



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO NORTE FLUMINENSE
DARCY RIBEIRO – UENF
CENTRO DE CIÊNCIAS DO HOMEM – CCH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COGNIÇÃO E
LINGUAGEM -PPGCL**

**O HOMEM E A MORTE: UMA REFLEXÃO SOBRE A PERMISSIBILIDADE
MORAL DA EUTANÁSIA À LUZ DA FILOSOFIA DE IMMANUEL KANT**

ALONSO CASTRO COLARES JÚNIOR

**CAMPOS DOS GOYTACAZES-RJ
MARÇO/2017**

ALONSO CASTRO COLARES JÚNIOR

**O HOMEM E A MORTE: UMA REFLEXÃO SOBRE A PERMISSIBILIDADE
MORAL DA EUTANÁSIA À LUZ DA FILOSOFIA DE IMMANUEL KANT**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Cognição e Linguagem do Centro de Ciências do Homem, da Universidade Estadual do Norte Fluminense, como parte das exigências para a obtenção do título de Mestre em Cognição e Linguagem.

Orientador: Prof. Dr. Julio Cesar Ramos Esteves

Coorientadora: Prof. Dra. Verusca Moss Simões dos Reis

**CAMPOS DOS GOYTACAZES-RJ
MARÇO/2017**

FICHA CATALOGRÁFICA

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

P667p COLARES JÚNIOR, A.C.

O homem e a morte: Uma reflexão sobre a eutanásia à luz da filosofia de Immanuel Kant/ Alonso Castro Colares Júnior - 2017

Orientador: Julio Cesar Ramos Esteves.

Dissertação (Mestrado em Cognição e Linguagem). Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, Centro de Ciências do Homem, 2016.

Bibliografia: f. 119 - 123. 1.

1. Eutanásia. 2. Suicídio. 3. Morte. 4. Kant. I. Esteves, Julio Cesar Ramos, orient. II.Título.

CDD 170

Agradecimentos

Os meus mais sinceros agradecimentos a pessoas que direta ou indiretamente contribuíram para a conclusão desta dissertação.

Em primeiro lugar agradeço a minha preciosa família; à minha esposa Sônia, pelo carinho e compreensão incondicionais na realização deste sonho que compartilhei com ela durante tanto tempo. Enfim, meu amor, chegamos ao final. Não poderia deixar de agradecer também aos meus preciosos filhos Bernardo e João Guilherme pela compreensão nas minhas ausências. Tenho consciência de que renunciar a estar com vocês para esta pesquisa foi um preço alto para todos nós. Por isso, a minha mais profunda gratidão.

Agradeço também aos meus progenitores, Alonso e Nicéa, pelo carinho, preocupações e orações durante todo este tempo de pesquisa. Obrigado pelas palavras de encorajamento e sabedoria tão oportunas para que eu permanecesse entusiasmado e motivado durante este tempo de reflexão e trabalho árduo.

Quero agradecer de forma especial ao meu estimado amigo, Professor Dr. Julio Esteves, que, de forma extraordinária, sabe o que é ser um professor excelente. Suas aulas, orientações, exortações e preocupações tiveram um profundo impacto sobre a minha vida.

Desejo agradecer à estimada Igreja Batista de Vera Cruz onde tenho o privilégio de ser pastor. Muito obrigado pelo afeto e compreensão por minhas ausências. Agradeço também pelas orações e cuidados para comigo e minha família. Peço a Deus que possa recompensá-los por todo o bem que os queridos irmãos me têm feito.

Agradeço de todo o coração aos meus queridos colegas do mestrado, em especial ao meu amigo Carlos Eduardo, o Cadu. Muito obrigado pelas preciosas dicas e companheirismo, muitas vezes dedicando parte do seu escasso tempo para me prestar ajuda e ler os meus textos. Tenho consciência de que estas breves palavras não expressarão a gratidão que tenho pela sua valiosa contribuição ao meu crescimento acadêmico.

Ao Programa de Pós-Graduação em Cognição e Linguagem, seus professores e funcionários que, de forma direta ou indireta, contribuíram para a minha pesquisa. Obrigado pelo carinho e atenção dispensados a mim neste período. Também agradeço de forma especial, a Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro – FAPERJ/UENF por financiar esta pesquisa.

Por último, mas não menos importante, minha profunda gratidão à vida de Immanuel Kant. Sua obra me provocou reflexões e me fizeram crescer não só academicamente, mas, principalmente, como indivíduo em busca dos meus próprios fins. Que a sua memória seja sempre honrada entre aqueles que amam e desejam a sabedoria.

“Ninguém quer a morte, só saúde e sorte.” (Gonzaguinha)

“Conservar a sua vida é um dever e, de mais a mais, todos têm uma inclinação imediata para isso. Mas nem por isso o cuidado muitas vezes ansioso que a maior parte dos homens dedica a isso tem qualquer valor intrínseco, nem a sua máxima qualquer teor moral. Preservam sua vida *em conformidade com o dever*, é verdade, mas não por dever. Ao contrário, quando as adversidades e uma amargura sem esperança roubaram todo o gosto de viver; quando o desventurado, com fortaleza de alma, mais indignado com o seu destino do que o pusilânime ou abatido, deseja a morte, e, contudo, conserva a sua vida sem amá-la, não por inclinação ou medo, mas por dever, aí então sua máxima tem um teor moral.” (Immanuel Kant)

“É provável, portanto, que neste sentido nada exista de irracional no dever de não nos matarmos, de aguardarmos que a divindade envie qualquer ordem semelhante àquela que hoje se apresenta para mim.” (Sócrates)

“*Es ist gut!*” (Está bom!) (Últimas palavras de Immanuel Kant)

RESUMO

De quem é a vida afinal? Somos donos de nós mesmos? Somos donos do nosso próprio corpo? Essas duas últimas perguntas são respondidas positivamente pelos defensores da eutanásia. Eles põem um acento no “eu” como o titular e proprietário da própria vida e do próprio corpo. Assim, o questionamento que os defensores da eutanásia fazem à sociedade é, sem dúvida, perturbador e não dá possibilidade de neutralidade. Devo continuar existindo quando os prognósticos são de dores e sofrimentos, sem possibilidade de alívio? E, uma vez que a morte é o destino certo e natural de todos nós, por que não permitir que se abrevie a vida de uma pessoa que se encontra em estado vegetativo e sem possibilidade de recobrar a consciência, ou a de uma pessoa que se encontra totalmente dependente dos demais na execução das mais simples tarefas cotidianas? Se considerarmos os deveres que temos para com terceiros, a resposta poderia ser positiva, já que, principalmente nos duas últimas situações descritas, estão envolvidos sofrimentos de terceiros e mesmo custos nada desprezíveis. Não obstante, as questões relacionadas à determinação de se retirar da vida extrapolam o campo da medicina, das ciências biomédicas em geral e mesmo da economia. Elas perpassam por todas as áreas do conhecimento e do imaginário humano. Assim, quando se fala da morte, do final desta vida com a destruição de todas as possibilidades, nenhum indivíduo permanece indiferente. Pensar na morte é, portanto, não somente uma tarefa interdisciplinar, mas, sim, uma tarefa existencial fundamental. Para refletir sobre esse problema nesta dissertação, propomos considerar a eutanásia voluntária como um tipo de suicídio e, assim, como um ato deliberado e intencional de abreviar a vida por parte do suposto titular dessa vida, examinando-a à luz da filosofia moral de Immanuel Kant, especialmente à luz do conceito kantiano dos deveres para consigo mesmo, em particular, do dever de autopreservação. Como veremos, para Kant, a vida é essencial para o exercício da moralidade e da liberdade, de tal modo que, destruir-se a si mesmo, equivale a destruir aquilo que é mais fundamental para o cumprimento da lei moral e o exercício da liberdade.

Palavras-chave: Eutanásia, suicídio assistido, dever de autopreservação, Kant

ABSTRACT

Whose life is it anyway? Do we own ourselves? Do we own our own bodies? These last two questions are answered positively by defenders of euthanasia. They put an emphasis on the “self” as the bearer and owner of one’s own life and body. Thus, the question defenders of euthanasia present to society is undoubtedly disturbing, and gives no possibility of neutrality. Should I go on living when the prognosis is of pain and suffering, with no possibility of relief? And since death is the inescapable and natural destiny of all of us, why would it not be allowed to shorten the life of a person who is in a vegetative state and unable to recover consciousness, or of a person who is totally dependent on others for the simplest of everyday tasks? If we consider the duties that we have towards others, the answer could be in the positive, since, especially in the last two situations described, other’s sufferings and even no negligible costs are involved. Nonetheless, questions related to the decision to evade life extrapolate the field of medicine and biomedical sciences in general, and even the economy. They permeate all areas of human knowledge and imagination. Thus, talking of death, of the end of this life with the destruction of all possibilities, is something to which no individual could remain indifferent. Thinking about death is therefore not only an interdisciplinary task, but a fundamental existential task. To philosophically reflect on such problem in this work, we will consider voluntary euthanasia as a kind of suicide, as a deliberate and intentional act of abbreviating life on the part of the supposed bearer and owner of that life, in the light of Immanuel Kant’s moral philosophy, especially in the light of the Kantian concept of duties towards oneself, in particular, the duty of self-preservation. As we shall see, for Kant, life is essential for the exercise of morality and freedom, so that destroying oneself is tantamount to destroying what is most fundamental to the fulfillment of the moral law and the exercise of freedom.

Keywords: Euthanasia, assisted suicide, duty of self-preservation, Kant

Sumário

Introdução.....	10
-----------------	----

Capítulo I

Bioética: Uma disciplina voltada para questões relacionadas à vida. 17

1.1 - O significado do termo “bioética”.....	18
1.2 - Ética médica e Bioética.....	19
1.3 - A contribuição da bioética para as demais ciências disciplinares.....	23
1.4 - Definindo eutanásia.....	24
1.5 - A eutanásia como uma espécie de suicídio.....	25
1.6 - Definindo o suicídio.....	27
1.7 - Exemplos emblemáticos de suicídios na história.....	29
1.7.1 - <i>Self-regarding suicide</i>	35
1.8 - O agravante libertário.....	38
1.8.1- Liberalismo x Libertarianismo.....	38
1.8.2 - Autonomia e bem-estar.....	40
1.9 - Mistanásia, Distanásia e Ortotanásia.....	42
1.9.1- Mistanásia.....	42
1.9.2- Distanásia.....	43
1.9.3- Ortotanásia.....	43

Capítulo II

A eutanásia e seus desdobramentos 45

2.1- A eutanásia e os diferentes ordenamentos jurídicos no mundo	45
2.1.1- A eutanásia na Holanda	45
2.1.2- A eutanásia na Bélgica.....	46
2.1.3- A eutanásia nos Estados Unidos.....	47
2.1.4- A eutanásia na Suíça.....	48
2.1.4.1- EXIT - Euthanasia Association.....	50
2.1.4.2- Dignitas.....	50
2.1.5- A eutanásia no Uruguai.....	51
2.1.6- A eutanásia na Argentina.....	52
2.1.7- A eutanásia no Brasil.....	52
2.2- A atualidade e urgência do problema da eutanásia.....	54
2.3- A eutanásia e as grandes religiões mundiais.....	55

Capítulo III

O homem e a morte 60

3.1- Definição da morte.....	61
3.1.1- A natureza da morte.....	63
3.1.2- A morte biológica.....	64
3.2- Conhecimento do fenômeno da morte e da mortalidade.....	65
3.2.1- O animal.....	67
3.2.3- A criança.....	69
3.3.- A morte do outro como possibilidade de conhecimento tanatológico.....	70

3.3.1- A espera da minha morte.....	74
3.3.2- A morte como objeto da experiência.....	76
3.4 – O “nada da morte”: Epicuro e seus sucessores.....	80
3.4.1 – A discussão sobre o experiencialismo e a exigência do sujeito.....	83
3.5- A morte: Um mal de privação.....	87
3.5.1- De que a morte priva o sujeito?.....	88
3.5.2- É a morte sempre um mal?.....	92
3.5.3- A morte como um mal em si.....	94

Capítulo IV

Kant e a eutanásia 97

4.1 – Conhecendo a moral kantiana.....	99
4.2 - A autoconservação como um dever para consigo mesmo.....	103
4.3 – Argumentos de Kant contra o suicídio.....	105
Considerações finais.....	127
Bibliografia.....	131

Introdução

O homem sempre considerou a sua própria morte com expectativa e medo. No passado, quando sabia que o seu fim estava próximo, o indivíduo tomava as providências cabíveis para “morrer em paz”. A cerimônia da morte era cercada de solenidade e, por que não dizer, de certa atmosfera de sublimidade. De certo modo, as religiões também contribuíram para que a morte tivesse um aspecto estético. Assim, a morte era apresentada como algo natural ou simplesmente como último estágio da existência humana.

