

Bioética: morte e sofrimento humano

Noêmia de Sousa Chaves¹

Resumo: A temática da morte parece mais central na vida humana que a própria vida, e isto se justifica pelo medo herdado da tradição cristã por um lado e da teoria da evolução por outro. Amiúde, este medo pode criar a ilusão de que a morte é um alívio ao sofrimento humano, como se o sofrer fosse intrínseco ao fato da morte. Diante disso, o objetivo deste artigo é demonstrar que a morte e o sofrimento humano não caminham necessariamente juntos e que muito do sofrimento humano recai em questões políticas. Desse modo, pode-se perguntar: com que tipo de morte e sofrimento os seres humanos estão lidando, o físico ou o moral? A fim de refletir acerca destas questões, num primeiro momento, será estabelecido sobre qual tipo de morte recai a discussão bioética; em seguida, far-se-á a distinção entre morte e sofrimento humano; em terceiro lugar, apresentar-se-á sucintamente o posicionamento acerca da eutanásia na perspectiva de Engelhardt Jr. e de Jean-Frederic Poisson e, por fim, demonstrar-se-á a relação entre escolha e conhecimento. A tessitura desta discussão tem como finalidade pensar, antes da morte, a vida, mas uma vida política.

Palavras-Chave: morte – sofrimento – humano – política.

“Existimos, a que será que se destina?” (Caetano Veloso)

¹ Doutoranda em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS (Bolsista CAPES). E-mail: nc_eutimi@hotmail.com

“Quase sempre que falo dessas coisas em minhas aulas, insisto em que o que digo se baseia em dois juízos de valor que já não são redutíveis, a saber: 1) é melhor viver que não viver; 2) que é melhor ter uma vida boa que uma má vida. Estes são juízos de valor que são irredutíveis. Se alguém não os aceita, então já não é possível a discussão.” (Herbert Marcuse, *Perfiles Filosófico-Políticos*)

Introdução

O tema deste artigo se desenvolve a partir de três variáveis, a bioética, a morte e o sofrimento humano. Tópicos que podem ser abordados de forma distinta, mas que ao mesmo tempo se interpenetram pelo fato de o tecido da bioética ser composto tanto por questões relacionadas à pesquisa com seres humanos e à incidência das novas tecnologias na vida humana quanto por questões limítrofe, relacionadas ao início e ao fim da vida, como, o aborto, a manipulação embrionária e a eutanásia, respectivamente. Em face da multifacetação deste tecido vale destacar que, ao se falar de pesquisa com seres humanos, não nos restringimos apenas àqueles eventos ocorridos no interior dos laboratórios; esta ampla referência se estende também às pesquisas de cunho teórico, como é o caso da antropologia e da sociologia entre outras, propiciando com isto o caráter multi e interdisciplinar da bioética.

Não obstante, a larga abrangência da bioética, ou melhor, das bioéticas, pois esta recebe acentos diferenciados e perspectivas diversas acerca de temas específicos², nossa pesquisa se ocupará da relação da morte com o sofrimento humano, advertindo desde logo que nosso objetivo é demonstrar que a morte e o sofrimento humano não necessariamente caminham juntos. O que os torna consortes na estrada da vida é, sim, a distribuição equivocada dos acessos à saúde, os quais, quando distribuídos adequadamente, conduziriam, no momento certo, os indiví-

2 Como exemplo desta percepção plural destacamos o pensamento de Engelhardt Jr., Lucien Sève, Poisson e Peter Singer, autores que se posicionam de maneira própria com relação à eutanásia e ao aborto.

duos a uma boa morte, em outras palavras à “eutanásia”. Com isso também queremos expor que o sofrimento humano, amiúde relacionado com a morte, na verdade, tem estreita relação com a política. Mas a evidência deste fato só pode ser clarificada por meio do conhecimento acerca das reais condições de vida social hoje extremamente determinada pelas novas tecnologias voltadas para a vida humana. Entretanto, antes de desenvolvermos este tema, faz-se necessário o esclarecimento de questões específicas, respondendo-se, primeiramente, sobre que tipo de morte está se falando, moral ou biológica. Em seguida, deve-se também se estabelecer qual tipo de sofrimento se encontra relacionado a ela.

Com a finalidade de dar contorno a estas questões, num primeiro momento será estabelecido sobre qual tipo de morte recai a discussão bioética; em seguida se fará a distinção entre morte e sofrimento humano; em terceiro lugar, se apresentará sucintamente o posicionamento acerca da eutanásia na perspectiva de Engelhardt Jr. e de Jean-Frederic Poisson e, por fim, se demonstrará a relação entre escolha e conhecimento. A tessitura desta discussão tem como finalidade se pensar, antes da morte, a vida, mas uma vida política.

