

# Os cristãos e a eutanásia

## Sentido e conteúdo de uma proibição moral

JORGE CUNHA\*

**Resumo:** A Moral Católica e o Magistério da Igreja justificam uma norma moral que proíbe a eutanásia. Mas isso não é dizer tudo, pois é necessário clarificar o que se proíbe e o que se prescreve quanto ao cuidado e ao acompanhamento dos moribundos. Por isso, para clarificar a norma é necessário buscar os dados da cultura e da revelação sobre o sentido da morte humana. Finalmente, faz-se um breve juízo sobre uma eventual despenalização da eutanásia no sistema jurídico português.

**Palavras-chave:** eutanásia; norma moral católica; vivência da morte; medicina técnica; cuidado dos moribundos; despenalização da eutanásia.

**Abstract:** There is a well justified Catholic moral norm forbidding euthanasia. Even so it is necessary a clarification regarding what is forbidden and what is compulsory to cure and to care dying people, according to this norm. That's why moral discourse needs an approach to the cultural and theological meaning of death and dying. That's the aim of this paper which, in conclusion, deals with a moral theological attempt to judge the suggestion to decriminalize euthanasia in the Portuguese legal system.

**Keywords:** euthanasia; catholic moral norm; dying experience; technological medicine; dying people care; euthanasia decriminalization.

\* Universidade Católica Portuguesa, Faculdade de Teologia – Porto; CEFi.

O assunto conhecido pelo nome genérico e impreciso de "eutanásia" está longe de ser claro. Quem quer ocupar-se desta matéria, por onde deve começar? Pela descrição das circunstâncias que acompanham os momentos finais, num tempo de técnicas avançadas de suporte vital? Pela sensibilidade cultural à afirmação da autonomia como fundamento bastante para dispor da hora de morrer? Pela compaixão para com a pessoa moribunda, segundo alguns, condenada a uma agonia lenta e dolorosa? Pela evolução da ordem jurídica para que seja possível, sem penalização, ajudar a pessoa a morrer mediante a administração de um fármaco letal? Pelas convicções religiosas e outras tradições que, aparentemente, se colocam contra a possibilidade de legitimar a eutanásia? Todas estas vias são possíveis, mas todas levam a um desfecho insuficiente, pois todas tentam cortar caminho para chegar mais depressa ao destino e o atalho nem sempre é o melhor modo de lá chegar. Haverá melhor modo de começar do que estes?

Podemos recordar um velho texto de Miguel Torga como forma de mostrar como a matéria é complexa. Trata-se do conto "O Alma-grande"<sup>1</sup>. Refere-se a uma velha norma, meio mítica meio histórica, existente entre os cripto-judeus transmontanos que praticavam entre si uma forma de eutanásia, como forma de escapar à compulsão de cumprir os ritos cristãos da extrema-unção e poderem morrer na sua fé judaica. O narrador mostra habilmente como, no olhar de uma criança que surpreendeu a cena de atuação do abafador, e a frustrou, aflora à consciência moral uma repugnância natural por essa prática. Dirão que é o naturalismo, patente na obra de Torga, que justifica essa repugnância imediata pela eutanásia. Mas não será apenas isso. Na sequência do texto narrativo, vai haver uma cena de homicídio, praticada por quem foi quase vítima, contra o abafador, o que nos situa num contexto ético, ou seja, o contexto das ações que fazem viver ou fazem morrer. Está patente na narrativa que a prática violenta da eutanásia, justificada por motivos religiosos, mesmo que seja pela falta de liberdade religiosa dos judeus, expõe todas as vidas à violência. Mesmo sem ir mais longe na discussão do texto de Torga, podemos dizer que a questão da eutanásia nos encaminha para a zona profunda onde a vida humana é um enredo de relações humanas e de convicções antropológicas, éticas e religiosas. Na intriga que se estabelece nos meandros dessas relações se criam as condições da expansão e do melhoramento da vida ou do seu definhamento e ameaça. É para aí que nos queremos dirigir neste texto ensaístico.

<sup>1</sup> M. TORGA – *Novos Contos da Montanha*, 14.<sup>a</sup> ed. Coimbra, Gráfica de Coimbra, 1988.