Entretanto, a cultura das sociedades contemporâneas aparentemente não dá à morte o devido valor, diferentemente das sociedades antigas. Em correspondência a uma suposta sensação triunfalista de que o homem conseguiu, enfim, dominar completamente a natureza, inclusive a sua própria, há uma crescente tentativa de se aculturar a uma não reflexão sobre a morte, ou, sobre o que se perde com a morte, pois isso traria uma sensação de humilhação e derrota diante da constatação de que, no final, até o mais vitorioso ou o mais simples dos homens teria o mesmo destino.

Essa tentativa tende a ganhar força por conta de uma concepção prevalecente no mundo contemporâneo que superestima os direitos individuais. Nessa concepção, o absoluto e o objetivo são identificados como meras quimeras, como algo completamente destituído de sentido. Tal concepção faz com que os valores morais sejam relativizados, de modo que as noções sobre o valor da vida, por exemplo, sejam reduzidas ao mero campo da subjetividade. Some-se a isso, ainda, um crescente movimento social nas últimas décadas em nome do reconhecimento do direito à liberdade de escolha para fazer o que quiser consigo mesmo, sem que haja intervenções de autoridades morais, políticas ou religiosas. Em linhas gerais, esses movimentos reivindicam uma liberdade exacerbada e a primazia absoluta do indivíduo.

Os teóricos que defendem esses direitos alegam que, por sermos donos do nosso próprio corpo e de nossa vida, temos o direito de fazer com eles o que bem entendermos. Esses defensores costumam fazer uso de recorrentes expressões para firmar suas posições, tais como: “Meu corpo, minhas regras!” “Viver é um direito, não uma obrigação!” “A vida deve ser avaliada qualitativa ou quantitativamente? Essas expressões convergem na direção de reivindicar o direito à autodeterminação e de um tipo de liberdade irrestrita de dispor não somente de partes do próprio corpo, mas até da própria vida.

Assim, poderíamos perguntar se não seria a coisa certa a fazer abreviar a vida de uma pessoa que passa por dores e sofrimentos terríveis e tem um prognóstico nada auspicioso, ou a de uma pessoa internada em estado vegetativo, ou a de uma pessoa que perdeu completamente sua autonomia física, mesmo que não tenha perdido a consciência. Pois, pode-se argumentar que um indivíduo com uma enfermidade em estado terminal e sofrendo dores lancinantes não estaria feliz com a sua condição e, desse modo, poderia interromper a vida, sem que isso fosse susceptível de censura moral. É nesse contexto que as discussões sobre a eutanásia ganham força.

A discussão sobre as implicações éticas decorrentes da prática da eutanásia ganhou notoriedade na segunda metade do século XX, a partir do surgimento de tecnologias biomédicas capazes de prolongar a vida de pacientes que, outrora, teriam morrido prematuramente, como máquinas de diálises e aparelhos de respiração artificial. A reflexão sobre princípios éticos que balizam a relação médico-paciente sobre o valor da vida e tantas outras que dizem respeito à dignidade da vida humana ganharam centralidade entre pesquisadores das diversas áreas do conhecimento, desde as ciências médicas até as ciências humanas em geral.

Assim, os problemas éticos nos cuidados de saúde e ciências biomédicas têm dominado a consciência pública de maneira sem precedentes. Em parte, isso seria o resultado das evoluções por vezes revolucionárias nas ciências biomédicas e em novas terapias. Entretanto, os avanços tecnológicos não têm sido o único fator de crescente interesse em problemas éticos nessa área. Por exemplo, podemos dizer que a decisão compartilhada médico-paciente é outro fator crucial, que se manifesta em questões sobre o "direito dos doentes" e os direitos da comunidade como um todo. Tornou-se óbvio, durante as últimas três ou quatro décadas, que, para dar apenas um exemplo, alguém tem que decidir continuar mantendo a vida de pacientes que provavelmente nunca vão recuperar a consciência.

Nesse contexto, costuma-se questionar se a vontade do paciente, que se encontra em estado terminal, de não prosseguir com tratamentos caros e que prolongam sofrimento, não deveria ser levada em consideração. Isso se reflete de maneira muito especial nas relações médico-paciente, uma vez que o paciente assume, então, um papel de protagonista na decisão de continuar ou interromper a sua própria vida.

Assim, os avanços das tecnologias biomédicas não somente trouxeram a possibilidade de prolongar a vida, mas também teriam colocado o problema da decisão de prolongar ou não o tratamento em um quadro clínico sem prognósticos favoráveis.

Ou seja, antes dos avanços das tecnologias biomédicas, o paciente em fase terminal estava relegado a pouco tempo de vida. Esses avanços tecnológicos não só teriam tornado possível o prolongamento da vida, mas, também, supostamente teriam pela primeira vez dado a condição do paciente decidir continuar vivendo ou não. Talvez o ponto crucial que possa dar sentido ao que acabamos de dizer consiste na seguinte pergunta: Devo continuar existindo quando as circunstâncias me apresentarem mais dor e sofrimento do que prazer?

Tentaremos humildemente responder a esta indagação discorrendo sobre a permissibilidade moral da eutanásia. A palavra eutanásia é composta de dois radicais gregos: εὖ (eu), que significa “bom” ou “bem”, e θάνατος (*thanatos*), que significa “morte”. Assim, a eutanásia significa uma morte boa, ou seja, a ação de abreviar a vida com a intenção de evitar o sofrimento resultante de uma condição de vida considerada indigna, degradante ou dolorosa.

Usualmente, são feitas as seguintes distinções. De um lado, do ponto de vista de quem faz o procedimento, geralmente o médico, a eutanásia pode ser chamada de *ativa*, quando resulta da administração de medicamentos que levam positivamente à morte do paciente, ou de *passiva*, quando resulta pura e simplesmente da suspensão intencional do tratamento, levando o paciente a uma morte natural. De outro lado, do ponto de vista do paciente, a eutanásia é distinguida de acordo com as seguintes categorias: *voluntária*, *não voluntária* e *a involuntária*. Esta última é caracterizada quando a pessoa tem sua vida abreviada sem o seu consentimento, mais exatamente, contra a sua própria vontade. Daí essa modalidade de eutanásia ser considerada como idêntica ao homicídio. Assim como a involuntária, a eutanásia não voluntária também tem como característica a ausência de consentimento da pessoa levada à morte. Porém, neste caso específico, a ausência de consentimento diz respeito ao fato da pessoa estar impossibilitada de tomar uma decisão de forma lúcida e racional. Por exemplo, quando a pessoa encontra-se por alguma razão sem a capacidade de gozar de forma plena de suas faculdades mentais (geralmente isso ocorre com adultos que sofreram danos cerebrais que comprometem suas atividades cognitivas, ou com crianças que ainda não as desenvolveram). Por fim, diferentemente das duas primeiras, a eutanásia voluntária é aquela que reflete a vontade da pessoa, ou seja, é o resultado de um ato intencional ou de uma solicitação consciente por parte da própria pessoa.

Ora, do ponto de vista do paciente, o único tipo de eutanásia *potencialmente* moralmente permissível é a eutanásia voluntária. Pois, ela não apenas pretende ser uma

forma de manifestação de respeito aos desejos da pessoa, mas, sobretudo, porque ela reflete uma tomada de decisão consciente. Porém, é preciso deixar claro que nem todos os casos de eutanásia voluntária podem pretender ser justificados moralmente. Isto porque costumamos reputar como moralmente reprováveis casos em que a morte de uma pessoa acarreta prejuízos para terceiros. Assim, podemos dizer que, já do ponto de vista do bom senso do homem comum, é moralmente reprovável, por exemplo, a conduta de um pai que, por conta de um prognóstico que lhe apresenta mais dores do que prazeres, decide tirar a própria vida deixando sua família em dificuldades econômicas. No nosso modo de ver, a eutanásia voluntária só poderia ser passível de uma justificação moral quando a pessoa encontra-se quites para com terceiros, de modo que o que está em questão é a decisão da pessoa única e exclusivamente com relação à sua própria vida.

Assim, podemos dizer que a eutanásia voluntária é um caso específico de suicídio, uma vez que este é definido como o ato de tirar a própria vida de forma livre e consciente (BUENO, 2007, p.733). Na literatura sobre o tema, a eutanásia voluntária também é chamada de suicídio assistido. Porém, neste trabalho iremos examinar a eutanásia não como uma forma qualquer de suicídio, mas, sim, como uma forma do que é conhecido na literatura sobre o problema em questão como “self-regarding suicide”. Como a própria palavra indica, essa modalidade de suicídio leva em consideração apenas aqueles casos em que a pessoa deseja tirar a própria vida por razões estritamente pessoais, sem que com isso tragam quer prejuízos, quer vantagens para terceiros.

A eutanásia é um dos mais importantes e desafiadores problemas da bioética, que, por sua vez, é uma subdisciplina da filosofia que se propõe a refletir sobre os problemas éticos oriundos dos avanços tecnológicos em relação à manutenção ou geração da vida. Na literatura sobre bioética, costuma-se sustentar que o problema da eutanásia se deva justamente aos já mencionados avanços tecnológicos da biomedicina de modo geral, especialmente à possibilidade cada vez maior de manter artificialmente a vida. (SINGER, 2009, p.04) Porém, pretendemos mostrar que esses avanços tecnológicos, por si sós, não levam necessariamente a colocar a eutanásia como uma possibilidade para o paciente. Afinal, desde os primórdios, os homens sempre tiveram a possibilidade de tirar a própria vida, como, por exemplo, por meio de instrumentos como faca, pedra, ou até mesmo pular de um precipício. Na verdade, mostraremos que a eutanásia veio a adquirir relevância nos escritos sobre bioética mais exatamente em razão de uma concepção contemporânea que concebe o indivíduo como dono da sua

própria vida. Adicionalmente, podemos ver certa cultura onde a busca incessante pelo prazer e a rejeição ao sofrimento tem sido idealizada como modo de existência.

Com efeito, as duas premissas principais apresentadas por aqueles que defendem a prática da eutanásia seriam a autodeterminação individual ou autonomia e o bem-estar individual. Por conseguinte, podemos elencar quatro argumentos comumente apresentados por tais defensores. Em primeiro lugar, eles argumentam que, se a prática da eutanásia fosse permitida, seria possível respeitar a autonomia dos pacientes conscientes de sua decisão que, por conta da ilegalidade do ato, não podem dar cabo da sua própria vida (BROCK, 1979, p. 839). Ou seja, esse argumento questiona se as leis que impedem a prática da eutanásia não estariam ferindo o princípio da autonomia e da liberdade individual dos pacientes em escolher aquilo que julgam melhor para si. Em segundo lugar, os teóricos afirmam que, se a eutanásia for permitida, como sugerido no primeiro argumento, ela poderia beneficiar um grupo maior de indivíduos (BROCK, 1979, p. 840). O terceiro argumento diz respeito a pacientes cujo diagnóstico é de dores lancinantes e o prognóstico é irreversível. Os defensores da eutanásia sustentam que, quando há um tratamento de manutenção artificial da vida, à qual o paciente já renunciara, o médico poderia desligar os aparelhos e deixar a vida seguir seu curso natural, sem recorrer à eutanásia (ativa) propriamente dita (BROCK, 1979, Pág. 840). A vida então seguiria o seu curso natural sem uma intervenção direta do médico. Um último argumento em favor da eutanásia consistiria na afirmação de que, uma vez que a morte tenha sido aceita pelo paciente, seria mais humano interromper a vida de forma rápida e pacífica, quando é o que o paciente deseja. Tal morte, muitas vezes, é vista como uma melhor opção do que um prolongamento penoso da vida (BROCK, 1979, Pág. 842). Esse argumento apela ao desejo do paciente de abreviar a dor e sofrimento, próprias de sua condição, interrompendo a vida.