Morte física versus morte moral

No mundo cristão a temática da morte, amiúde, parece mais central na vida humana que a própria vida; este fato se revela, por um lado, pelo medo³ de nós, seres humanos, em face da escatologia divina exterior a nós advinda da concepção linear do tempo de origem agostiniana, e, por outro lado, pela própria escatologia interior não elaborada em nós advinda da teoria cíclica/evolucionária, pautada na tese de que os seres vivos nascem, se desenvolvem, reproduzem e morrem. A observação desta visão dicotômica da vida humana, a saber, a religiosa e a científica, gera um conflito cujo campo de batalha se estabelece no âmbito político e este se torna o lugar onde visões distintas são amalgamadas criando a ilusão de que a solução para muitos dos sofrimentos humanos se encon-

3 Tomaremos o medo nestes termos a partir de sua origem cultural e histórica, e não no sentido heideggeriano como modo de disposição. Cf. HEIDEGGER, *Ser e Tempo* 1, p. 196.

tra no apelo religioso ou nos novos milagres prometidos pelas ciências, quando sua real solução é de responsabilidade essencialmente política. Levando-se em conta a precipitação desse ambiente (o político), no qual ciência e religião se entrecruzam, podemos perguntar: por que ainda se alia o sofrimento humano com a morte?

Para dar contorno a esta questão será tomada, inicialmente, a perspectiva de Engelhardt Jr., a fim de se estabelecer, primeiro, de que tipo de morte estamos falando: morte biológica ou morte de uma pessoa? No primeiro caso, a morte biológica pode ser meramente compreendida aos modos epicuristas como a não existência da morte, ou seja, a morte enquanto ausência de sentidos não existe nem para quem morre nem para quem está vivo, sendo assim comum tanto ao ser humano quanto aos outros animais.

Entretanto, ao se falar da morte de uma pessoa, isto recebe uma carga axiológica, valorativa, perceptível somente nos seres humanos, pois se esvai com a pessoa não apenas os sentidos e a funcionalidade orgânica. Esvai-se, em larga medida, o que aquela pessoa representou nas instituições das quais fez parte (família, trabalho, sociedade, etc.). Neste sentido, não se fala apenas de ausência de sentidos, mas da ausência da pessoa, a qual passa a ser história dado o legado biográfico construído por ela mesma ao longo do seu processo de formação pessoal. Nesse sentido, “o findar da pré-sença é ‘objetivamente’ acessível. Sendo essencialmente ser-com os outros, a pré-sença pode obter uma experiência da morte”⁴.

Mas aqui a morte se liga a outra variável: o sofrimento humano. Então, se é compelido a falar de um tipo de morte antecipada de sofrimento. Mas qual tipo de sofrimento se aborda aqui? O sofrimento relacionado à dor física? O sofrimento causado pelo abandono do ser humano pelas instituições? E mais: é necessário se relacionar a variável morte com a variável sofrimento? Se for, em que medida isso se dá? Por que se dá? É possível se relacionar a morte a algo positivo, tê-la como matéria singularmente boa na vida em geral e na vida humana de forma especial? É a partir destas inquietações que esta análise se seguirá.

4 Cf. HEIDEGGER, *Ser e Tempo* 2, p. 17.

Morte e sofrimento humano

Faz-se necessário, a fim de continuar esta exposição, realizar a distinção entre as variáveis aqui presentes, com o objetivo de sustentar desde o início a tese de que morte e sofrimento humano são distintos e não caminham necessariamente juntos. Assim, interpreta-se a morte como uma necessidade tanto para a vida sensível quanto para a vida racional. A morte é mais um e talvez⁵ o último dos processos dinâmicos da vida, e isto justifica o seu caráter necessário. Por outro lado, o sofrimento humano é contingente, ele pode ser vivido ou não por uma pessoa; o sofrimento é plural, ele pode se manifestar fisicamente em quem está sofrendo de uma enfermidade, mas se manifesta ao mesmo tempo psicologicamente em quem acompanha o doente físico.