## 1. O ponto de partida

O ponto de partida mais conveniente para pensar o termo da vida é o mesmo que temos para pensar os outros momentos, ou seja, que todo o ser humano nasce livre. Isso quer dizer que é a vida que o dá a si e nenhuma instância o pode substituir na sua tarefa de viver e de ser si mesmo, mesmo que, por diversas circunstâncias, a sua capacidade de autodeterminação empírica seja limitada. Por isso, dizemos que o ponto de partida da reflexão deve ser a afirmação de que nenhum ser humano pode ser expropriado da sua morte. Mas a pergunta continua: pode o ser humano ser expropriado da sua morte? Ou melhor: haverá condições na cultura de hoje que tendem para expropriar o ser humano da sua morte? A nosso ver, essa possibilidade existe, por entre o emaranhado de relações em que todas as mortes acontecem. Esse é, na nossa opinião, o ponto focal da discussão hodierna sobre a eutanásia. A ética tem obrigação de estar atenta, de forma que, por entre os meandros da intriga que acompanha o morrer, nenhum ser humano venha a ser expropriado da sua morte.

## 2. A técnica e a expropriação da morte

Pode dizer-se que a cultura técnica moderna expropria o ser humano da sua morte? Cremos que é possível que assim aconteça. De facto, a evolução da ciência e da técnica tende a colocar fora de cena o sujeito humano. Em que sentido? O que chamamos cultura técnica moderna nasceu no momento em que a ciência, na justa ânsia de se tornar rigorosa, prescindiu de ter em conta os dados dos sentidos como fonte de conhecimento, coisa que acontecia na ciência antiga. Essa opção é atribuída a Galileu e a Descartes, no início do século XVII. O caminho seguido desde aí teve como efeito um grande desenvolvimento do nosso mundo, no combate à doença e no melhoramento do bem-estar. Mas o ponto não é esse. O que se passou é que, a partir daí, o nosso conhecimento da realidade tem sido expresso pela fórmula matemática que se constituiu como estrutura mediadora do acesso à realidade. Isso teve diversas consequências, entre as quais, a principal foi a objetivização do corpo humano, visto apenas como realidade física e química. As próprias ciências humanas têm hoje a pretensão de representar as vivências psíquicas e as opções livres também e principalmente sob a forma de explicações quantitativas. O ser humano fica a ser visto como um feixe de estruturas mensuráveis e não como um vivente que sente e interage<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Cf. M. HENRY – *La crise de l'Occident*. In *Auto-donation. Entretiens et Conférences*. 2.<sup>a</sup> ed. Paris: Beauchesne, 2004, 179-192.

No contexto resultante destas opções, a morte é apreendida como um desequilíbrio físico-químico e como uma falência de órgãos do corpo e não como uma vivência do sujeito. Sintomático deste ponto é a linguagem que fala da causa da morte como falência cardíaca, ou renal ou de outro órgão qualquer. Ou o elenco dos critérios que nos falam da "morte clínica" como necrose do tronco cerebral, assim dito sem maiores especificações técnicas da nossa parte.

Muitos outros elementos podíamos acrescentar a esta descrição. O ponto que queremos atingir é a ideia de que, na morte em contexto técnico, o sujeito humano, como indivíduo indisponível pelos outros e como ser único e irrepetível na sua vivência da morte deixa, de ter relevo para o nosso problema. E isso é, de certa forma, trágico. Ao mesmo tempo que nos tornamos competetíssimos do ponto de vista técnico, tomamo-nos indigentes em humanidade e deixamos de ter meios para viver a morte e de ter espaço para falar da morte em termos de agir e de sofrer. É necessário lembrar que não é apenas a morte que deixamos de ter capacidade de viver. É também o sexo e o amor, reduzido a uma prática higienizada, o procriar, a experiência religiosa, a educação, e assim por diante.

### 3. O pensamento e a expropriação da morte

Também o pensamento filosófico e teológico seguiu o caminho da expropriação da morte do sujeito. Vamos dar alguns exemplos disso.

De um modo geral, a filosofia moderna deixou de ter linguagem para falar da morte. Esta tornou-se um tema maldito, olhado com ressentimento, um tema de mau gosto que é de bom tom não olhar de frente. Se excetuarmos a obra de A. Schopenhauer, de M. Heidegger e pouco mais, a morte desapareceu do cânone da filosofia. Esta ausência é, já por si, sintomática.

Mais grave ainda é o que se passou no pensamento teológico sobre a morte. À exceção do tratamento da morte no âmbito da chamada escatologia e trabalhos um pouco esquecidos de K. Rahner e L. Boros, vemos que o fundamental do tema da morte é bastante catastrófico. Como demonstrou F.-X. Durrwell, num grande número de trabalhos sobre a páscoa de Cristo, a morte andou por maus caminhos em teologia. Tudo remonta a uma opção medieval no que toca ao tratamento da morte de Cristo no contexto da redenção. A tese fundamental consiste em afirmar que a morte de Cristo é um sofrimento vicário, colocado no prato de uma balança de justiça, para resgatar dos seus pecados a humanidade. Num contexto feudal, a humanidade tem de prestar a Deus, o Suserano dos suseranos, uma vassalagem devida. Ora, a humanidade