Contudo, a despeito destes argumentos que supostamente teriam certa razoabilidade moral sobre decidir continuar ou abreviar a própria vida, podemos perceber que o temor da morte sempre fez e ainda faz parte do imaginário humano. Filósofos como Epicuro, Lucrécio, Platão, entre outros, se debruçaram sobre o tema que vem sendo objeto de discussão, desde a antiguidade. Com o advento das tecnologias biomédicas, o sonho de um prolongamento cada vez maior da vida parecia tornar possível extinguir esse temor.

Não obstante, poderíamos indagar também se não existiriam limites para a liberdade de escolha do indivíduo em fazer o que quiser consigo mesmo. Poderíamos

também questionar o fundamento racional em relação à redução da existência humana à mera satisfação de inclinações, particularmente nos casos da defesa da eutanásia no que diz respeito a um quadro clínico adverso. Ora, se a experiência humana fosse reduzida a uma mera satisfação das inclinações, poderíamos dizer que qualquer pessoa que subjetivamente entenda que a sua vida não *mereça* mais ser vivida, poderia fazer uso de instrumentos para cessá-la quando achar oportuno. Esse parece ser o mesmo argumento dos suicidas de um modo geral, de tal maneira que podemos considerar a eutanásia voluntária como um caso especial de suicídio.

Em conformidade com isso, iremos tratar essa questão à luz da filosofia moral de Immanuel Kant (1724-1804), mais especificamente, dos argumentos do filósofo sobre os deveres com relação a si mesmo e em relação à vida, contidos em suas principais obras, bem como dos textos de alguns dos seus principais comentaristas, para fundamentar a não permissibilidade moral do *self-regarding suicide*, e, conseqüentemente, da eutanásia voluntária.

Poder-se-ia questionar a razão de trazer um clássico para tratar de um problema tão contemporâneo. No entanto, como dito acima, a eutanásia é um tipo de suicídio, um tema que foi tratado por muitos filósofos do passado. Assim, iremos tratar da eutanásia voluntária como uma forma de suicídio, mais especificamente, como *self-regarding suicide* e iremos examinar criticamente as implicações morais de tal ato à luz da filosofia moral de Kant.

Nosso objetivo, portanto, é deslocar o problema da eutanásia para o seu nível mais fundamental, a saber: a pergunta pelo valor da vida humana. Pois, como pretendemos mostrar, valor tem de ser algo que não existe no mundo, nos fatos e nas coisas em si mesmas. Somos nós que *atribuímos* valor às coisas e aos fatos, ou será que existe algo que possui valor em si mesmo? Nesse sentido, podemos dizer que a discussão sobre a permissibilidade moral da eutanásia deve ser encarada como uma oportunidade para avaliarmos o valor da vida, o valor daquilo que se perde com a morte, e que por isso mesmo torna extremamente delicada a discussão sobre as razões que eventualmente poderiam justificar o pôr fim à própria vida.

Para tanto, no primeiro capítulo desta dissertação, iremos tratar das questões relacionadas à bioética, seus conceitos principais como subárea da filosofia de caráter interdisciplinar, especificando sua importância no estudo da ética. Definiremos também o termo “eutanásia” e suas modalidades, especialmente a eutanásia voluntária que seria uma forma de suicídio. Neste capítulo, também iremos mencionar exemplos

emblemáticos de suicídios na história, passando para a contemporaneidade com a modalidade de suicídio que ficou conhecido na literatura sobre o assunto como *self-regarding suicide* que seria uma modalidade de suicídios que diz respeito somente à pessoa para consigo mesma, sem a influência direta ou indireta de terceiros. Iremos tratar ainda neste capítulo, sobre o libertarianismo e sua influência nas decisões de pacientes e médicos, especialmente no tocante à autonomia e bem-estar.

No segundo capítulo, iremos tratar de eutanásia e seus desdobramentos, tanto no que tange à medicina quanto ao direito com seus ordenamentos jurídicos ao redor do mundo. Iremos mostrar como alguns países se posicionam em relação à eutanásia, bem como os posicionamentos da psicologia, das religiões e, de um modo geral, da sociedade.

No terceiro capítulo, iremos discorrer sobre o homem e a morte. Em especial, a reflexão do homem diante da sua própria morte. Assim, refletiremos sobre a natureza da morte, sobre o fenômeno da morte e da mortalidade e sobre a morte do outro como possibilidade de conhecimento tanatológico. Refletiremos ainda sobre a morte como objeto da experiência e a discussão sobre o experiencialismo. Por fim refletiremos a morte como um mal de privação e questionaremos se a morte é sempre um mal e sobre o que se perde morrendo. Recorreremos a alguns clássicos da literatura e da filosofia que trataram deste assunto para elucidar o imaginário humano a respeito da sua própria morte.

No quarto e último capítulo, teceremos considerações finais sobre a permissibilidade moral da eutanásia à luz da filosofia moral de Kant. Começaremos elucidando os pontos importantes da filosofia moral de Kant, especialmente o dever de autoconservação como parte da classe de deveres perfeitos da moral kantiana. A seguir, refletiremos nos sete argumentos do filósofo contra o suicídio, mostrando que Kant certamente se oporia à prática da eutanásia, pois, para o filósofo, ainda que a vida não tenha valor em si mesma, ela é condição necessária para o exercício da moralidade e, assim, evadir-se da vida não poderia ser permitido moralmente.

Capítulo I

Bioética: Uma Disciplina Voltada Para Questões Relacionadas à Vida

Desde a segunda metade do século XX, questões relacionadas aos avanços tecnológicos da biomedicina e das ciências biomédicas têm levantado discussões sem precedentes, atingindo a consciência do público em geral. Entre outras coisas, esses avanços têm permitido prolongar a vida de pacientes que em tempos anteriores certamente teriam morrido rapidamente. Uma revolução tecnológica sem precedentes no campo da medicina, com o aparecimento de novas técnicas e de máquinas que permitem prolongar e, até mesmo, produzir a vida humana artificialmente, colocou problemas e desafios supostamente “novos” à reflexão filosófica. Entre essas novas técnicas e máquinas, temos, por exemplo, máquinas de diálises, aparelhos de respiração artificial, transplante de órgãos, que ilustram essa grande revolução.

Assim, tais avanços não trouxeram apenas a possibilidade de prolongamento da vida, mas também a possibilidade de manipulação genética e de novas técnicas de reprodução artificial. A fertilização *in vitro*, a possibilidade de escolher o sexo do bebê, o desenvolvimento de modernos contraceptivos, de testes de pré-natal e a disponibilidade de aborto em casos de gestações indesejáveis, deram às mulheres e casais a possibilidade de escolher o número e tipos de crianças que vão ter e a possibilidade ainda maior de um melhoramento genético. A possibilidade de casais disporem de “barrigas de aluguel”, por exemplo, expôs questões sobre parentesco que não eram imaginadas em tempos anteriores. A descoberta e avanços em pesquisas com células-tronco também trouxeram à luz difíceis questões sobre o direito de se fazerem experimentos com seres humanos e, até mesmo, o de se fazer uso de alguns deles com a finalidade de salvar a vida de outros.

Outro aspecto relevante tem sido uma preocupação crescente em relação ao poder exercido por médicos e cientistas sobre a vida do paciente, que se evidencia no crescente debate sobre o assim chamado "direito dos doentes" que, grosso modo, diz respeito à participação dos doentes nas decisões concernentes ao seu quadro clínico. Com efeito, essa crescente preocupação desencadeou discussões sobre os problemas relativos a tais direitos e da comunidade como um todo, envolvida nas decisões médicas.

Essa discussão trouxe à tona questionamentos sobre a conduta ética na medicina de modo geral, na medida em que foram colocados em evidência problemas

relacionados ao limite de sua prática, como, por exemplo, o problema moral da decisão de continuar prolongando artificialmente a vida de pacientes em estado comatoso, sem perspectiva de recuperar a consciência. Isto não é uma decisão técnica que somente os médicos seriam capazes de fazer, mas, sobretudo, uma decisão essencialmente ética, de modo que os próprios pacientes podem ter pontos de vista diferentes e supostamente mais humanizados do que os dos manuais médicos.

Ora, diante de tais desenvolvimentos na biomedicina e nas ciências biomédicas os estudiosos dos problemas morais costumam alegar que esses novos desenvolvimentos tecnológicos nas ciências biomédicas teriam levado ao aparecimento de supostos **problemas morais** também inteiramente **novos**. Segundo Peter Singer e Helga Kuhse (2009),

It was in the climate of such new ethical issues and choices that the field of inquiry now known as “bioethics” was born. The word was not originally used in this sense. Van Rensselaer Potter first proposed the term for a “science of survival” in the ecological sense – that is, an interdisciplinary study aimed at ensuring the preservation of the biosphere (Potter 1970). This terminology never became widely established, however, and instead “bioethics” came to refer to the growing interest in the ethical issues arising from health care and the biomedical sciences (p.03).

Conforme exposto acima, inicialmente Van Rensselaer Potter propôs o termo “**bioética**” para denominar uma espécie de ciência da sobrevivência em sentido ecológico. Contudo, o termo acabou sendo reservado para o estudo das questões éticas relacionadas à saúde e às ciências biomédicas. Em linhas gerais, os próprios autores reconhecem que a bioética pode ser encarada como a versão moderna de um campo mais antigo da esfera do pensamento, o da ética médica. Porém, a bioética não está focada primariamente na relação médico-paciente e nas virtudes de um bom doutor. Trata-se antes, de uma disciplina filosófica que busca uma reflexão sobre questões substantivas de *ética normativa* e fundamentar respostas satisfatórias a elas, refletindo sobre questões-chaves, como o valor da vida humana (e animal), o que constitui uma pessoa, a importância do ser humano, que vida merece ser vivida, etc.

1.1- O significado do termo “bioética”

A palavra “bioética” é formada pela junção de dois radicais gregos. “*bios*” que quer dizer vida e “*ethos*” que quer dizer o conjunto de hábitos e comportamentos morais de uma sociedade. Assim, grosso modo, bioética significa o conjunto de hábitos e comportamentos morais relacionados à vida em geral, seja humana, seja animal.

Como ramo do saber, a bioética é usualmente entendida como uma área de investigação híbrida, mais exatamente, uma área de investigação que congrega

contribuições de diversas áreas do conhecimento, como, por exemplo, da biologia, da psicologia e das ciências médicas em geral, assim como da filosofia moral ou ética.

Assim, a bioética é um ramo da ética que, como o próprio nome mostra, está ligada a uma ciência distinta. A bioética é **interdisciplinar**¹. As ciências biológicas ou biomédicas devem fornecer informações e dados que possam orientar nosso posicionamento ético. Do mesmo modo que os desenvolvimentos nessas ciências fizeram com que se colocassem em forma particularmente certos problemas morais, eles podem também levar ao desaparecimento de alguns deles. Por exemplo, a questão espinhosa sobre a permissibilidade de utilizar embriões depositados em bancos de células-tronco pode simplesmente desaparecer, se for desenvolvida uma técnica que permita usar as células-tronco do indivíduo em seu próprio tratamento. (Refiro-me à utilização de embriões humanos descartados após pesquisas científicas com células-tronco e o desenvolvimento de tratamentos de doenças até então sem cura).

Por outro lado, a fertilização *in vitro*, um procedimento técnico de reprodução medicamente assistida, em que se coloca um número significativo de espermatozoides ao redor de cada óvulo, procurando obter pré-embriões de boa qualidade que serão posteriormente transferidos para o organismo, levanta questões não menos importantes sobre o uso de embriões humanos para a reprodução, já que pressupõe o descarte dos embriões considerados excedentes ou inúteis.