Feita esta distinção se pode agora pensar se fala de morte antecipada de sofrimento e qual o tipo de sofrimento trataremos aqui: o físico ou o moral. Foi mencionado na introdução deste artigo o termo eutanásia. Termo complexo que recebe hoje mais uma conotação negativa e ameaçadora do que o seu significado etimológico comporta, a saber, “eutanásia significa morte serena, sem sofrimento, sem dor”⁶. Geralmente, a eutanásia está relacionada ao alívio do sofrimento: quando são desligados os aparelhos que mantêm uma pessoa viva (mas até que ponto isto é verdadeiro?). O sofrimento que tem antecipado muitas mortes morais não começa quando o paciente está hospitalizado ou em estado terminal. Ao contrário, muitas vezes ele chega nesse estado exatamente porque outros aparelhos são desligados. Pelo exposto, trata-se aqui do sofrimento moral e, portanto, é pertinente nos deter na contingência do sofrimento.

Ora, ao levar em conta os serviços de saúde pública, percebe-se a impossibilidade de se morrer sem sofrimento, em outras palavras, percebe-se que é muito difícil se morrer com dignidade, afinal os recursos para saúde pública raramente contemplam as necessidades dos cidadãos e das cidadãs. Caso o quadro da saúde pública nacional fosse dife-

5 Cf. HEIDEGGER, “O fim de um ente, enquanto pré-sença, é o seu *princípio* como mero ser simplesmente dado”. In: *Ser e Tempo* 2, p. 18.

6 Cf. SINGER, *Ética Prática*, p. 185. MARTIN, “Eutanásia e Distanásia”.

rente, o sofrimento também tomaria outra conotação. Essa ausência de dignidade no decorrer da vida, e acentuada na sua fase final, é provocada pela falta de acesso aos meios que propiciam a saúde humana ou que podem solucionar problemas evitáveis como doenças advindas da ausência de saneamento básico (aliás, esta última uma prerrogativa do Pacto do SUS - 2006⁷) pela saúde. A este estado de coisas Leonard Martin denominou de *mistanásia*⁸, que significa *morte com sofrimento*, ao contrário de *eutanásia*, que significa morte sem dor. Ao desligar os aparelhos dos acessos aos serviços de saúde adequados, o Estado compromete a vida de pessoas carentes de outros meios para solucionar suas doenças e/ou resolver problemas ocasionados por acidentes etc., e em uma via muito maior compromete a sociedade como um todo, pois cria nos indivíduos a ilusão de que a morte é sempre acompanhada de sofrimento, quando na verdade muito do sofrimento humano, senão todo, no que tange à vida e à morte, relaciona-se diretamente a questões de políticas públicas, as quais, por sua vez, não distribuem recursos nem acessos à saúde e, conseqüentemente, não promovem a morte digna, sem sofrimento; ao contrário, distribuem as mazelas sociais que levam os cidadãos e cidadãs a considerarem a morte como o alívio quando ela é somente uma forma diferente de se estar ligado ao mundo⁹. A esta dis-

7 O Pacto pela Saúde define as responsabilidades sanitárias dos gestores municipais, estaduais e federal. O processo de habilitação de estados e municípios – que definia os tipos de ações de saúde que cada ente da federação estava qualificado para desempenhar – foi extinto. A partir de agora, cada um – estados, municípios, Distrito Federal e União – adere ao processo com a assinatura de um termo de compromisso de gestão, que estabelece as responsabilidades e as capacidades de cada ente na oferta das ações e dos serviços de saúde. O termo determina, ainda, o alcance de metas nacionais e regionais, segundo as prioridades do Pacto pela Vida. “A mudança é baseada no fortalecimento do processo de cooperação e na solidariedade entre os entes e na reafirmação dos princípios e diretrizes do SUS constitucionalmente definidos”, afirma o diretor do Departamento de Apoio à Descentralização do Ministério da Saúde, André Luiz de Carvalho. Assim, haverá a possibilidade de atuar de forma conjunta para garantir que as ações e os serviços de saúde sejam desenvolvidos de acordo com as necessidades do cidadão e com a realidade social de cada localidade e região. (www.saude.gov.br Acesso em 11/03/2010)

8 Na América Latina, de modo geral, a forma mais comum de mistanásia é a omissão de socorro estrutural que atinge milhões de doentes durante sua vida inteira, e não apenas nas fases avançadas e terminais de suas enfermidades. A ausência ou precariedade de atendimento médico, em muitos lugares, garante que pessoas com deficiências físicas ou mentais, ou com doenças que poderiam ser tratadas, morram antes da hora, padecendo enquanto vivem dores e sofrimentos em princípio evitáveis (cf. MARTIN, “Eutanásia e Distanásia”, pp. 171-191).