é incapaz de pagar a dívida equivalente ao pecado de Adão. Por isso, Deus fez incarnar o seu Filho, para que o valor divino do seu sofrimento possa aplacar o divino suserano ofendido. Este pensamento tem algum fundamento bíblico e alguma poesia formal, mas é completamente impróprio para falar de Deus e para falar do ser humano na sua criaturalidade e na sua redenção. Mas o que nos interessa é que, mais uma vez, o ser humano é expropriado da sua morte. A morte de Jesus não é vista, nesta teologia, como a sua vivência pessoal, como ato de fé, de caridade e de liberdade, mas é um sofrimento quantificado, numa obscura troca comercial<sup>3</sup>. Daqui resulta uma incapacidade da teologia para encarar a morte do ser humano como uma vivência positiva, cujo sentido se encontra implicado no interior da relação criadora e redentora de Deus com o ser humano. Repare-se que se trata de olhar teologicamente a morte enquanto acontecimento da vida, para além das circunstâncias dramáticas, absurdas e injustas em que muitos seres humanos encontram a hora de morrer.

#### 4. A morte expropriada na política

Ocorre mostrar agora como a morte se torna uma questão pública e política, numa metamorfose que leva a um novo aspeto da sua expropriação. Antes de mais é necessário perguntar em que sentido é que a morte se tornou um assunto político. É que, na tradição antiga, a morte é principalmente uma questão individual e familiar. A transmissão da vida é um problema familiar, a manutenção da vida através da alimentação é algo que compete ao espaço familiar. Permanece em boa medida no espaço doméstico. A morte é também deste âmbito. A espera da morte passa-se no privado. O passamento é acompanhado pelos familiares e testemunhado pela comunidade local. Público é o ato de enterramento ou de cremação do cadáver, segundo os ritos de cada cultura.

Como mostrou Hannah Arendt, há mais de meio século, assistimos a uma mutação na cultura que é cheia de consequências. Ela escreve: "A ascensão da esfera social, que não era nem privada nem pública no sentido restrito do termo, é um fenómeno relativamente novo, cuja origem coincidiu com o surgimento da era moderna e encontrou a sua forma política no Estado nacional"<sup>4</sup>. O familiar e social torna-se critério do público e a política é invadida pelos critérios que, no passado, regiam o familiar, dito "económico", no sentido antigo desta expressão. Esse é o triunfo do social e a sua elevação a critério político.

<sup>3</sup> Cf. DURRWELL, François-Xavier – *Le Père. Dieu en son mystère*. Paris: Cerf, 1987, 55-77.

<sup>4</sup> ARENDT, Hannah – *A condição humana*. Lisboa: Relógio D'Água, 2001, 43.

Isso é uma evolução cheia de aspetos mais negativos que positivos, mas que transformou completamente as nossas sociedades e o modo de vida dos indivíduos. A economia, e geralmente aquilo que se refere à transmissão e manutenção da vida e da saúde, invade o espaço público e começa a comandá-lo. Este, o espaço público ou político que era reservado à ação distributiva, à imparcialidade e à justiça, fica comandado pela lógica da ação produtiva, que é diferente da primeira. Essa é a origem do chamado "Estado social" que faz da política o governo de uma casa gigantesca e, de certa forma, ingovernável.

A discussão hodierna da eutanásia revela, a nosso ver, uma última evolução deste movimento. A nossa sociedade quer expandir o doméstico e o social até comandar também a questão da própria morte e das circunstâncias que a acompanham. Qual o sentido desta evolução? Podemos aqui identificar uma evolução trágica da razão, uma vez que a morte não é, primeiramente, uma questão política. É uma questão vital, antropológica, que precede e funda a vida da pólis e não é fundada por ela. Por isso, legislar a questão da morte, enquanto morte, é uma opção desprovida de sentido. Isso corresponde a uma exorbitação, bastante falha de criticidade, própria de quem deseja apropriar-se do político indevidamente. Esta afirmação não resolve o problema da eutanásia, mas adverte-nos contra alguma evidência precipitada a respeito do modo autónomo e legal como parece indiscutível pensar a possibilidade de morrer a pedido.

## 5. A morte como vivência do sujeito

As afirmações anteriores tentam mostrar-nos como o pensamento da morte andou por maus caminhos e como o resultado do que nos toca pensar hoje não é nada cómodo. Podemos perguntar: o que se passou para que tenhamos chegado a este resultado? Para explicar este ponto de chegada, vamos recorrer a uma proposta interpretativa em que fazemos nosso o ponto de vista do filósofo Michel Henry, para caracterizar a diferença entre uma fenomenologia grega e uma fenomenologia da vida<sup>5</sup>.