1.2- **Ética médica e Bioética.**

Muito embora a bioética seja relativamente nova e seu surgimento se deva muito a recentes desenvolvimentos nas ciências biomédicas e biofarmacêuticas, ela pode ser confundida com uma espécie de versão moderna de um antigo campo de pensamento, a saber, a **ética médica**². De modo geral, a ética médica tem se debruçado principalmente

¹ A interdisciplinaridade é um movimento que visa analisar as implicações e os problemas básicos dos avanços da ciência e da tecnologia moderna ao excluírem de seu paradigma dominante a complexidade dos fenômenos naturais e sociais. Ao analisar estas questões, a proposta interdisciplinar visa discutir os desafios e os limites do pensamento simplificador e reducionista da proposta disciplinar. Enquanto forma de pesquisa, a interdisciplinaridade pressupõe interações entre duas ou mais disciplinas, tendo como ponto em comum o objeto a ser pesquisado. Essas interações se realizam entre os especialistas de cada disciplina e em diversos graus de interação, podendo ir desde a simples comunicação de ideias até a integração mútua de conceitos, do estabelecimento de uma nova estrutura epistemológica, teórico metodológica, dependendo da necessidade da organização da pesquisa e da complexidade do objeto estudado (ALVARENGA, 2010, p. 68).

² Os códigos éticos assumem frequentemente a forma de juramentos, como o de Hipócrates (séc. V a.C.), fundamento e base da ética médica ocidental. Ele estabelece o princípio da beneficência e da não-maleficência. O médico deve agir de modo a ser benéfico para com seus pacientes e evitar ou prevenir

sobre a relação médico-paciente, e sobre as características e qualidades intrínsecas à boa prática da medicina de modo geral. E, além disso, como sabemos, a ética médica se ocupa com as diretrizes e os princípios basilares que tradicionalmente estão no assim chamado código de conduta médica.

Entretanto, a bioética não pode ser reduzida a um mero código de conduta médica. Na verdade, a bioética é uma área de conhecimento muito mais ampla e complexa, cujo objeto de estudo exige uma abordagem crítica, reflexiva e multidisciplinar. Com efeito, como observa Singer e Kuhse (2009), a bioética extrapola os limites de um mero código de conduta ética, pelas seguintes razões:

First, its goal is not the development of, or adherence to, a code or set of precepts, but a better understanding of the issues. Second, it is prepared to ask deep philosophical questions about the nature of ethics, the value of life, what it is to be a person, the significance of being human. Third, it embraces issues of public policy and the direction and control of science (SINGER/KUHSE, 2009, p.04).

A bioética é, portanto, uma disciplina de natureza **filosófica**, que pretende dar conta das questões morais associadas aos desenvolvimentos nas áreas biomédicas e biofarmacêuticas. Não obstante, essa nova disciplina fez surgir também novos especialistas, os quais muitas vezes se esquecem de que a bioética, a despeito da sua especificidade e perfil necessariamente interdisciplinar, não deixa de ser uma subdisciplina da ética, uma subárea da filosofia, detentora de uma longa e respeitável história e tradição.

Diante disso, cabe a pergunta: qual seria a diferença entre a ética em geral e a bioética? Teóricos em bioética, como James Rachels, oferecem uma resposta com o objetivo de diferenciar essas duas disciplinas. Ele afirma que “a teoria ética é o ponto de partida, e nós aplicamos a teoria ao caso em questão, a fim de chegar a uma conclusão sobre o que deve ser feito (RACHELS, 2009, p.15).” Ou seja, a teoria ética é que norteia e direciona, como uma espécie de ponto de partida para o estudo de casos específicos. Esses casos específicos são analisados pelos estudiosos em bioética que, por sua vez, avaliam qual a melhor decisão a tomar em cada caso.

que danos lhe sejam causados. Além disso, o juramento inclui a proibição de fornecer alguma poção que leve ao aborto ou ao fim da vida do paciente. Os autores observam que esses mandamentos estão em consonância com o princípio da “santidade da vida humana” que dominou a ética médica durante o cristianismo (RACHELS, 2009, p.18)

Assim, podemos compreender melhor qual seria a relação entre a teoria ética e a bioética especificamente. A teoria ética ou filosofia moral expõe os princípios morais ou, nas palavras de William Frankena, “a ética é um ramo da filosofia; é a *Filosofia Moral*, ou pensamento filosófico acerca da moralidade, dos problemas morais e dos juízos morais (FRANKENA, 1975, p.16).” Por sua vez, os estudiosos em bioética aplicam esses princípios morais aos casos específicos. Não é sem razão que na literatura sobre bioética encontram-se muitos exemplos de casos pontuais nos quais as ações e decisões tomadas foram norteadas por princípios éticos disponíveis na literatura sobre o assunto, como, por exemplo, princípios consequencialistas ou deontológicos.

Segundo o consequencialismo, o princípio da ação que é bom que se faça é **única e exclusivamente função** das consequências esperadas da ação. Em outras palavras, a consideração das consequências que uma ação é esperada produzir é tomada não apenas como condição necessária, mas também **suficiente** para nossa decisão de empreender ou omitir tal ação.

Em contraposição a isso, uma filosofia moral deontológica sustenta que a consideração das consequências esperadas de uma ação é uma condição necessária, mas **não suficiente** para empreendê-la ou omiti-la. A ética deontológica sustenta que, ao refletirmos sobre o que devemos fazer, entram também em linha de conta considerações distintas da pergunta pelas consequências da ação, mais exatamente, entram em linha de conta considerações sobre características ou qualidades da **ação em si mesma**, independentemente do que se possa esperar dela como consequência.

Dentre as concepções da ética consequencialista temos o **utilitarismo**, teoria que será importante esclarecer para os fins desta pesquisa, segundo o qual o critério último para decidirmos o que é correto ou bom que façamos em geral é o “princípio da utilidade”. O que se deve entender por “utilidade” fica claro nas palavras do criador do utilitarismo, Jeremy Bentham (1748-1832). Com efeito, ele afirma que o princípio do utilitarismo é “aquele que aprova ou desaprova qualquer ação segundo a tendência que tem a aumentar ou a diminuir a felicidade da pessoa cujo interesse está em jogo, ou, o que é a mesma coisa em outros termos, segundo a tendência a promover ou a comprometer a referida felicidade (1979, p. 4).” Em outras palavras, segundo o princípio da utilidade, uma ação é boa quando a tendência que ela tem de promover ou “maximizar” a felicidade do maior número possível de pessoas for maior do que a tendência a diminuí-la, ou seja, maximizar a felicidade da maioria em detrimento do sofrimento de uma minoria.

Por sua vez, dentre as teorias morais deontológicas, duas são importantes para as finalidades desta pesquisa, a saber, o libertarianismo e o hedonismo. Como veremos com mais detalhe mais à frente, o libertarianismo é uma hipertrofia do liberalismo clássico de Locke, por exemplo, o qual se caracteriza pelo reconhecimento tanto de direitos quanto de deveres por parte do indivíduo. Em contraposição a isso, o liberalismo sustenta que o indivíduo teria liberdade absoluta sobre si mesmo e sobre suas decisões, o que restringe e limita o poder de interferência de leis positivas ou morais sobre o mesmo, quer seja através do Estado ou de qualquer outra forma de governo ou instituições morais. Segundo Michael Sandel,

[s]e a teoria libertária estiver correta, muitas atividades do Estado moderno são ilegítimas e violam a liberdade. Apenas um Estado mínimo – aquele que faça cumprir contratos, proteja a propriedade privada contra roubos e mantenha a paz – é compatível com a teoria libertária dos direitos. Qualquer Estado que vá além disso é moralmente injustificável (SANDEL, 2013, p.79).

Ainda, segundo Sandel, a agenda libertária rejeita três diretrizes fundamentais que a maioria dos Estados modernos adota: o paternalismo, que os libertários rejeitam por entender que o Estado não tem direito de promulgar qualquer lei que supostamente proteja as pessoas de si mesmas; a implementação do assim chamado *Welfare State*, que eles recusam ao rechaçarem qualquer política de redistribuição de renda ou riqueza por parte do Estado; e, por último, a ideia de legislação estatal ou jurídica sobre questões morais, que, já que os libertários são contra usar a força da lei para promover supostas noções de virtude ou impor convicções morais da maioria sobre uma minoria ou o indivíduo.

Por sua vez, o hedonismo, cuja raiz grega “hedonê” significa “prazer”, sustenta que a satisfação dos prazeres corresponde ao que é bom ao verdadeiro objetivo de todo ser vivo e ao que todos devem buscar. Porém, segundo Frankena,

[c]onvém assinalar que ser hedonista com vista ao que é bom não obriga a ser hedonista com vista ao que é correto. Afirmar que o ato correto é o que produz pelo menos tão grande proporção de prazer sobre dor quanto qualquer outra alternativa, seja para o próprio agente, seja para o mundo, é defender uma teoria de obrigação teleológica e hedonista (FRANKENA, 1975, p.99).

Ainda segundo Frankena, o hedonismo pode ser compreendido a partir de quatro proposições. Em primeiro lugar, a felicidade corresponde ao prazer ou aquilo que apraz. Em segundo lugar, todos os prazeres são intrinsecamente bons ou tudo o que agrada por si mesmo é bom em si mesmo. Em terceiro lugar, somente os prazeres são intrinsecamente bons ou tudo o que é bom em si mesmo agrada por si mesmo. E, por

fim, agradar é o critério para a determinação do que é intrinsecamente bom (FRANKENA, 1975, p.100).

Além do aqui já exposto, encontramos em Rachels outras indicações sobre a diferenciação entre a teoria ética e a bioética. Ele a ilustra recorrendo a uma analogia entre a biologia e a medicina, afirmando que

[t]he relation between ethical theory and bioethics is like the relation between biology and medicine. A physician who knew nothing of biology, but who approached her patients in the spirit of a car mechanic with a kit-bag of practical techniques, might do a generally serviceable job. But she would not be as good as the physician who did know the relevant sciences (RACHELS, 2009, p.22).

Diante dos espinhosos problemas de que os estudiosos em bioética têm de dar conta, Rachels aponta alguns princípios éticos e morais que devem ser o ponto de partida para a análise dos casos específicos. O primeiro seria o de que todas as pessoas são moralmente iguais, i.e., o bem-estar de ninguém é melhor ou mais importante do que o de qualquer outra pessoa. O segundo reza que a autonomia pessoal, a liberdade de cada indivíduo para controlar seu próprio corpo e, mais especificamente, sua própria vida, seria especialmente importante. O terceiro reza que as pessoas devem sempre ser tratadas como fins em si mesmos, e nunca como meros meios. O quarto reza que as relações pessoais, especialmente as de parentesco, conferem às pessoas direitos especiais e responsabilidades com relação a outras pessoas. O quinto reza que a intenção de uma pessoa na realização de uma determinada ação é relevante para determinar se a ação é correta. O sexto é que um curso de ação mau, não resultará em uma ação benéfica e, por fim, o sétimo reza que o que é “natural” é bom e o que é “não natural” é ruim (RACHELS, 2009, p.19).

Assim, esses itens norteadores são analisados pelos estudiosos em bioética e aplicados nas diversas situações em questão. Cada item acima mencionado é avaliado racionalmente, e não simplesmente pelo mero apelo intuitivo, norteando os conceitos éticos e orientando não somente as ações médicas, mas, também, até mesmo o ordenamento jurídico.

A propósito, em seu artigo *Direito e Bioética*, Wibren Van Der Burg afirma que “[p]rovavelmente não há outro campo em que o direito e a ética estejam tão fortemente entrelaçados como em biomedicina (BURG, 2009, p. 56)”. A relação entre a teoria ética e o direito influi em muito na reflexão dos estudiosos em bioética, por exemplo, na reflexão sobre as questões relacionadas à regulamentação do uso de embriões humanos, ao aborto e aos casos de suicídio assistido ou eutanásia.

1.3- A Contribuição da Bioética Para as Demais Ciências Disciplinares

Em virtude de sua natureza interdisciplinar, os estudiosos de bioética dialogam com os diversos campos do conhecimento, não somente com a filosofia moral e as ciências biomédicas e biofarmacêuticas, mas, também, com as ciências biológicas e jurídicas. Desse modo, os resultados deste diálogo constante entre estes saberes estabelecem convicções morais sobre questões relacionadas à vida que são muitas vezes expressos na legislação ou refletidas em decisões judiciais.

Porém, alguns autores da bioética afirmam que uma determinada lei pode surtir alguns “efeitos colaterais” nos argumentos a favor e contra determinadas práticas. Por exemplo, Burg argumenta que, no caso da eutanásia, a lei pode resultar em uma descontrolada prática médica de interrupção da vida por motivos banais, da mesma forma que a legalização da eutanásia pode fazer com que idosos sintam certa pressão social para solicitá-la (BURG, 2009, p. 60).