9 Cf. HEIDEGGER, “O finado deixou nosso ‘mundo’ e o deixou para trás. É a partir do mundo que os que ficam ainda podem ser e estar com ele”. In: *Ser e Tempo* 2, p. 19.

tribuição de males Giovanni Berlinguer, denominou de *cacotanásia*, ou seja, “*mortes ruins enquanto previsíveis e evitáveis*”¹⁰, as quais se inserem num contexto de distribuição não do acesso aos meios possibilitadores de saúde, mas sim da distribuição das dores, sofrimentos e mortes evitáveis.

Pelo que foi exposto, fica claro que a morte de uma pessoa, além de ser biológica, exige um aparato para evitar o sofrimento em vida dos seres humanos em geral; isto só é possível ao passar pelo crivo das políticas públicas. Até aqui foram apontados os significados de morte, sofrimento humano, eutanásia, distanásia e cacotanásia. Conceitos e fatores relacionados não apenas à morte humana, mas também ao sofrimento humano desencadeado por fatores alheios ao ser humano enquanto refém de políticas públicas deficitárias.

Escolher morrer é possível?

Agora, deve-se olhar para o outro lado do problema. Quando um indivíduo consciente possui recurso e acesso à saúde, entretanto, sofre de mal irreversível, é possível escolher livremente o momento de deixar de viver? Aqui se pode perceber tratar-se de um tipo de sofrimento humano no qual o sofrimento físico, em alguma medida, está condicionando o agir moral. De acordo com Barbara Herman: “Implícito na vontade de um agente moral normal está o seu compromisso com o padrão moral de suas ações, as quais apenas raramente são parte da descrição proferida na ação.”¹¹ Esse fato evidencia a exigência imperativa da prudência¹² quando se pretende levar com extrema consideração a autonomia dos indivíduos, a fim de não se incorrer no erro de confundir a real

10 Cf. BERLINGUER, *Bioética cotidiana*, p. 104, grifos nossos.

11 “Implicit in the willing of a normal moral agent is the commitment to a moral standard for her actions that is only rarely part of proffered action descriptions” (cf. HERMAN, *The Practice of Moral Judgment*, p. 145).

12 O imperativo que se relaciona com a escolha dos meios para alcançar a própria felicidade, quer dizer, o preceito de prudência, continua a ser hipotético; a ação não é ordenada de maneira absoluta, mas somente como meio para outra intenção (cf. KANT, “Fundamentação da Metafísica dos Costumes”, p. 220).

vontade pela retomada de uma vida social e politicamente ativa com um desejo de morte momentâneo ocasionado por dores e/ou restrições.

A observação realizada acima faz eco à tese de Engelhardt Jr. Para ele, “Não é a mera vida biológica o interesse moral central. Um corpo humano que só pode funcionar biologicamente, sem uma vida mental interior, não sustenta um agente moral”¹³. Esta afirmação, como consequência, leva a pensar que somente os agentes morais poderiam escolher o momento de sua morte, ou ainda, que somente estes, dado seu status social (agentes morais racionais com capacidade para elogiar e criticar), poderiam discutir que tipo de vida lhes interessa: a *meramente* biológica ou a moral, uma vez que neste contexto o corpo humano é mero coadjuvante para o agir humano. Mas, para compreender melhor a posição de Engelhardt Jr., se faz necessário voltar um pouco em certo momento histórico, o qual se configura em um dos antecedentes da bioética. Aquele momento impulsionado pela possibilidade efetiva de transplantar órgãos de um ser humano para outro a partir do qual se teve modificado o padrão e o lugar, no ser humano, determinante da morte. Como nos relata Guy Durand, citando David J. Roy,

A retirada de órgãos, imediatamente após o óbito, exigia uma nova definição de critérios de determinação da morte. (...). A partir de 1968, um comitê da Escola de Medicina de Harvard editou novos critérios de determinação da morte, a saber, a morte cerebral¹⁴.

Então a morte, neste contexto, deixa de ser sentimental e passa a ser morte racional reeditando, deste modo, o clássico *Cogito ergo sum*. Nestes termos, a morte deixa de ser um fato de emergência simbólica, relacionada à face religiosa do ser humano, e passa a ser um fato de ordem científica, a partir do qual o corpo humano adquire, de forma mais acabada, o significado mecanicista advindo da tradição cartesiana. Assim, embora o corpo humano não representasse mais o abrigo seguro de uma pessoa no seu aspecto moral, como dirá Engelhardt Jr., pelo fato de

13 Cf. ENGELHARDT, *Fundamentos da Bioética*, p. 293.

14 DURAND, *Introdução Geral à Bioética: História, conceitos e instrumentos*, p. 29.

o cérebro encontrar-se morto, ele ainda assim reagiria mecanicamente, mantendo seus órgãos e materiais aptos fisiologicamente estabelecendo-se, desse modo, a dicotomia corpo *versus* alma tão debatida ao longo da tradição ocidental.¹⁵ Mas nossa questão gira em torno de saber: vale à pena manter-se um ser humano vivo apenas biologicamente? Se colocarmos esta pergunta nas vozes de Santo Agostinho e Evódio no diálogo *O Livre Arbítrio*, teremos de imediato a noção de que não vale a pena manter um ser humano apenas em atividade vegetativa vivo, pois, para os dialogantes citados acima, é certo que “vale muito mais se saber que vive do que meramente se viver”¹⁶.