O que justificou filosoficamente que se tenha chegado à exclusão do sujeito na vivência da morte foi, primeiramente, uma opção pelo visível. A morte foi pensada como um assunto objetivável, apreensível na base de uma diferença em relação ao estar vivo, baseada em aspetos de ausência de movimento, de modificação química. Esse resultado é condizente com o que M. Henry chama uma fenomenologia intencional, de origem grega. É um conhecimento com

<sup>5</sup> Cf., por exemplo: HENRY, Michel – *Phénoménologie de la vie*. In *Auto-donation*, 27-44.

várias características. Por um lado, é nostálgico da objetividade. Por isso, lastima a evidência de uma diferença entre o que se conhece e o que a realidade é de facto, sem possibilidade de chegar ao real. Por outro lado, todo o conhecimento é a advertência de um filme temporal em que quadros se sucedem, numa indiferença que anula o alto e o baixo, o bom e o mau, o belo e o feio. Finalmente, a consciência intencional do sujeito sente uma impotência trágica perante a sequência inexorável das vivências, que tanto podem levar a uma construção de sentido como a um caminho para o nada. Este pensamento intencional não tem possibilidade de se aproximar do ato de morrer. Por se aproximar desde fora, objetivando o morrer, falha a possibilidade de o viver e de o conhecer.

A teologia recente não tem maior sucesso diante do ato de morrer. Num certo sentido, também a teologia se deixa seduzir pelo horizonte da visibilidade, tentando iluminar a morte desde a interpretação da criação. Por isso, lê a Escritura como um auxílio da sua visão do mundo, olhando a morte principalmente como um castigo do pecado (Rm 5, 12; Gn 2, 17; 3, 19), esquecendo uma teologia pascal, segundo a qual a morte não contradiz a ressurreição mas coincide com ela, e mesmo outras afirmações bíblicas, segundo as quais a morte reina no mundo “pelo bel-prazer do Altíssimo” (Ecl 41-1-4; Sb 2, 23 s.). Seria necessário rever esta interpretação bíblica a respeito do sentido positivo da morte. É que a teologia comum move-se num horizonte que separa Deus e o mundo, o vivo e o morto, Deus e Cristo, o natural e o sobrenatural, o finito e o infinito. Para podermos pensar a morte a partir do sujeito e da sua vivência, temos de seguir por outro caminho.

M. Henry propõe-nos o caminho de uma fenomenologia da vida, caminho que parece ter um imenso interesse para o nosso propósito. Em que consiste?

Consiste em partir da Vida, e não do ser, para conhecer algo. Partir da vida perfeita, da ressurreição, para entender a realidade é partir da perfeição para entender a imperfeição. Significa abandonar o pensamento abstrato do “ser”, para partir de um concreto Primeiro Vivente, a partir do qual ganham sentido os outros viventes e a matéria que os precedeu e se organizou para que tivessem sido possíveis. Do ponto de vista metódico, este caminho supõe que a ação precede o discurso e que a fenomenologia se realiza, em último caso, como teologia. Ele tem boas razões para demonstrar que o seu caminho não é ingênuo ou acrítico. Por isso, vamos segui-lo para tentar compreender a nossa questão.

Ora, a vida o que é? Não é certamente a vida biológica, pois esta tem naquela a sua explicação. A vida é a forma suprema de realidade, a qual se torna real dando cada ser humano a si, na sua ipseidade. Por certo que a vida suprema é Deus, a Arqui-vida, a qual se faz Filho, em Cristo, de maneira

igualmente originária. Essa vida é originária e imanente. Daqui se segue que não pode ser objetivada, como algo que se coloca diante do olhar e se descreve, se manipula, se condiciona. Isso seriam os viventes a explicar a vida. Isso é impossível: o que acontece, fenomenologicamente, é o contrário: é a vida a possibilitar a explicação dos viventes. Este caminho é o que Henry chama uma fenomenologia não intencional, ou seja, um conhecimento que não provém da descrição de um objeto, mas que, pelo contrário, vem de uma impressão afetiva que precede o sujeito e o dá a si mesmo como sujeito e como cognoscente e como agente. O conhecer é tão originário como o poder de agir e ambos têm a mesma origem. Reparemos que este conhecimento não se dá como diferença, nem como indiferença, nem como impotência, que são as características do conhecimento da consciência intencional. Por outro lado, dá-se como lucidez e palavra da vida que a si mesmo se exprime, se engrandece e se dá nome único e irrepetível.

