variadas justificações, desde o nível psicológico, em que qualquer justificação humanamente imaginável pode servir, uma vez que assim psicologicamente se queira, até ao nível jurídico, que funciona precisamente do mesmo modo.

Psicologicamente, posso justificar a eutanásia através da invocação de um direito, psicologicamente fundado, de dispor da vida a meu bel-prazer. Não apenas da minha, mas de todas. Ao pensar assim, não há razão que não possa inventar e reivindicar como própria. Como não, se a este nível, tudo o que for psicologicamente pensável é real?

Posso querer morrer ou matar alguém porque descubro que as sereias, afinal, não são todas loiras. Não interessa a razão, interessa apenas o que constitui o meu universo psicológico, que é sempre independente da realidade que o transcende. Livre da realidade transcendente, o que é que há que limite o meu poder? Apenas a grandeza da minha capacidade psicológica.

Muitas das justificações para a eutanásia que se invocam bebem neste ambiente epistemológico. Já não é apenas o sofrimento doloroso extremo que suporta a vontade de suicídio autonomamente ou heteronomamente infligido, mas qualquer desacerto psicologicamente imaginado entre o que se pensa que se quer e o que surge como evidência de uma realidade que não se pode tiranicamente controlar: se não posso satisfazer o que penso que quero, mais vale morrer.

O perigo destas posições reside em que, sendo a realidade psicológica infinitamente plástica e portanto possivelmente mágica, pode não estar presente, dado a forma assim plástica do ambiente psicológico em que se vive, o sentido de que à realização de tal vontade de morte não corresponde algo de psicológico, isto é, de manipulável, mas algo de transcendente ao

ambiente psicológico, com uma forma de realidade que não é plástica. E, precisamente, *não há realidade mais inelástica do que a morte*. Desta não há recuperação psicológica possível, pois elimina toda a psicologia.

Assim, às razões de tipo psicológico invocadas para a eutanásia será bom responder com uma procura de fazer descer a pessoa do mundo psicológico em que se encontra até à realidade não-psicológica em que a vida de facto ocorre e em que não há realidades alternativas, senão as que se podem afeiçoar com o barro da vida, de essa mesma que cessa em absoluto quando alguém morre.

Do ponto de vista jurídico, que deveria sempre servir o bem da realidade e não apenas da humana – mas a tentação de auto-latria humana é permanente e fortíssima –, contrariando tal nobre finalidade que não é necessária, mas voluntária, *é sempre possível inventar as leis que se quiser*, a capricho.

Ora, a eutanásia tem, neste âmbito, uma triste história, pois contemporaneamente a sua instituição começou com o Programa Eutanásia mandado implementar por Hitler. E tratou-se de algo juridicamente informado, dentro do sistema implementado pelos nazis e sufragado, por acção ou inacção, pelos demais Estados coevos.

A fundamentação usada por Hitler não era substancialmente diferente da comumente usada: tratava-se de eliminar de forma algo piedosa formas de vida humana que eram consideradas estar em desconformidade com o que a boa vida humana deveria ser. O Programa foi iniciado, aliás, a pretexto de um pedido real que pais fizeram ao Chanceler para que o seu filho doente fosse misericordiosamente morto.

A aceitação da abdicação do princípio da vida humana como um absoluto intocável, então, levou a uma progressão de acontecimentos que terminou, porque a guerra acabou e os nazis foram derrotados ou teria continuado, com os campos de extermínio, em que o princípio informador da eutanásia, isto é, a desconformidade da vida eleita para ser eliminada com um qualquer valor – e não interessa qual, pois esse valor pode sempre ser posto como tal – foi usado de forma extrema.

Reside exactamente na forma legal da eutanásia o seu perigo antropológico. Como reside em qualquer forma de morte juridicamente sancionada.

A morte é algo de natural, no plano em que estamos a trabalhar. Neste mesmo plano, das várias formas de a morte ocorrer, a morte não natural, isto é, a morte cultural, morte realizada por um ser humano, faz parte. A sua universalização imediata, imediatamente eliminaria num só acto, toda a humanidade. Por isso, a humanidade criou para si própria o interdito de matar.