Na modernidade, a consciência acerca da vida também é louvada. Só para citar um dos exemplos: Immanuel Kant, bastante influenciado por Rousseau, ao falar da educação do corpo para a formação do caráter do ser humano, é enfático ao afirmar que:

Ao considerarmos o cultivo “*livre*” da faculdade mental, devemos lembrar que este cultivo é constante. Ele está verdadeiramente de acordo com a faculdade superior. As faculdades inferiores também devem ser cultivadas, mas apenas com vistas à superior; (...). As faculdades inferiores não possuem valor por elas mesmas. Por exemplo, um homem com boa memória, porém sem discernimento, é tal qual um dicionário ambulante¹⁷.

Pela exposição de Kant, percebemos que o cultivo do corpo humano só tem sentido se este tem como fito o entendimento ou, para utilizar o próprio termo kantiano, o cultivo do corpo deve se prestar ao abrigo de

15 Cf. PLATÃO, *Fédon*; DESCARTES, *Meditações metafísicas*.

16 AGOSTINHO, *Do livre-arbítrio*.

17 With regard to the “free” cultivation of the *mental faculties*, we must remember that this cultivation is going on constantly. It really deals with the superior faculties. The inferior faculties must be cultivated along with them, but only with view to the superior; (...). The inferior faculties have no value in themselves; for instance, a man who has a good memory, but no judgment. Such a man is merely a walking dictionary (Cf. KANT, *On education*, §68. pp. 70-71).

uma razão cujo fim é tornar o ser humano um ser moral¹⁸. Em face disto, compreendemos Engelhardt Jr. ao defender a tese apresentada inicialmente de que “um corpo humano que só pode funcionar biologicamente, sem uma vida mental interior, não sustenta um agente moral.” Afinal, para quem afirmou que a bioética era o “bisneto do esclarecimento”¹⁹, a razão será também seu ponto alto e, assim, o que valerá será a vontade autônoma dos indivíduos enquanto racionais, sendo permitido a estes, como conseqüência, escolherem como vivem e como e quando desejam morrer.

Como fica então a intervenção biotecnológica em face deste quadro? As investidas para se manter um ser humano vivo, mesmo sem consciência, são válidas? E em que medida? Percebemos que estas perguntas não são fruto de problemas atuais, mas há muito tempo povoam e inquietam a alma humana e, apesar de todo avanço biotecnológico, continuam fomentando debates e ganhando grande espaço também no terreno político. Como bem observa Fukuyama, “O terceiro caminho pelo qual a biotecnologia contemporânea afetará a política é o do prolongamento da vida e o das mudanças demográficas e sociais que dele resultarão.”²⁰ Em face disto se faz necessário considerar o ponto de vista de Jean-Frederic Poisson, o qual exige cautela quanto à decisão de se pôr fim em uma vida humana vegetativa ou naqueles que sofrem de situações limites como paralisia total do corpo, mesmo quando isto foi estabelecido pela própria pessoa quando ainda estava de posse de suas faculdades físicas e mentais. Poisson realiza o seguinte questionamento: “Como redobrar a atenção a fim de que não sejamos nem individualmente nem

18 O fim último da natureza sábia e providente na constituição de nossa razão, consiste somente no que é moral. In: *Crítica da Razão Pura*, A 801, B 829. Desse modo pode haver verdadeira disposição moral imediatamente consagrada à lei, e a criatura racional pode tornar-se digna de participação do sumo bem, que é conveniente ao valor moral de sua pessoa e não simplesmente às suas ações. In: *Crítica da Razão Prática*. [266]. Já que enfim todo o cultivo de nossas faculdades tem de ter em vista o prático e unificar-se nele como seu objetivo (...) (cf. KANT, *Crítica da Faculdade do Juízo*, § 3 [8]).

19 [Bioethics] As a result, a special secular tradition that attempts to frame answers in terms of no particular tradition, but rather in ways open to rational individuals as such, has emerged. Bioethics is an element of a secular culture and the great-grandchild of the Enlightenment. (cf. ENGELHARDT JR, *The Foundations of Bioethics*, p. 5).