Para o nosso assunto, o que importa reter é que a morte não pode ser vista como objeto pelo sujeito que a vive. Por este caminho, a morte é inseparável da vida e do sujeito, não podendo ser objetivada nem tratada como se fosse algo colocado diante dos nossos olhos, algo que o sujeito pudesse viver de diversas formas ou algo que pudesse preferir a outra qualquer situação que achasse melhor ou mais digna de si.

Outra observação é necessária. Alguns observadores costumam achar que o pensamento de Henry é um monismo que impossibilita qualquer pensamento do divino, da alteridade e da sociedade. Nada de mais errado, a nosso ver. De facto, existe na vida originária uma alteridade irreduzível entre a origem absoluta, Deus, e geração do Filho, na qual está incluída a origem do mundo. Esta alteridade originária está na origem da alteridade e da sociedade humana. Não há vida que não seja ipseidade, quer dizer, separação, e não há separação e individuação que não seja pertença de um fundo comum da vida. Este ponto vai ser muito importante, na altura de tentarmos formular uma norma sobre o modo de viver a vizinhança temporal com a morte.

A fenomenologia da vida da vida realiza-se de preferência como teologia. A nosso ver, isso não é um limite dela, mas a sua grande possibilidade. A vida absoluta que chamamos Deus não existe sem encarnação do Filho, e a encarnação do Filho não existe sem ressurreição. Na ressurreição, a vida originária é impulso amoroso total que se faz Filho, e este é amor humano total, até estar totalmente no mundo e totalmente em Deus. Por isso, a vida não existe sem morte e esta não existe sem vida. Tal como nos mostra a Páscoa de Cristo, a morte e a ressurreição não podem ser vistas como sucessão temporal, nem como dialética, nem como incompatibilidade. O sujeito humano cresce até à sua indivisibilidade (individualidade), que lhe é dada totalmente na morte

ressuscitada. Está inseminada desde o nascimento por esse destino futuro e porvir, a partir do qual, desde sempre, viveu de forma incoativa, no tempo que lhe é dado. A ressurreição é pois a origem absoluta do sujeito. Este modo de ver poderia levantar uma objeção a quem está advertido para o problema da gratuidade da intervenção divina redentora no mundo. Para escapar a esta objeção, a teologia tradicional recorria à distinção entre natureza e sobrenatural, sendo que o sobrenatural era imprevisto, imerecido, contingente e nunca necessário. Esse carácter de não necessidade é dado, neste modelo que propomos, pela liberdade do ser humano para reconhecer o nome da vida divina que o sustenta e o plenifica. Nenhum ser humano entra na vida dada gratuitamente, sem dar o seu assentimento de fé a Deus. Todo o ser humano pode reconhecer-se a viver por Deus, mas não pode chegar à ressurreição sem conhecer e reconhecer o nome do seu divino dador de vida, que tinha começado a doação desde a sua origem temporal.

Segue-se que o sujeito não pode “olhar” a sua morte, pois a morte é ele mesmo, vivendo! A morte é o culminar da vida vivida do sujeito que se recebe sob a forma de impressão afetiva, feita, inseparavelmente, de sofrimento e de gozo<sup>6</sup>. Morrer é levar a termo o afeto vital que dá o ser humano a si mesmo.

A teologia mística cristã, desde S. Paulo, viu a morte como um ato de participação real do ser humano na morte pessoal de Cristo. De facto, morte ressuscitada houve apenas uma no mundo: a morte de Jesus. Por isso, o ser humano apenas pode morrer como sujeito, partilhando da morte de Cristo. É na morte de Cristo que Deus toca o ser humano, criando-o e redimindo-o; é na morte do ser humano que Deus se deixa tocar, comunicando, enfim, a vida. Não há no mundo outra morte ressuscitada que não seja a morte do Filho de Deus, repartida pelos seres humanos. Este é o sentido do nome dado a Jesus de ser a porta por onde entraram os justos, os patriarcas, os profetas, os fiéis, ou seja, os viventes de todos os tempos.

## 6. Proibição moral de privar da vivência da morte

As observações anteriores são da ordem da ética, naquele sentido ricœuriano em que se trata de falar da vida boa, com os outros e para os outros, dentro de instituições justas. Mas que conseqüências morais, quer dizer, normativas e obrigatórias, se podem fazer decorrer de uma tal visão da morte e da vida?

<sup>6</sup> Cf. HENRY, Michel – *Sufrimento e vida*. In ANTÚNEZ, Andrés; MARTINS, Florinda; FERREIRA, Maristella – *Fenomenologia da vida de Michel Henry. Interloquções entre filosofia e psicologia*. São Paulo: Escuta, 2014, 33-44.