A eutanásia é um dos mais importantes e desafiadores problemas da bioética porque nos faz refletir sobre a morte e a vida, mais especificamente, sobre qual tipo de vida merece ser vivida. Trata-se de questões que dizem respeito não somente às novas tecnologias biomédicas, mas, antes de tudo, a questões relacionadas à existência, sobre o viver ou morrer. Assim, podemos dizer que a eutanásia seria uma interrupção deliberada e intencional da existência humana. Deliberada tanto pelo médico ou profissional de saúde, quanto pelo paciente ou até mesmo por familiares. Ou seja, de um modo geral, a eutanásia pode ser considerada tanto um assassinato quanto um suicídio, dependendo do agente da ação. E, em relação a isso, não há como ficar, portanto, indiferente a esse tema.

Não obstante, é preciso deixar claro que nem todos os casos de eutanásia podem pretender, de antemão, ser justificados moralmente. Isto porque costumamos reputar como moralmente reprováveis casos em que a morte de uma pessoa acarreta prejuízos para terceiros. Assim, podemos dizer que, mesmo do ponto de vista do bom senso do homem comum, é moralmente reprovável, por exemplo, a conduta de um pai de família que, por conta de um prognóstico que apresenta mais desprazeres do que prazer, decide tirar a própria vida deixando sua família em dificuldades econômicas.

1.4- Definindo eutanásia

Como já mencionado, a palavra eutanásia é composta de dois radicais gregos, εὖ (eu), que significa “bom” ou “bem”, e θάνατος (*thanatos*), que significa “morte”. Assim, grosso modo, a eutanásia significa uma morte boa, ou seja, a ação de abreviar a

vida com a intenção de evitar o sofrimento resultante de uma condição de vida dolorosa ou considerada indigna e degradante; Seria uma morte boa, em virtude do contraste com uma vida considerada má.

Usualmente, a eutanásia é classificada da seguinte maneira. Do ponto de vista do *médico*, ela pode ser ou bem *ativa*, a qual diz respeito a uma ação por parte do médico, mediante a administração de medicamentos letais, ou bem *passiva*, quando há omissão de ação com a simples suspensão de medicamentos, intencionalmente, levando o paciente naturalmente à morte. Do ponto de vista do *paciente*, por sua vez, a eutanásia é distinguida de acordo com as seguintes categorias: *voluntária*, *não-voluntária* e *involuntária*. Esta última é caracterizada pela morte da pessoa sem o seu consentimento, mais exatamente, contra a sua própria vontade. Daí essa modalidade de eutanásia ser considerada como idêntica ao homicídio. Assim como a involuntária, a eutanásia não voluntária também tem como característica a ausência de consentimento da pessoa levada à morte. Porém, neste caso específico, a ausência de consentimento diz respeito ao fato da pessoa estar impossibilitada de tomar uma decisão de forma lúcida e racional, por exemplo, em casos onde a pessoa encontra-se por alguma razão sem a capacidade de gozar de forma plena de suas faculdades mentais (geralmente isso ocorre com adultos que passam por danos cerebrais que comprometem suas atividades cognitivas ou com crianças que ainda não as desenvolveram).

Diferentemente das duas primeiras, a eutanásia voluntária é aquela que reflete a vontade da pessoa, ou seja, é o resultado de um ato intencional e deliberado de retirar a própria vida. Por exemplo, um indivíduo com uma doença degenerativa e sem prognóstico de cura ingere uma substância letal para evitar um eventual estado vegetativo ou conseqüente sofrimento. Como veremos a seguir, podemos sustentar que a eutanásia voluntária é um caso específico de suicídio, uma vez que este é definido como o ato de tirar a própria vida de forma livre e consciente, e assim será tratada como tal neste estudo (BUENO, 2007,p.733).

1.5- A Eutanásia Como Uma Espécie de Suicídio.

Na literatura sobre bioética, costuma-se afirmar que o problema da eutanásia é o resultado da possibilidade cada vez maior de se manter artificialmente a vida, em virtude dos avanços tecnológicos da biomedicina de modo geral (SINGER/KUHSE, 2009, p.04). Mas podemos ver que não são esses avanços tecnológicos, por si sós, que levam o enfermo a recorrer à eutanásia como forma de se aliviar de seu sofrimento. Afinal, desde os primórdios, os homens sempre tiveram a possibilidade de tirar a

própria vida, recorrendo, por exemplo, a instrumentos como faca, pedra, ou até mesmo pular de um precipício, etc. Porém, se no passado o indivíduo que descobria ter uma doença mortal podia usar métodos para dar cabo da vida, como golpear a si mesmo com uma faca, ou desferir um tiro de arma de fogo contra si, agora ele pode no conforto de um leito receber uma injeção letal e morrer sem dor. Ou seja, as novas tecnologias biomédicas são indiferentes, do ponto de vista moral, ao ato do agente que decide dar cabo da sua vida.

Assim, o problema moral da eutanásia, com a gravidade e urgência com que se coloca, não decorre do aparecimento de novas tecnologias. As novas tecnologias não trazem em si mesmas problemas morais novos. Apesar de parecer algo paradoxal, podemos explicar esse ponto, por exemplo, considerando telefones celulares de última geração. Obviamente, eles representam um avanço tecnológico, porém, não geram problema moral algum. Em contraposição a isso, a eutanásia diz respeito aos deveres que temos para com a vida humana, tanto para com os outros como para com a nossa própria. Em suma, a eutanásia toca num **velho** problema, a saber, o do *respeito à vida humana*.

Um argumento a que os defensores da eutanásia costumam recorrer é aquele segundo o qual o indivíduo teria direito de decidir sobre quando se deve interromper um tratamento penoso e dar cabo da sua própria vida. Entendem que essa decisão é a expressão plena da autonomia do indivíduo, e que este último deve poder decidir entre morrer ou continuar vivendo. Segundo Peter Singer (1993, p.199), em sua obra *Practical Ethics*, “it would be more in keeping with respect for individual freedom and autonomy to legalise euthanasia and let patients decide whether their situation is bearable”. Assim, deveríamos respeitar a decisão de abreviar a própria vida, quando uma pessoa está diante de um quadro clínico sem perspectiva de melhoras e de uma perspectiva de sobrevida que oferece mais sofrimentos do que prazeres. Esses seriam motivos suficientes para que um indivíduo desistisse da vida.

Apesar da retórica em certa medida emocional, este argumento se fundamenta na premissa de avaliar a vida *qualitativamente*. Singer afirma que

normally, saving life takes precedence over relieving pain. If in the case of a particular patient it does not, this can only be because we have judged that the patient's prospects for a future life of acceptable quality are so poor that in this case relieving suffering can take precedence. This is, in other words, not a decision based on acceptance of the sanctity of human life, but a decision based on a disguised quality of life judgment (SINGER, 1993, p.210).

Se isso estiver correto, qual seria, então, a vida que realmente mereceria ser vivida? Para começar a refletir a respeito, imaginemos um milionário, como Eike Batista, que viveu grande parte de sua vida desfrutando dos prazeres que sua fortuna podia lhe proporcionar, vindo repentinamente a falir ou a ser preso. Deveríamos admitir que sua vida, a partir desse momento, de acordo com os padrões de qualidade de vida que ele anteriormente usufruiu, não vale mais a pena e que, por conseguinte, ele estaria moralmente autorizado a dar cabo da mesma, uma vez que as perspectivas futuras apontam para mais sofrimentos do que prazer? De acordo com o princípio que subjaz ao argumento dos defensores da eutanásia, como Singer, parece que sim. Mas isso parece razoável? Será que faz sentido dizer que a vida de Eike Batista se tornou “menos digna” de ser vivida, a partir do momento em que ele empobreceu ou veio a ser preso, pagando assim por todos os seus crimes? Se usarmos o predicado “digno” em sentido moral, poderíamos talvez até dizer que sua vida se tornou digna justamente a partir de agora.

Contudo, deve-se enfatizar que costumamos reprovar moralmente os casos de suicídio em que o indivíduo deixa prejuízos para terceiros, por exemplo, quando um pai que se suicida e deixa a sua própria família em situação financeira difícil ou um indivíduo que deixa um filho ou dependente com limitações físicas e que necessitava exclusivamente daquele para as atividades mais simples como comer e vestir. Ou seja, de modo geral, nos parece evidente reprovar moralmente quando alguém comete suicídio deixando terceiros em apuros ou prejuízos. No caso da eutanásia, somente quando solicitada de maneira voluntária, e se estiver seguro de que não haverá nenhum tipo de prejuízos a terceiros e considerando somente o indivíduo com sua própria vida, poder-se-ia questionar sobre sua permissibilidade moral.

1.6- Definindo o suicídio

Diante disso, uma questão se levanta: uma vez que se pode considerar a eutanásia como uma espécie de suicídio, o que seria então suicídio propriamente dito? Teórico que estudou o tema, Émile Durkheim (2011) o define da seguinte forma em sua obra clássica *O Suicídio*: “Todo o caso de morte que resulta direta ou indiretamente de um ato, positivo ou negativo, realizado pela própria vítima e que ela saiba que produziria esse resultado” (DURKHEIM, 2011). Vê-se, assim, que, para o sociólogo francês, o suicídio é um ato deliberado e ao mesmo tempo consciente por parte de um indivíduo que deseja dar fim a própria vida, sendo, portanto, um ato próprio e individual aliado à perfeita vontade do sujeito.

Durkheim apresenta no livro II de sua obra três formas do suicídio. Ele distingue entre o suicídio egoísta, que seria motivado por razões estritamente pessoais, como uma perda de um ente querido ou por motivos estritamente banais. O suicídio altruísta, que, por sua vez, seria uma forma de suicídio em que o indivíduo estaria demasiadamente ligado ao grupo social a qual pertence, podendo dar cabo de sua própria vida para que a sociedade seja de certo modo preservada. Seria um tipo de suicídio comum entre os grupos militares e espiões de um país que dão fim à sua vida para livrar seu grupo social de um mal iminente. E, por último, o suicídio anômico, que, para o sociólogo, seria o mais significativo, pois, aplica-se ao àquele indivíduo o qual suas aspirações e demandas pessoais estão muito acima das possibilidades reais, e este, por fim, cai em desesperança.

Immanuel Kant, (1997 p. 146), em suas *Preleções Sobre Ética*, já havia definido o suicídio de maneira semelhante. Ele define o suicídio como consistindo numa atitude deliberada e consciente de retirar a própria vida. Contudo, Kant exclui, por exemplo, o caso de um indivíduo com uma vida intemperante e que, devido à não-moderação de seus hábitos, é acometido de uma enfermidade que o leva à morte. Eis por que Kant insiste em definir o suicídio como consistindo numa ação deliberada por parte de um agente consciente de que essa ação levará à sua morte. Ele explica que,

A distinction is to be made between a suicide and one who has lost his life to fate. He who shortens his life by intemperance is certainly to blame for his lack of foresight and his death can thus be imputed, indirectly, to himself; but not directly, for he did not intend to kill himself. It was not a deliberate death. For all our offences are either *culpa* or *dolus*. Although there is no *dolus* here there is certainly *culpa*. To such a one it can be said: you are yourself to blame for your death, but not: You are a suicide. It is the intention to destroy oneself that constitutes suicide. I must not, therefore, turn the intemperance that causes shortening of life into suicide, for if I raise intemperance to the level of suicide, the latter is thereby degraded in turn and reduced to intemperance (KANT,1997, p. 146).