20 Cf. FUKUYAMA, *Nosso futuro pós-humano: conseqüências da revolução da biotecnologia*, p. 69.

coletivamente obrigados a elaborar as regras de caráter geral a partir de situações singulares e de ‘casos limites?’²¹

A relação escolha e conhecimento

Acima falávamos sobre a capacidade racional para se escolher o momento de abandonar a vida e a ênfase dada pela tradição filosófica e bioética à vida moral. Enquanto, por outro lado, o corpo humano figura como coadjuvante atendendo as conveniências da ciência e aos interesses de uma mentalidade racional cuja gênese se encontra no esclarecimento (*Aufklärung*). Esta capacidade (racional) nos convoca a pensar acerca das questões embutidas na escolha, tais questões não podem conter um caráter meramente volitivo; para ser uma escolha plenamente racional se faz necessário que o indivíduo conheça seus limites pessoais e, sobretudo, as conseqüências de sua escolha; ou seja, é imprescindível que o indivíduo tenha conhecimento adequado acerca dos fatos nos quais ele se encontra envolvido, uma vez que escolher racionalmente implica conhecimento. A escolha, segundo Kant,²² só pode assim ser denominada se estiver unida à consciência. Tomando este ponto de vista, compreendemos a observação de Poisson, pois muitas das pessoas em casos limites condicionam suas decisões não pautadas numa escolha consciente, mas sim levadas pela aspiração de finalizar certo sofrimento.

Nesse ponto, entra em cena outra categoria bastante relevante no ato da escolha, a saber, a categoria do esclarecimento, o qual, por sua vez, emerge secundariamente ao processo da educação, e esta (a educação) funciona como mola propulsora tanto para o aprimoramento do conhecimento quanto para o processo da escolha e a conseqüente imbricação no processo das decisões morais e, assim, a educação se mostra, como

21 “Comment redoubler d’attention pour faire en sorte que nous ne soyons pas, ni individuellement ni collectivement, conduits à devoir élaborer des règles à caractère général à partir de situations singulières et de ‘cas limites’ ?” (cf. POISSON, *Bioéthique: L’homme contre l’Homme?*, p. 173).

22 “[A escolha só o é] Na medida em que está unida à consciência de cada um a capacidade de realizar seu objeto mediante ação própria (...)” (cf. KANT, *Metafísica dos Costumes*, p. 62).

defendia Kant, o primeiro empreendimento na formação do caráter²³. Seguindo nesta direção, Barbara Herman afirma que:

a educação moral não elimina os limites do conhecimento ou vontade humana, mas ela pode nos possibilitar uma precaução adequada na medida em que nós aprendemos melhor a apreendermos aquelas circunstâncias onde agir em face da falta de conhecimento ou com base na fraqueza da vontade, provavelmente faz uma diferença moral²⁴.

Desse modo, se faz necessário, a fim de esclarecer o teor da relação escolha/conhecimento, levar em conta que o indivíduo humano deve ser educado para reconhecer que muito dos seus atos particulares se refletem nos agentes morais que participam da mesma comunidade/sociedade e, para além disso, estes atos individuais se refletem também nas gerações posteriores. O reconhecimento desse laço invisível tem como consequência, ainda, o reconhecimento de que cada ser humano tem responsabilidades para consigo mesmo; isso nos convoca a pensar sobre as questões políticas e mesoéticas contidas no ato da escolha. Afinal, como demonstra Ladrière, “O que funda a reciprocidade entre a ciência e a política, por exemplo, não é um simples encontro histórico, é a comunidade de um estilo de comportamento que é objetivação e apropriação do universo, e compreende, bem entendido, o universo humano”²⁵.

No que tange à questão de escolher o momento de morrer, de deixar de participar ativa ou passivamente da vida, considero esta questão, ao

23 “The first endeavor in moral education is the formation of character.” (cf. KANT, *On education*, § 78, p. 84).

24 Moral education does not eliminate the limits to human knowing or willing, but it can lead us to appropriate caution as we learn better to apprehend those circumstances where acting in the face of lack of knowledge or weakness of will is likely to make a moral difference. (cf. HERMAN, *The Practice of Moral Judgment*, p. 110).