A norma geral está bem fundada na ideia segundo a qual é totalmente proibido expropriar o vivente da sua morte, nem que seja por iniciativa da pessoa moribunda.

Mas de que estamos a tratar quando falamos da morte tal como ela acontece no nosso mundo tecnologicamente suportado pela medicina?

Do ponto de vista da teologia moral, a questão da eutanásia é relativamente pacífica, ao nível dos princípios. Mais difícil é um juízo casuístico. Eis como a norma moral da teologia está formulada. "Uma acção ou uma omissão que, de per si ou na intenção, cause a morte com o fim de suprimir o sofrimento, constitui um assassinio gravemente contrário à dignidade da pessoa humana e ao respeito do Deus vivo seu Criador"<sup>7</sup>. A eutanásia é, por isso, no seu sentido estrito, uma ação moralmente proibida. Esta norma, formulada deontologicamente, representa uma conclusão segura que não ocorre pôr em causa. Interpretamo-la no sentido explicado antes, ou seja, da proibição absoluta de privar violentamente qualquer ser humano da sua própria vivência da morte. Mas a questão das circunstâncias que acompanham o morrer não acaba aqui.

Reparemos que a questão do morrer é regulada por outras normas que a complementam. Entre essas, a norma que prescreve a prestação de cuidados à pessoa doente e moribunda, no sentido de lhe manter ou restituir a saúde ou o bem-estar possível, com as terapias da arte médica e os cuidados de uma assistência adequada. A este aspeto, alguns autores propõem que se chame "ortotanásia". Nestes deveres para com a pessoa moribunda, agora justificados teleologicamente, está compreendida a prestação de cuidados paliativos e a administração de analgésicos, os quais podem ter como efeito a antecipação da queda na inconsciência e mesmo a antecipação do momento do desfecho final. A nosso ver, deve evitar-se usar o nome equívoco de "eutanásia passiva" ou indireta, a qual seria moralmente aceite, ao contrário da eutanásia ativa, que é proibida. Reservamos o termo *eutanásia* para o que é proibido, deixando o termo *ortotanásia* para o que é obrigatório, permitido ou aconselhado.

Há ainda outro campo, de grande complexidade que é o que se refere à suspensão de um tratamento sem esperança. Também aqui se abre um leque de possibilidades à deliberação prudencial. Quando os tratamentos são fúteis ou cruéis, são desaconselhados ou proibidos. Este é o caso da proibição da "distanásia". Outras vezes, os tratamentos são obrigatórios, pois a qualidade de vida que resulta do tratamento, mesmo que não perfeita, não é de molde

<sup>7</sup> CIC. 2.<sup>a</sup> ed. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 2000, n. 2277, 558.

a justificar a negação de uma terapia, mesmo que a abstenção de tratar seja pedida pelo doente, que prefere a morte a uma vida diminuída ou incómoda<sup>8</sup>.

## 7. Despenalizar a eutanásia?

A formulação das normas morais parece não bastar ao funcionamento da nossa cultura, que pede para ir mais adiante. Se bem percebemos, o que está em causa é um pedido de despenalização jurídica da eutanásia, vista principalmente como administração de um fármaco letal para antecipar a morte e, assim, aliviar o sofrimento. Do ponto de vista penal, tratar-se-ia de mudar a moldura penal do homicídio a pedido ou da ajuda ao suicídio de pessoas que se encontrem em situação terminal ou se encontrem a viver em estados de qualidade de vida vistos como inadequados à dignidade. Por isso, a questão em debate é principalmente jurídica e política. Podemos perguntar então: a que propósito nos envolvemos num debate moral sobre o assunto? A legitimidade e a necessidade de uma entrada da moral e da ética decorrem do facto de que o direito tem pressupostos antropológicos e teológicos. Por esta porta, vamos tentar acrescentar alguns argumentos à discussão.

Antes de avançar, queremos notar que o assunto, tal como é colocado nos dias que correm, é novo. Entre os antigos, a questão do suicídio de honra, ou da ajuda a morrer de soldados moribundos, ou da decisão de morrer a seu critério era um assunto privado ou familiar. Hoje pretende passar para o domínio público e ser aprovada como ação distributiva. Tem isso sentido?