Assim sendo, podemos concluir que “[n]obody under the sun, no sovereign, can oblige me to commit suicide (Kant, P.146). Ou seja, ninguém pode me obrigar a cometer suicídio, uma vez que se trata de um ato **deliberado** e **intencional** de tirar a própria vida. Por essa razão, Kant insiste em que mesmo um indivíduo intemperante, que se recusa a seguir determinada dieta prescrita pelo médico e que ingere alimentos que o levarão a um infarto, por exemplo, ou, para usar um exemplo de nossos dias, um indivíduo que tenha o costume de andar em alta velocidade em um veículo sem nenhum equipamento de segurança e, conseqüentemente, sofre um grave acidente que o leva a óbito, não podem ser considerados suicidas em sentido próprio da palavra. Pois, ainda

que faltasse moderação e prudência aos agentes nesses dois exemplos, suas ações não evidenciam uma *negação* da vida, uma decisão deliberada de *dizer não à vida*, mas, sim, pelo contrário e por estranho que pareça, uma afirmação implícita de um modo (perigoso) de viver. Em suma, nenhum deles quer morrer; eles afirmam a vida, mesmo sob tais riscos. Em concordância com isso, Kant enfatiza ainda que,

there is a difference, therefore, between the imprudence in which a wish to live is still present, and the intention to do away with oneself. The most serious violations of the duties to oneself produce either revulsion with disgust, and such are the *crimina carnis*. Suicide evokes revulsion with horror, because everything in nature seeks to preserve itself: a damaged tree, a living body, an animal; and in man, then, is freedom, which is the highest degree of life, and constitutes the worth of it, to become now a *principium* for self-destruction? This is the most horrifying thing imaginable. For anyone who has already got so far as to be master, at any time, over his own life, is also master over the life of anyone else; for him, the door stands open to every crime, and before he can be seized he is seized he is ready to spirit himself away out of the world. So suicide evokes horror, in that a man thereby puts himself below the beasts. We regard a suicide as a carcass, whereas we feel pity for one who meets his end through fate (KANT, 1997, p.146).

Um pouco diferente de Durkheim, que faz uma distinção entre os tipos de suicídio, Kant introduz uma distinção moral com relação ao ato de tirar a própria vida. Ele classifica os tipos morais de suicídio como o expressamente proibido e o permissível e honorável. Este último constituiria casos de suicídio por razões de natureza altruísta. Kant explica que esse tipo de suicídio

(...) can also come to have plausible aspect, whenever, that is, the continuance of life rest upon such circumstances as may deprime that life of its value; when a man can no longer live in accordance with virtue and prudence, and must therefore put an end to his life from honorable motives (p.145).

1.7- Exemplos emblemáticos de suicídios na história

Ele exemplifica casos de suicídio supostamente permissíveis, a saber, aqueles realizados em defesa da própria honra e virtude, fazendo referência a dois personagens históricos, Catão e Lucrecia. A princípio, Kant parece fazer uma avaliação distinta dos dois exemplos. O caso de Catão seria o de suicídio por questões de honra. Com efeito, Catão, constatando que sua causa estava perdida e que não havia alternativa para aquele que sempre fora o “campeão da liberdade”, decide dar fim à sua vida, para não cair nas mãos de César. Aparentemente, Kant era de opinião de que Catão concebeu seu suicídio como condição necessária para a luta pela causa da liberdade. Pois, escreve o filósofo, “it seems, in fact, that he viewed his death as a necessity; his thought was: Since you can no longer live as Cato, you cannot go on living at all (KANT, 1997, p. 145).”

Como vimos, pelo menos *prima facie*, Kant atribui certo heroísmo e, conseqüentemente, honra à atitude de Catão, por ter tirado a própria vida para não cair nas mãos de César e, assim, o “campeão da liberdade” estaria totalmente liberto de tal infortúnio. Porém, Kant talvez estivesse somente dando voz a uma opinião difundida entre os antigos, posto que, como ele observa, “[t]here was a period among the Greeks and Romans when suicide conferred honour (1997, p.146)”. Assim, talvez a aparente avaliação positiva sobre a atitude de Catão não representasse a opinião refletida do próprio Kant, mas apenas uma opinião prevalecente ao tempo em que Catão viveu. Como quer que seja, o importante para este trabalho é uma reflexão introduzida por Kant nesse contexto. Temos em mente aqui o argumento, semelhante ao sustentado principalmente por libertários defensores da eutanásia, segundo o qual tem de ser moralmente permitida a liberdade de dar cabo da própria vida quando esta oferece mais infortúnios do que honras. Em resposta a isso, Kant coloca a seguinte dúvida: “Can heroism and freedom be met with, in the act of suicide? It is not good to practise sophistry from good intentions. Nor is it good to defend virtue or vice with sophistry (KANT, 1997, p.148)”. Kant argumenta que

[a]s already mentioned, it is very flattering to a man to have the freedom to remove himself from the world if he so wishes. Indeed there even seems to be something moral in it, for anyone who has the power to depart from the world when he pleases need be subjects to nobody, and can be bound by nothing from telling the harshest truths to the greatest of tyrants; for the latter cannot compel him by any tortures, when he can rapidly make his exit from the world, just as free man can go out of the country if he chooses. But this illusion disappears, if freedom can exit only through an immutable condition, which cannot be charged under any circumstances. This condition is that I do not employ my freedom against myself for my own destruction, and that I not let it be limited by anything external. This is the noble form of freedom. I must not let myself be deterred from living by any fate or misfortune, but should go on living so long as I am a man and can live honorably. To complain of fate and misfortune dishonours a man. If Cato, under all the tortures that Caesar might have inflicted on him, had still adhered to his do his resolve with steadfast mind, that would have been noble; but not when he laid hands upon himself. Those who defend and teach the legitimacy of suicide inevitably to great harm in a republic. Suppose, it were a general disposition that people cherished, that suicide was a right, and even a merit or honour; such people cherished, that suicide was a right, and even a merit or honour; such people would be abhorrent to everyone. For he who so utterly fails to respects his life on principle can in no way be restrained from the most appalling vices; he fears no king and no torture (KANT, 1997, p.148).

No segundo caso examinado por Kant, o de Lucrecia, o suicídio se dá também em razão de uma suposta violação da honra. Porém, nesse caso, o filósofo exclui, explicitamente, logo de saída a concessão de qualquer honorabilidade ao ato. Lucrecia, nobre dama da velha Roma é estuprado pelo filho de Tarmínio e, não suportando

tamanho ultraje, decide dar fim à sua existência por causa da violação da sua honra. Kant afirma que, num caso como esse, “she ought rather to have fought to the death in defense of her honour, and would then have acted rightly, and it would not have been suicide either. For to risk one's life against one's foes, and to observe the duty to oneself and even to sacrifice one's life, is not suicide (KANT, 1997, p. 146).”

Esta posição de Kant quanto aos casos acima expostos, é partilhada por outro grande filósofo, Santo Agostinho. O bispo de Hipona, em sua obra, *A Cidade de Deus*, dedica onze capítulos para tratar da morte voluntária ou suicídio. No caso de Lucrecia, ele concorda com Kant e ainda acrescenta mais elementos contra a tentativa de justificação moral de tal ato, como podemos ver:

Que diremos de Lucrecia? Adúltera? Casta? Quem suspeitaria dificuldade em tal caso? Eram dois, mas apenas um praticou adultério. Frase sublime de verdade, admirável frase de certo declamador. Do obscuro desejo do filho de Tarmínio distingue, no vergonhoso caso a casta vontade de Lucrecia. Impressionado não pelo congresso dos corpos, mas pelo divórcio das almas, exclama: Eram dois, mas apenas um praticou o adultério. Mas a vingança cai mais terrível sobre a cabeça inocente [...] Contudo, não devia matar-se, se lhe era possível sacrificar a falsos deuses por sincero arrependimento. Mas não é assim, se não é verdade que de ambos apenas um praticou o adultério, se ambos são culpados, um de violência declarada, o outro de consentimento secreto, não foi nenhuma Lucrecia inocente que ela matou e seus argutos defensores podem afirmar que não está nos infernos com os infelizes que pelas próprias mãos arrancaram de si vida inocente. Surge, agora, inevitável dilema: posto o homicídio, prova-se o adultério; absolvida do adultério, é homicida confessa. Não há como escapar a estes extremos: se cometeu adultério, por que os elogios, se casta, por que a morte (AGOSTINHO, 2014, p. 67,68).

Em relação à Catão, Agostinho rejeita que o ato de tirar a própria possa ser considerado como algo louvável ou honroso por parte de seu autor. Pois, prossegue Agostinho, ao se matar, Catão não exprimiu com seu ato honra, mas, sim, covardia. Um verdadeiro herói, campeão da liberdade, lutaria até a morte se preciso fosse ou, se derrotado, deveria se render com honra. Agostinho, com sua notável capacidade argumentativa, faz uma distinção entre o ato de dar fim à vida por razões supostamente altruístas, como pretendido por Catão, e a ação empreendida por um herói cultuado na história romana, Marco Régulo.

Que direi, pois, particular, da ação de tal homem, senão que os amigos, não menos esclarecidos, porém mais avisados, pensavam, dissuadindo-o de semelhante resolução, que, ao invés de coragem, indica pusilanimidade e nela não se descobre princípio de honra em guarda contra a vergonha, mas fraqueza incapaz de suportar a adversidade? Catão mesmo, em conselhos ao filho, revela igual sentimento. Com efeito, se é vergonhoso viver sob a vitória de César, por que aconselha semelhante vergonha ao filho, ordenando-lhe tudo esperar da clemência do vencedor? Se Torquato é louvado porque enviou ao suplício o filho vencedor, mas vencedor contra as ordens paternas, por que motivo Catão, vencido poupa o filho, também vencido, e não se poupa? E mais vergonhoso,

então, ser vencedor, apesar da proibição, que sofrer o vencedor, apesar da vergonha? A Marco Catão ousemos preferir Marco Régulo. Catão jamais vencera a César e acha indigno submeter-se a César vencedor; para não curvar-se diante dele, resolve matar-se. Régulo, já vencedor dos cartagineses, comandante dos exércitos romanos para a glória de Roma, vencedor de inimigos e não de compatriotas. Régulo, alcançara vitória dessas que fazem o estrangeiro, não a pátria, derramar lágrimas. Vencido mais tarde, prefere pesada escravidão ao suicídio libertador. Sob o jugo de Cartago não lhe mínguam a resignação, nem o inviolável amor a Roma. Deixa aos inimigos o corpo vencido, reserva para os romanos o invencível ânimo (AGOSTINHO, 2014, p. 72,73).

É bem verdade que no antigo mundo Greco-romano, a cultura do suicídio por razões de honra era bem difundida e arraigada na sociedade, e em ambientes militares isso ainda era ainda mais evidente. Pois, como o próprio Durkheim observa, “a primeira qualidade do soldado é uma espécie de impessoalidade que não se encontra em nenhum grau da vida civil. É preciso que ele seja treinado a dar pouca importância à sua pessoa, uma vez que ele deve estar pronto a sacrificá-la assim que isto lhe seja ordenado (DURKHEIM, 2011, p.292).”

Talvez em nenhuma outra cultura o suicídio por razões de honorabilidade ou altruísmo tenha uma simbologia tão profunda e significativa, até mesmo por conta dos seus contornos estéticos, como a tradição japonesa *Seppuku* ("cortar o estômago") e *Hara-kiri* ("corte de barriga"). Este ato consiste em apunhalar a si mesmo na região do abdômen com uma espada curta. Mas antes, era antecedido de um ritual altamente sofisticado e limitado apenas à casta do guerreiro japonês, o Samurai. Após o golpe no abdômen, o ritual prescrevia um segundo golpe, o *kaishakunin*, ou segundo, que consistia em um ataque rápido com uma espada longa para decapitar a pessoa que executava o ritual. Esta prática foi formalmente proscrita em 1873.

Segundo Joseph M. Pierre,

[i]n its most idealized form, seppuku was an act that, at its heart, symbolized resolution in the face of death. For the samurai class, “the meaning of life was understood in terms of one’s ability to find the right time and place to die.” In *Hagakure* (“Hidden Leaves”), a sort of manual for samurai behavior, the author writes, “the Way of the Samurai is found in death. When it comes to either/or, there is only the quick choice of death... Meditation on death should be performed daily... every day without fail one should consider himself dead.” A similar text, *Budoshoshinshu*, notes, “The man who would be a warrior considers it his most basic intention to keep death always in his mind... Day and night without fail, as one is involved in all his business, both public and private, when there is just a moment for the heart to be calm, death should be kept in mind (PIERRE, 2015, p.09).”