25 “Ce qui fonde la reciprocité de la science et de la politique par exemple, ce n’est pas une simple rencontre historique, c’est communauté d’un style de comportement qui est objectivation et appropriation de l’univers, y compris, bien entendu, de l’univers humain.” (cf. LADRIÈRE, *La science, le monde et la foi*, p. 27).

contrário de Ronald Dworkin, como essencialmente política, e não religiosa²⁶, uma vez que ela tem implicância direta nos rumos relacionados ao progresso da espécie humana (hoje uma competência científica, e não divina²⁷). De forma mais específica, está diretamente ligada à distribuição de recursos para pesquisas em torno da cura de doenças hoje ainda fatais, e tais recursos resultam da contribuição de impostos dos cidadãos e cidadãs comuns que podem ou não vir a utilizar os resultados destas pesquisas, estabelecendo-se assim o caráter mesoético, ainda encoberto, das decisões de cunho (aparentemente) individual que se efetivam por meio de recursos coletivos; e por outro lado, a destinação dada a estes recursos, pela ordem política, repercute na ordem individual. Em outras palavras, ao decidir morrer, motivado por uma doença que compromete sua autonomia e produtividade propiciada pela adequada funcionalidade mente e corpo, um indivíduo também decide sobre os meios para fazê-lo e, na medida em que esta metodologia implica recursos públicos e/ou profissionais para sua execução, ela automaticamente perde seu caráter individual e passa a ser objeto da reflexão coletiva, pois outros membros sociais racionais devem estar aptos para decidir se preferem destinar os recursos de seus impostos para a descoberta da cura e/ou tecnologias para o prolongamento da vida, ou se preferem encomendá-los para sofisticar o aparato (também tecnológico) de mortes sem degeneração física ou mental.

Do mesmo modo, reforço a tese de que a escolha do momento da morte, bem como o seu oposto, o surgir para vida são questões essencialmente políticas levando em conta um fato já notado acima: o desenraizamento simbólico em torno da vida e da morte humana ter começado sua gesta com Descartes, pois foi ele quem radicalizou a cisão

26 “Uma das afirmações principais e mais controversas do presente livro é que as questões sobre a reprodução e a morte, que hoje temos de enfrentar, são questões essencialmente religiosas e que, acredito, irão evidenciar ainda mais esse caráter religioso com respeito às questões mais amplas que irão se colocar no futuro – questões ainda por formular, mas obviamente ameaçadoras.” (cf. DWORKIN, *Domínio Vida: aborto, eutanásia e liberdades individuais*, p. VIII).

27 “La science moderne n’est plus une « théoria », une vue ordonnée du monde, une contemplation de l’essence des choses, elle est une « thechné », une intervention volontaire dans le donné, une prise de possession active des puissances qui habitent la nature.” (cf. LADRIÈRE, *La science, le monde et la foi*, p. 23).

corpo/alma de origem platônica ao denominar o corpo humano “uma máquina composta de ossos e carne (...)”²⁸, retirando do corpo qualquer carga axiológica e ao mesmo tempo emprestando à posteridade o reinado absoluto da razão e seu corolário, a vida produtiva, cedendo hoje, para os que o lêem identificados com a ideia de vida produtiva, a possibilidade de adaptar o cogito na seguinte pergunta: se não produzo, para que existir? Esta pergunta nos desafia a pensarmos sobre nosso secular conceito de vida, carente hoje de definição em face da substituição dos símbolos humanos pelos símbolos da ciência. Evidência que inevitavelmente nos levar a pensar, também, acerca de um novo tipo de vida moral, uma vida mais política engajada não apenas com os benefícios da ciência e das novas tecnologias para vida humana, mas uma vida política capaz de levar os cidadãos e cidadãs a perceberem tais eventos como questões essencialmente políticas, tal qual o caso da pseudo-relação morte e sofrimento humano.

Conclusão

Neste curto artigo foi exposta a distinção entre a morte e sofrimento humano, enquanto temas formadores do tecido da bioética. Esta abordagem procurou esclarecer que o sofrimento humano é uma contingência na vida dos seres humanos, contingência esta, em grande parte, favorecida pela má distribuição de acesso aos serviços de saúde, bem como o baixo investimento em ações de saúde preventiva, evidenciando, assim, que o sofrimento humano ou mesmo uma morte com sofrimento é o resultado, muitas vezes, da negligência política.

Por outro lado, a morte é um fato na vida humana e um dos fatos mais discutidos, hoje, na bioética, devido ao largo debate sobre a eutanásia, quer ativa, quer passiva. Com o estabelecimento do conceito de vida racional e produtiva de origem cartesiana se demonstrou o início de um desenraizamento simbólico em torno da vida humana, o qual teve como escoadouro natural os novos padrões de definição da morte esta-

belecido pela ciência, em conseqüência da descoberta da técnica de transplantes. Esta inovação permitiu que se mantivesse um corpo funcionando mecanicamente enquanto se decidia o destino de seus órgãos.