Numa primeira observação, o que parece sensato dizer é que a lei jurídica tem e deve manter um papel secundário e, diríamos mesmo, periférico no assunto. O seu papel mais importante é garantir que nenhum ser humano é despojado do seu direito a viver a sua morte. Mas o direito não pode tomar sobre si aspetos que não lhe pertencem. O principal papel é garantir a proteção da vida de todos os seres humanos. Não lhe é permitido, porém, professar ou impor visões do bem e do mal próprias de grupos ou de correntes que não representem a universalidade da razão, cujo titular é a sociedade, ou a família ou o próprio indivíduo. Na sociedade pluralista que somos, apenas o podem fazer negativamente, quer dizer, como garantia e não como imposição de um certo modo de vida. Por exemplo, se a lei transmitisse uma certa visão da vida inspirada no hedonismo ou noutra qualquer, esse direito não seria assente na

<sup>8</sup> Esta proposta de usar os três nomes, como forma de melhor focar o assunto, está em: VIDAL, Marciano – *Moral de actitudes, II-I, Moral de la persona y bioética teológica*. 8.<sup>a</sup> ed. Madrid: PS Editorial, 1991, 464-521.

justiça. O triunfo do social a que aludimos antes tem, a nosso ver, aspetos de um regresso ao passado, a forma de Estado onisciente e onipotente do chamado "antigo regime". Por isso, um avanço legislativo apenas pode ser concebido como despenalização de um comportamento.

Sobre isto, ocorre uma segunda observação. Do ponto de vista moral, tem sentido distinguir entre legalização de um comportamento e sua despenalização? No primeiro caso, trata-se de colocar um comportamento, que antes era visto como mal e como crime, do lado dos atos lícitos ou indiferentes. A respeito do valor "vida", não parece possível pensar que se possa legalizar o ato de tirar a vida seja a quem for, mesmo que esse ato seja consentido. Estamos perante o mínimo decente, abaixo do qual se não pode descer. Por isso, a tendência do direito, desde o fim do Antigo Regime, é o crescimento da tolerância de comportamentos que antes eram sancionados. Esse é o sentido da despenalização de comportamentos. Ao despenalizar, o direito não se pronuncia valorativamente sobre o comportamento, deixando essa valoração à ética e à moral. Imaginemos o caso da despenalização da blasfêmia ou do adultério. Esses comportamentos não passam a ser bons ou indiferentes, pelo facto de não se aplicar uma pena jurídica a quem os pratica.

Uma terceira observação refere-se à justificação de uma eventual despenalização do ato eutanásico. Apenas se pode conceber a despenalização, tendo em conta o contexto que tentamos esclarecer anteriormente, segundo o qual, para muitos contemporâneos nossos, ajudar a morrer pode ser uma forma de ajudar a viver. De facto, nas condições técnicas que acompanham a morte, pode dar-se o caso de uma dada situação ser uma forma de espoliar o moribundo da sua própria morte. É neste contexto, e só neste, que pode conceber-se negativamente a ideia de que ajudar a morrer é preservar o paciente para a vivência pessoal da sua morte, coisa que a continuação das circunstâncias de invasão técnica impossibilita.

No que toca às questões do termo da vida, o caminho que se apresenta ao direito como forma de pacificação da sociedade pluralista é precisamente este caminho de despenalização. Mas despenalizar o quê?

No que toca à eutanásia, o que se pode despenalizar seria o ato médico que, realizado num contexto hospitalar e público (seja qual for a iniciativa que o promove), visa fazer cumprir a vontade qualificadamente manifesta de alguém que, em estado terminal claramente comprovado, deseja, em paz de espírito e como forma de viver a sua morte pessoal, antecipar o momento de um desfecho iminente e inexorável. Porém, todas as formas de eutanásia que sejam clandestinas, que sejam feitas contra a vontade da pessoa moribunda, que não sejam suficientemente iluminadas pela razão compartilhada, devem continuar a ser penalizadas.

No que toca à ortotanásia, deve haver pena para quem tenha dever e não preste auxílio à pessoa moribunda, por tratamento ou cuidado que lhe são devidos, inclusive a administração de analgésicos ou a assistência religiosa.

No que toca à distanásia, deve ser penalizado o tratamento encamiçado feito a uma pessoa, por razões económicas ou outras. Deve ser penalizada a não administração de um tratamento salvador, recusada por familiares, em razão de o resultado ser uma qualidade de vida objetivamente boa, mas vista como indigna por razões estéticas, ou por ignorância vencível a respeito da qualidade de vida. É o caso da recusa de tratamentos salvadores a recém-nascidos que podem viver uma vida de qualidade, mesmo que sujeita a uma deficiência. Por outro lado, não deve ser penalizada a continuação do suporte vital que visa assegurar, após a declaração da morte clínica, as condições de colheita de órgãos para transplante.