Em geral, era considerada uma das maiores honras para um Samurai morrer em batalha. Porém, o ritual do *Seppuku* era geralmente executado tendo em vista um fim “honorável”, para evitar a humilhação de se render ao inimigo, para reparar uma

vergonha pessoal ou até mesmo em lealdade para com o seu senhor, quando este tivesse morrido. Assim, culturalmente o *Seppuku* era visto como um ato de grande honra e um autossacrifício reparador da vergonha.

Atualmente, porém, praticamente não há mais no Japão a prática do *Seppuku* como ato suicida, mesmo sendo o país com o maior índice de suicídios no mundo. Do ato estético de autoaniquilamento dos Samurais, desenvolveu outros modos de suicídios, o *Inseki Jisatsu*, ou "suicídio motivado por responsabilidade", e o *Karo Jisatsu*, ou "suicídio por excesso de trabalho". Entretanto, o mesmo princípio que motivou os antigos samurais ao suicídio ainda motiva esses rituais. O *Inseki Jisatsu*, geralmente é executado quando a motivação é representada pelo reconhecimento da responsabilidade em um comportamento falho. Um exemplo é o caso do diretor de uma escola japonesa que cometeu suicídio depois que um estudante foi morto em um acidente nos terrenos da escola. O diretor assistiu ao funeral do aluno e, após pedir desculpas muitas vezes à família da vítima, foi encontrado morto no dia seguinte, como prova de que tinha assumido total responsabilidade pelo acidente. O *Karo jisatsu*, por sua vez, está associado ao excesso de trabalho e é geralmente acompanhado pela Síndrome de Burnd Out e depressão.

O último tipo de suicídio seria aquele que mais se assemelha ao espírito dos antigos samurais. É o *Inseki Jisatsu*. Este ato suicida tem por objetivo ganhar o louvor póstumo e a reverência pública. Por exemplo, Yoshikatsu Matusoka, o ministro da Agricultura, Silvicultura e Pescas que se matou em 2007, depois de inúmeras suspeitas de corrupção. Ele foi chamado de "verdadeiro samurai" pelo governador de Tóquio.

Podemos ainda citar, ainda que de forma breve, outro caso de suicídio por razões de suposta honorabilidade. Seriam aqueles casos em que o suicida pratica seu ato por razões de natureza religiosa, como seria o caso do terrorismo suicida islâmico.

Diferentemente dos suicidas samurais que se autoaniquilavam sob a motivação de dar um fim honorífico a uma vida que aparentava um futuro de vergonha e desonra, aqueles que se matam por razões de natureza religiosa, o fazem por uma perspectiva contrária. Sua esperança é que, no além, o futuro lhe reserva grandes honrarias e prazeres. Podemos dizer como Durkheim que

[a] diferença de causas, assim, se encontra nos efeitos, e a melancolia de um é de natureza completamente diferente da melancolia do outro. A do primeiro é constituída por um sentimento de lassidão incurável e de sombrio abatimento, ela exprime um esmorecimento completo da atividade, que, não podendo ser empregada de maneira útil, desmorona. A do segundo, ao contrário, é constituída de esperança, pois está ligada justamente ao fato de, além desta

vida, vislumbrarem-se mais belas perspectivas. Ela implica até o entusiasmo e os ímpetos de uma fé ávida por se satisfazer e que se afirma por seus atos de grande energia (DURKHEIM, 2011, p. 281).

É importante salientar que os terroristas islâmicos, não consideram seu ato como um suicídio, mas, sim, como *Shahada* ou *Istishhad*, palavras que podem ser traduzidos por martírio, até porque o Islam proíbe expressamente o suicídio propriamente dito. Dessa forma, o suicida compreende a si mesmo e seu ato como expressão do mandado divino contra os infiéis pecadores contrários ou não adeptos dos mandamentos da sua religião. Assim, uma vez entendido que o suicida é um mártir pela sua própria cultura religiosa, ele é considerado um herói não somente pela sua família, que também recebe grandes honrarias, mas, principalmente, por toda a sociedade religiosa que expressa isto com honrarias póstumas e dias de reverência ao morto.

Essas duas formas de suicídio, tanto dos casos dos suicídios no Japão antigo e moderno, quanto nos casos de terrorismo suicida, levantam uma questão sobre a possibilidade da consciência moral de uma determinada sociedade variar de acordo com determinada época. Durkheim, por exemplo, argumenta que o suicídio por razões de natureza altruísta, que constituem a suposta motivação dos casos acima expostos, sempre existiram em todas as sociedades conhecidas no mundo. Ele também argumenta que, uma vez que o suicídio sempre fez parte da constituição de uma sociedade, seja ela antiga ou moderna, nunca

[o] direito e a moral permaneceram indiferentes a ele, ou seja, o suicídio sempre teve bastante importância para atrair o olhar da consciência pública. Em todo o caso, o certo é que correntes suicidógenas, mais ou menos intensas conforme as épocas [...] Isto é evidente sobretudo para o suicídio altruísta com relação às sociedades inferiores. Justamente porque a íntima subordinação do indivíduo ao grupo é o princípio em que se baseiam, nelas o suicídio altruísta é, por assim dizer, um procedimento indispensável da disciplina coletiva. Se o homem então não desse pouco valor a sua vida, ele não seria o que deve ser, e, uma vez que ele dá pouco valor, é inevitável que tudo se torne pretexto para desvencilhar-se dela. Há, portanto, um vínculo estreito entre a prática deste suicídio e a organização moral dessas sociedades. O mesmo ocorre hoje nos meios particulares em que a abnegação e a impessoalidade são obrigatórios (DURKHEIM, 2011, p. 474).

Assim, para Durkheim, o suicídio por razões de altruísmo, especialmente quando este implica questões de honra, estaria condicionado a determinadas sociedades e épocas. Entretanto, com o desenvolvimento das estruturas da sociedade, esse modo de suicídio em nome da honra tenderia a desaparecer. O próprio Kant, na *Metafísica Dos Costumes*, faz uma observação interessante sobre a evolução da consciência moral da sociedade, especialmente em comunidades fechadas e com alto rigor de disciplina. Kant

cita o exemplo de um comandante, ao qual um subordinado desfere um insulto, sentindo-se obrigado pela opinião pública e a de seus companheiros de armas a tirar satisfação quanto a isso, por meio de um duelo, em que ele mesmo arrisca a vida para provar sua coragem e restaurar sua honra diante de todos (KANT, 2013, p.142). Supondo que uma das partes venha a óbito no duelo, Kant observa que as instituições jurídicas teriam de considerar como assassinato esse ato, de acordo com a letra fria da lei, mas, ao mesmo tempo, teriam de levar em conta os usos e costumes que justificariam moralmente, naquele contexto cultural preciso, o mesmo ato. Assim,

[n]este ponto a justiça penal se encontra em um grave aperto: ou declarar nulo por lei o conceito de honra (que aqui não é nenhuma ilusão), e então castigar com a morte, ou então privar o crime da adequada pena de morte; portanto, ou ser cruel ou ser indulgente. A solução desse nó é a seguinte: o imperativo categórico da justiça penal permanece (o homicídio ilegal de um outro tem de ser punido com a morte), porém a legislação mesma (portanto também a constituição civil), enquanto permanecer ainda **bárbara e incompleta**, é responsável por não coincidirem os móveis da honra no povo (subjetivamente) com as providências que (objetivamente) são adequadas a seu propósito, de tal modo que a justiça pública procedente do Estado torna-se uma injustiça em vista daquela procedente do povo (KANT, 2013, p.143).

Na sociedade contemporânea, porém, os ideais de honra e dignidade ganharam contornos mais individualistas e, conseqüentemente, os indivíduos tendem a expressarem menos comprometimento com as regras estruturais da sociedade, diferente das sociedades antigas, nas quais a motivação social tinha padrões de conduta e de honra bem rígidos e claramente estabelecidos. Acrescenta-se a isso, uma exacerbação das liberdades individuais, que, por fim, nos levaram a uma sociedade cada vez mais marcada por um relativismo moral e, porque não dizer, por um ceticismo moral. Durkheim anteviu esta mudança na característica dos tipos suicidas. No passado, o senso comum sobre consciência moral do indivíduo em relação ao significado da honra e da dignidade estava relacionada às suas ações morais com a sociedade, atualmente, porém,

[p]or razões opostas, as sociedades e nos meios em que a dignidade as pessoa é o fim supremo as conduta, em que o homem é um Deus para o homem, o indivíduo inclina-se facilmente a tomar por Deus o homem que há nele, a erigir a si mesmo em objeto de seu próprio culto. Quando a moral se empenha antes de tudo em lhe dar uma idéia muito elevada de si mesmo, bastam certas combinações de circunstâncias para que o homem se torne incapaz de perceber o que quer que seja acima dele. Individualismo, sem dúvida, não é necessariamente egoísmo, mas aproxima-se dele; não é possível estimular um sem aumentar o outro. Assim se produz o suicídio egoísta (DURKHEIM, 2011, p.475).

Não obstante, o fato de um indivíduo desistir da vida sempre intrigou o imaginário humano em todos os tempos. Podemos ainda elencar muitos outros autores

que se debruçaram sobre o tema do suicídio, como Platão e Aristóteles, passando por Cícero, Tomás de Aquino, incluindo David Hume, Arthur Schopenhauer, e, mais contemporaneamente, Martin Heidegger, Thomas Nagel, Albert Camus e Thomas Hill Jr. Este último, de forma peculiar, cunhou a expressão “**self-regarding suicide**” que, como a própria palavra indica, designa uma modalidade de suicídio que leva em consideração somente casos em que as razões para tirar a própria vida são razões estritamente pessoais, sem trazer prejuízos ou vantagens para terceiros.

Assim, etimologicamente falando, ‘suicídio’ significa matar a si mesmo. E se trata de um ato em que o indivíduo está consciente do resultado de sua ação. Entretanto, esta condição ainda não é suficiente para caracterizar um ato como suicídio, pois, os terroristas em geral não se consideram suicidas apesar de terem consciência do resultado dos seus atos. Seria, uma ação consciente e deliberada que poderíamos exemplificar como o caso de um espião que, para proteger informações importantes para o seu país, se lança sobre uma granada. Mesmo assim, poder-se-ia objetar ainda que tal espião não desejava evadir-se da vida, mas, sim, proteger o seu país. Assim, uma melhor definição para o suicídio seria, então, mais estritamente falando, **a negação da vida**. Entre o ser e o não ser o indivíduo escolhe o não ser, ou seja, uma ação consciente, deliberada, em que se nega a vida.

Por conseguinte, o *self-regarding suicide* seria um tipo de suicídio com todas as características de um suicídio comum, porém, o indivíduo deseja e opta pela morte simplesmente por perder o prazer da vida ou diante de um prognóstico desfavorável, uma vez que entende estar quites com a sociedade e, sem deixar quaisquer prejuízos a terceiros, decide evadir-se da vida.

1.7.1- *Self-regarding suicide*.

Poderíamos exemplificar o *self-regarding suicide* como o caso de um agente que respondendo à famosa pergunta de Hamlet, entre o “ser” e o “não ser”, escolheu o não ser. Ele aparentemente concluiu que a vida doravante não vai lhe proporcionar mais prazer ou alegrias do que dor e sofrimento, uma vez que descobrira que contraiu, por exemplo, uma doença incurável. Podemos supor que o agente em questão esteja totalmente quites com a sociedade, seja emocional ou financeiramente, e, além disso, não há nenhuma indicação de que sua morte traria qualquer outro prejuízo a terceiros. Sem perspectiva de cura e com um prognóstico de dores e sofrimentos lancinantes, ele decide abreviar vida e impedir que o mal chegue. Uma decisão **unicamente** dele para consigo mesmo, sem nenhuma influência externa, seja pró ou contra a decisão.

Poder-se-ia argumentar que o *self-regarding suicide* simplesmente não deve ser considerado como um caso objetivo e concreto, mas, sim, como, no máximo, um experimento de pensamento, uma vez que é impossível um indivíduo estar totalmente quites com a sociedade. Todos nós temos uma rede de relacionamentos, sejam eles afetivos, profissionais, etc. Portanto, esta forma de suicídio simplesmente não poderia ter casos concretos para poder avaliar sua plausibilidade ou permissibilidade moral.