Esta tecnologia se estendeu para o campo do prolongamento da vida de pessoas com doenças degenerativas ou acometidas de coma por acidente e neste ponto começou a ser gerada uma querela acerca de se saber se um indivíduo pode ou não escolher o momento e a forma de sua morte. Querela esta que envolve a sociedade civil e a sociedade política, uma vez que a primeira pode determinar os rumos de seus impostos enquanto a segunda aplica estes impostos e, em um âmbito ainda maior, o decidir a vida e a morte, longe de figurar o campo individual, dizem respeito direto às gerações futuras.

A observância deste fato tem sua relevância na medida em que se percebe que a escolha individual depende do conhecimento e do esclarecimento de cada indivíduo acerca daquelas implicâncias, a fim de detectar o real motivo de uma decisão e, sobretudo, de reconhecer suas conseqüências para toda uma comunidade atual e futura, cuja discussão acerca da morte e do sofrimento humano, cada vez mais, encontra-se apartada de crenças religiosas e se vê completamente tomada pela ciência. Esta imbricação entre a ciência e a política outorga à sociedade civil a encarar seu sofrimento como uma questão essencialmente política.

Bioethics: death and human suffering

Abstract: The matter of death seems more central in the human life than the life itself. It is due to the fear which is inherited from Christian tradition on one hand and which is inherited from the theory of evolution on the other hand. Frequently, this fear can create an illusion that death is a relief from human suffering, as if the suffering were something intrinsic to the fact of death. The objective here is to demonstrate that death and human suffering are not necessarily related and that a lot of the human suffering is related to political matters. Therefore, one could ask: with which kind of suffering and death are human beings dealing: the physical one or the moral one? In order to think about these questions, first I

28 Cf. DESCARTES, *Meditações metafísicas*, p. 44.

will establish what kind of death is related to the bioethical discussion; subsequently I will delimitate the differences between death and human suffering; finally, I will resume briefly the considerations of Engelhardt Jr. and Frederic Poisson about euthanasia, and I will demonstrate the relationship between choice and knowledge. The objective of this paper is to dislocate the discussion from the matter of death to the matter of political life.

Key-Words: death – human – suffering – policy.

Referências bibliográficas

- AGOSTINHO, S. O. *Do livre-arbítrio*. Trad. Nair de Assis Oliveira. 4 ed. São Paulo: Paulus, 2004.
- BERLINGUER, G. *Bioética cotidiana*. Trad. Lavínia Bozzo Aguilar Porciúncula. Brasília: UnB, 2004.
- DESCARTES, R. *Meditações metafísicas*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- DURAND, G. *Introdução geral à bioética: história, conceitos e instrumentos*. Trad. Nicolas Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 2003.
- DWORKIN, R. *Domínio Vida: aborto, eutanásia e liberdades individuais*. Trad. Jeferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- ENGELHARDT JR., T. *Fundamentos da Bioética*. Trad. José A. Ceschin. São Paulo: Loyola, 1998.
- FUKUYAMA, F. *Nosso futuro pós-humano: conseqüências da revolução da biotecnologia*. Trad. Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Rocco, 2003.
- HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo 1*. 14 ed. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuack. São Paulo: Universidade São Francisco: Vozes, 2005.
- _____. *Ser e Tempo 2*. 12 ed. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuack. São Paulo: Universidade São Francisco: Vozes, 2005.
- HERMAN, B. *The Practice of Moral Judgment*. United States of America: Harvard College, 1996.
- KANT, I. “Fundamentação da Metafísica dos Costumes”. In: *Kant*. Trad. Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1974 (Col. “Os Pensadores”).

- _____. “Introdução à Metafísica dos Costumes”. In: *Metafísica dos Costumes*. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2003.
- _____. *On education*. Trad. Annette Churton. New York: Mineloa, 2003.
- LADRIÈRE, J. *La science, le monde et la foi*. Belgique: Casterman, 1972.
- MARTIN, L. “Eutanásia e Distanásia”. In: COSTA, F. S. I.; OSELKA, G.; GARRAFA, V. (Coord.). *Iniciação à Bioética*. Brasília: Conselho Federal de Medicina, 1998, pp. 171-191.
- PACTO DO SUS. Disponível em: <www.saude.gov.br>. Acesso em 11/03/2010.
- POISSON, J.-F. *Bioéthique: L’homme contre l’Homme?* Paris : Renaissance, 2007.
- SINGER, P. *Ética Prática*. Trad. Jeferson Luiz Camargo. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.