A nosso ver, os cristãos podem aceitar a despenalização da eutanásia. Penalizar ou não penalizar uma ação não implica com a sua imoralidade. Aplicar penas ou não aplicar penas é uma opção do sistema jurídico sobre a qual pode haver pluralidade de opiniões. Compete aos cristãos opor-se convictamente à prática eutanásica que aconteça no contexto da desvalorização da vida ou na expropriação do direito a morrer como sujeito que pertence a todo o ser humano. Mas evitar a tentação da eutanásia pode coexistir com a admissão da sua despenalização jurídica.

## **8. Até onde vai a ajuda para morrer?**

Não podemos iludir uma última questão, por muito incómoda que seja. Como compreender a posição de quem se dispõe, por ato positivo, após a eventual despenalização, a ajudar a morrer, com o sentido de ajudar a viver uma pessoa moribunda? É principalmente este um papel reservado a médicos e de cuidadores formais. Deixamos de fora os cuidadores informais, pois esta função de ajuda exige conhecimentos técnicos e incumbências profissionais que normalmente não estão reunidas no caso desses cuidadores.

Pode ter sentido dar esta ajuda ao semelhante? Reparemos que a espiritualidade cristã sempre considerou como ação de grande valor a assistência aos moribundos, mediante a presença, a oração, a participação no sacramento da unção e na comunhão do Viático. A morte acompanhada, prevista e preparada sempre foi vista como preferível à morte súbita e impreparada. Será que esta ajuda ao passamento pode vir a ter novos significados? Não nos aventuramos a dar uma resposta. Dizemos apenas que essa ajuda, se vier a ser vista como provida de sentido, apenas pode ser prestada em nome da vida

comum aos dois ou mais seres humanos implicados na cena. Seria uma espécie de participação no ato de morrer do outro e uma antevisão da futura morte própria. Lembremos que, segundo a teologia cristã, todos os seres humanos morrem da morte de Jesus. A poder ter sentido, essa forma de ajuda seria algo de inédita profundidade. Seria a ajuda das ajudas, o ministério dos ministérios. Será que a reivindicação da licitude jurídica da eutanásia é, no meio de todas os seus equívocos e contradições, o sonho de uma extrema forma de viático para tomar parte, por caridade, na mais misteriosa das passagens?

## Conclusão

Depois de tudo o que dissemos, gostávamos que ficasse bem claro o seguinte.

Primeiramente, que é bem fundada a proibição moral da eutanásia, vista como forma, advertida ou inadvertida, de espoliar o moribundo do seu ato supremo de viver que é o ato de morrer.

Em segundo lugar, dizemos que, no caso de haver despenalização da eutanásia, isso não significa uma modificação do juízo ético nem moral sobre esse ato. A eventual despenalização pode ser admitida pela moral cristã como uma condição para tornar pacífica a convivência numa sociedade pluralista.

Deixamos no ar, em terceiro lugar, uma pergunta à qual não damos resposta: pode ter sentido ajudar a morrer, por um ato de eutanásia, uma pessoa próxima, que assim o deseja advertidamente, manifestando-lhe uma suprema caridade de, dessa forma, a ajudar a viver a fase final da vida?

A palavra *cogito*, além de ser a palavra mágica da cultura moderna, está também na origem da palavra *cuidar*. Para lá do *cogito* que nos deu a tecnologia médica, ambígua nos seus resultados no que toca ao morrer, ocorre *cuidar* a vida no seu termo, como forma de a vida se engrandecer em nós e nunca como forma de a aniquilar.

## Bibliografia

- D. GRACIA, *Fundamentos de Bioética*, Madrid, EUEDEMA, 1989.  
F.-X. DURRWELL, *Le Père. Dieu en son mystère*, Paris, Cerf, 1987.  
H. ARENDT, *A condição humana*, Lisboa, Relógio D'Água, 2001, 43.  
IGREJA CATÓLICA, *Catecismo da Igreja Católica*, Coimbra, Gráfica de Coimbra, 2000<sup>o</sup>.  
M. HENRY, La Crise de l'Occident, in ID., *Auto-donation. Entretiens et conférences*, Paris, Beauchesne, 2004<sup>2</sup>.

- M. HENRY, *Phénoménologie de la vie*, in ID., *Auto-donation. Entretiens et conférences*, Paris, Beauchesne, 2004<sup>2</sup>.
- M. HENRY, *Sufrimento e vida*, in A. ANTÚNEZ; F. MARTINS; M. FERREIRA, *Fenomenologia da vida de Michel Henry. Interloquções entre filosofia e psicologia*, São Paulo, Escuta, 2014.
- M. TORGA, *Novos Contos da Montanha*, Coimbra, Gráfica de Coimbra, 1988<sup>14</sup>.
- M. VIDAL, *Moral de actitudes, II-I, Moral de la persona y bioética teológica*, Madrid, PS Editorial, 1991<sup>8</sup>.