Toda a lei humana se baseia neste interdito, que é o guardião extremo da possibilidade última de bem para a humanidade e, nela e com ela, para todo e cada ser humano. Sem este interdito, sem esta lei das leis e mãe de todas as leis, a humanidade nunca poderia existir, pelo menos de forma minimamente estável e com perspectiva de futuro. Todas as outras leis, com os bens que procuram proteger, de vários modos, são corolários desta grande lei fundamental.

Ora, se o papel da lei consiste em preservar o bem da humanidade e se este bem é em primeiro lugar a própria vida como matriz de toda a possibilidade, uma “lei” que promova a morte seja de que modo for é algo que está em imediata contraditoriedade com o que a lei é.

Tal “lei” é, assim, uma aberração jurídica fundamental.

Pode dizer-se que toda a lei vale porque é aprovada pela instância formal que deve aprová-la. Mas, então, o Programa Eutanásia nazi enquadra-se em tal fundamentação, sendo, por tal, juridicamente bom. Aliás, toda a legislação nazi devidamente formalizada pelas instâncias próprias também se enquadra em tal parâmetro.

O que fica, então, por perceber é a razão pela qual tantas pessoas tiveram de morrer para destruir o sistema político que assim procedeu, assim tendo leis juridicamente tão boas como as demais, porque juridicamente válidas.

Percebe-se, agora, melhor a razão pela qual, acima, afirmámos que juridicamente, como psicologicamente, tudo se pode justificar, desde que a humana imaginação o permita.

Não é a este nível que o fundamental destas questões se joga, mas ao nível da ontologia do que é próprio da humanidade, aqui, a um nível puramente imanente. E, ao nível ontológico, uma morte cultural, seja ela num vulgar crime comum, em guerra, como suicídio ou em eutanásia, elimina as possibilidades todas de esse que é morto, assim impedindo absolutamente a sua continuidade natural por via cultural.

Mas a cultura, passe a prosopopeia, percebeu que, para que a própria pudesse continuar, isto é, para que a humanidade que a põe pudesse continuar, a morte culturalmente induzida deveria ser proibida.

Uma morte culturalmente produzida é o que é: um assassinio cometido para roubar uma carteira, um soldado morto porque um tirano qualquer assim o quis, alguém que se suicida por uma razão qualquer, alguém que pratica eutanásia.

Mortes evitáveis. Mortes humanamente definitivas. Homicídios. Não há lei ou outra forma qualquer de enquadramento que magicamente metamorfoseie o que é uma morte humanamente infligida.

Um homicídio é um homicídio. Todos nós podemos ser homicidas. Mas todos nós temos a humana grandeza que nos permite assumir o que fazemos como acto próprio nosso.

Que grandeza humana há em ser um homicida protegido por lei?

A grandeza humana, neste âmbito particular reside no trabalho, rigoroso, custoso e penoso, que responde à questão do sofrimento doloroso através da melhoria irrestrita dos cuidados de saúde nos casos de doenças incuráveis que provocam sofrimento.

É este o caminho humanamente digno e não há outro.

Bibliografia

BAILLY A., *Dictionnaire Grec Français*, Paris, Hachette, 1997.

PEREIRA Américo, «Eutanásia: a solução final», in http://www.caritas.pt/cr/index.php?option=com_content&view=article&id=536:eutanasia-solucao-final&catid=60:etica&Itemid=64

PESSOA Fernando, *Mensagem*, Lisboa, Ática, 1979.

PLATÃO, *A República*, «Introdução», tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1980.

Universidade Católica de Petrópolis
Centro de Teologia e Humanidades
Rua Benjamin Constant, 213 – Centro – Petrópolis
Tel: (24) 2244-4000
synesis@ucp.br
<http://seer.ucp.br/seer/index.php?journal=synesis>



PEREIRA, Américo José Pinheira. ENSAIO SOBRE A EUTANÁSIA. *Synesis*, v. 8, n. 2, dez. 2016. ISSN 1984-6754. Disponível em: <http://seer.ucp.br/seer/index.php?journal=synesis&page=article&op=view&path%5B%5D=1207> Acesso em: 27 Dez. 2016.