Entretanto, o filme americano “*O naufrago*³”, lançado no ano 2000, em que o ator Tom Hanks interpreta Chuck Noland, um encarregado da FedEx que sofre um acidente aéreo e vai parar numa ilha desabitada no meio do Pacífico Sul. Perdido naquela ilha inabitada, sem nenhum tipo de comunicação com o restante do mundo e com a equipe de resgate dado fim as buscas, ele é dado como morto. Sua família, parentes e amigos não mais esperam sua volta e refazem suas vidas. Apesar da esperança de sair dali, não há nenhuma perspectiva de resgate. Em alguns momentos ele pensa em dar fim a sua vida, o que seria um exemplo concreto de *self-regarding suicide*.

Este caso reúne todos os elementos conceituais do *self-regarding suicide*. Para Chuck Noland, a decisão de tirar a vida era puramente pessoal. Não implicava em nenhum prejuízo para terceiros. Era ele consigo mesmo, sem nenhuma influência externa que tivesse de ser levada em consideração de alguma forma. Talvez, o *self-regarding suicide* seja o único e genuíno suicídio. Pois, seria a decisão e, conseqüentemente, o ato consciente e intencional de não ser.

Hill ainda estabelece algumas formas de suicídio, especificamente quatro formas: o *impulsive*, o *apathetic*, o *self-abasing* e o *hedonistic calculating* suicide. A primeira forma seria aquela em que o agente, por estar emocionalmente alterado, decide tirar a vida impulsivamente. O segundo motivo para o suicídio seria, em contraposição à primeira forma, por puro desânimo em relação à vida, ou “the problem is not overwhelming passion, but absence of passion, lack of interest in what might be done or experienced in a continued life (HILL, 1991, p.87)”. O terceiro motivo para o ato suicida seria aquele por razões de natureza altruísta, como, por exemplo, um soldado que se joga sobre uma granada para salvar seus companheiros ou um pai de família que é atropelado por um automóvel para salvar os filhos. De modo geral, razões que dizem respeito a um ideal elevado, pelo qual se justificaria a decisão de sacrificar a própria vida.

³ O título original é “Cast Away”, produzido pela Image Movers Digital Playtone e distribuído pela 20th Century Fox e DreamWorks, 144m.

Por último, Hill apresenta uma forma de suicídio que seria aquela segundo a qual o indivíduo avalia que tem um prognóstico de vida com muito mais sofrimentos do que prazeres e, então, ele entende que a melhor decisão seria tirar a própria vida, pois as circunstâncias não lhe ofereceriam boas razões para continuar existindo. Seria o *hedonistic calculated suicide*. Hill esclarece que:

by this I mean suicide that is decide upon as the result of a certain sort of cost/benefit calculation. Seeing that others will be unaffected by his decision (our simplifying hypothesis), the hedonistic calculator regards his choice as determined by his best estimate of the balance of pleasures and pain he expects to receive under each option. Immediate suicide by a painless glad for the good fortune to be alive and to still have a chance to make a meaningful life (HILL, 1991, p. 87).

Hill atribui este tipo de suicídio a um novo comportamento moral da sociedade, caracteristicamente influenciada por uma exacerbação na interpretação dos direitos individuais, no qual o indivíduo põe o seu ideal de vida na busca do prazer meramente pelo prazer. Quando a obtenção do prazer se evidencia como não sendo mais possível, por uma doença incurável ou pela perda da fortuna (caso em que estaria Eike Batista), por exemplo, o indivíduo supostamente não teria mais motivos ou “razões” que justificariam sua continuidade existencial. Assim, tal indivíduo compreende que a melhor forma de sair “dignamente” ou “honradamente” daquela situação seria destruindo a si mesmo. Desse modo, o indivíduo estaria manifestando uma atitude de “consumidor” diante de sua própria vida, e não de próprio “autor” da mesma, com seus prazeres e infortúnios, alegrias e tristezas. Hill ainda observa que

[t]he hedonistic, calculating suicide will perhaps be the most readily acceptable to liberal, nonreligious observers. In fact, he may even be admired for his self-control or fearlessness. Even in this case, however, the underlying attitude may be regarded as less than ideal. One who really loves life would not be so ready to bail out whenever the expected pleasure/pain balance looked unfavorable. We often admire those who refuse to give up, who grasp at remote possibilities for good under conditions of uncertainty, rather than resigning hope when the best estimate of the odds is unfavorable. Refusing to calculate, trying to make the most of what is available, deemphasizing inevitable pain and probable loss are praised beyond the point recommended by a hedonistic assessment. Caring about nature, wanting to create or just to be aware for its own sake, not just for the pleasure that results, these are seen as good features of a person, even if we do not condemn anyone for their absence. In general, we often admire those who, even aside from their obligations to others, see the value of their lives not as favorably positioned consumers, but as authors, not as a function of the pleasures and pains they expect to receives, but in part as stemming from the meaning they choose to give their lives (HILL, 1991, p. 90)

1.8- O agravante libertário.

Essas questões tendem a ganhar força por conta de uma cultura niilista,⁴ resultante de uma concepção de mundo contemporânea. Nessa concepção, o absoluto e o objetivo são reputados meras quimeras, como algo completamente destituído de sentido. Evidentemente, tal concepção faz com que os valores morais sejam relativizados, de modo que as noções sobre o valor da vida, por exemplo, sejam reduzidas ao mero campo da subjetividade. Some-se a isso ainda, um crescente movimento social nas últimas décadas em nome do reconhecimento do direito à liberdade de escolha do indivíduo para fazer o que quiser consigo mesmo sem que haja, por isso, interferências por parte de autoridades morais, políticas ou religiosas. Em linhas gerais, esses movimentos reivindicam uma liberdade exacerbada e a primazia absoluta do indivíduo.

Em conseqüência disto, os teóricos que defendem tais direitos alegam que, por sermos donos do nosso próprio corpo, temos o direito de fazer com ele o que bem entendermos. Esses defensores costumam fazer uso de expressões para firmar suas posições, tais como: “Meu corpo, minhas regras!” “Viver é um direito, não uma obrigação!”, “A vida deve ser avaliada qualitativa ou quantitativamente?” Essas expressões convergem na direção de reivindicar o direito absoluto à autodeterminação e um tipo de liberdade **irrestrita** de dispor do próprio corpo ou, mais especificamente, da própria vida. Como bem observou Michael Sandel

À primeira vista, o argumento a favor do suicídio assistido parece ser aplicada da cartilha libertária. Para os libertários, as leis que proíbem o suicídio assistido são injustas pela seguinte razão: se a minha vida pertence a mim, devo ser livre para desistir dela. E se eu fizer um acordo voluntário com alguém que disponha a me ajudar, o Estado não tem o direito de interferir (SANDEL, 2013, p. 93).

1.8.1 Liberalismo x Libertarianismo

É importante observar aqui que, grosso modo, costuma-se atribuir erroneamente essa agenda progressista ao liberalismo clássico que remonta a John Locke, especialmente no que se refere ao estado de liberdade e igualdade originária da

⁴ Segundo Urbano Zilles o niilismo é inerente ao cristianismo. A moral tradicional e a metafísica são “movimentos niilistas”, pois são tendências de vida que visam ao nada, ainda que durante muito tempo tenham mascarado este nada com a aparência de ser supremo, ou seja, Deus. Deus era apenas a máscara do nada. Falando do ponto de vista da moral tradicional, tanto Deus como o ultramundano metafísico ocultam apenas o nada. Citando Nietzsche: “Não há verdade, não há natureza absoluta das coisas, não há coisas em si...” A transcendência dos valores é apenas uma fantasmagoria do nada. Por um lado, o niilismo é a desvalorização de todos os valores tradicionais: moral, metafísica e religião. Chega-se ao fim da história desses valores. Por outro, o niilismo anuncia já nova visão. É sinal de decadência, da degenerência da vida, ou seja, torna visível a decadência de longa tradição. Em A Vontade de Potência, Nietzsche afirma que “O Niilismo está à porta: de onde vem esse mais sinistro de todos os hóspedes. (ZILLES, 2009, p.177)

humanidade anterior à formação do Estado e, conseqüentemente, diante das leis positivas. Pois Locke considera que

[p]ara entender o poder político corretamente, e derivá-lo de sua origem, devemos considerar o estado em que todos os homens naturalmente estão, o qual é um estado de perfeita liberdade para regular suas ações e dispor de suas posses e pessoas do modo como julgarem acertado, dentro dos limites da lei da natureza, sem pedir licença ou depender da vontade de qualquer outro homem (LOCKE, 2005, p.381,382).

Entretanto, logo a seguir, Locke analisa o que significa esse estado de liberdade originária. Ele sustenta que a liberdade individual só tem verdadeiro sentido se for restringida a determinados limites dados na própria natureza humana. Esses limites seriam os limites morais. Em concordância com isso, ele afirma que

embora seja esse um *estado de liberdade*, não é um estado de licenciosidade; embora o homem nesse estado tenha uma liberdade incontável para dispor de sua pessoa ou posses, não tem liberdade para destruir-se ou qualquer criatura em sua posse, a menos que um uso mais nobre que a mera conservação desta o exija. O *estado de natureza* tem para governá-lo uma lei da natureza, que a todos obriga; e a razão, em que essa lei consiste, ensina a todos aqueles que a consultem que, sendo todos iguais e independentes, ninguém deveria prejudicar a outrem em sua vida, saúde, liberdade e posses. Pois sendo todos os homens artefato de um mesmo Criador onipotente e infinitamente sábio, todos eles servidores de um Senhor soberano e único enviados ao mundo por Sua ordem e para cumprir seus desígnios, são propriedade de seu artífice, feitos para durar enquanto ele aprovar, e não a outrem. E tendo todos as mesmas faculdades, compartilhando todos uma mesma comunidade de natureza, não se pode presumir subordinação alguma entre nós que nos possa autorizar a destruir-nos uns aos outros, como se fôssemos feitos para o uso uns dos outros, assim como as classes inferiores de criaturas são para o nosso uso. Cada um está obrigado a preservar-se, e não abandonar sua posição por vontade própria; logo, pela mesma razão, quando a sua própria preservação não estiver em jogo, cada um deve, tanto quanto puder, *preservar o resto da humanidade*, e não pode, a não ser que seja para fazer justiça a um infrator, tirar ou prejudicar a vida ou o que favoreça a preservação da vida, liberdade, saúde, integridade ou bens de outrem (LOCKE, 2005 p.384).

Assim, as pautas libertárias, especialmente quando se trata de questões de natureza moral são antagônicas em relação ao liberalismo clássico. De um modo geral, os liberais são conservadores no que tange aos juízos morais, diferente dos libertários, que, por sua vez, possuem uma agenda progressista. Em contrapartida, quando se trata do espectro econômico, os libertários de agenda progressista, apesar de defenderem a não intervenção do Estado em questões morais, na vertente do libertarianismo moral, defendem a intervenção do Estado visando à promoção do assim chamado *welfare state*, enquanto os liberais clássicos defendem categoricamente uma não intervenção estatal na economia.

Desse modo, baseado em premissas dos juízos morais libertários, costuma-se questionar se não deveria ser levada em consideração a vontade de um paciente em

estado terminal, no sentido de não prosseguir com tratamentos caros e que prolongam seu sofrimento. Isso reflete de maneira muito especial nas relações médico-paciente, uma vez que o paciente assume, então, um papel de protagonista na decisão de continuar ou interromper a sua própria vida. Dito isto, os dois pontos principais argumentados por aqueles que defendem a eutanásia voluntária seriam, portanto, **a autodeterminação individual ou autonomia e bem-estar individual** (BROCK, 1979, p.834).

1.8.2 - Autonomia e bem-estar

Há de se observar, porém, que, a despeito destes avanços que permitem decidir sobre o continuar ou não a própria vida, o temor da morte sempre fez parte do imaginário humano. Filósofos como Epicuro, Lucrecio, Platão, entre outros, se debruçaram sobre o tema que vem sendo objeto de discussão, desde a antiguidade. Com o advento das tecnologias biomédicas, o sonho de um prolongamento cada vez maior da vida parecia tornar possível extinguir esse temor. Como observou Bernard Schumacher: “[p]ara preservar sua felicidade, o homem ocidental contemporâneo se programou para jamais pensar na morte, e mais precisamente na própria morte, ao negá-la de qualquer modo pelo expediente de silenciar a seu respeito (SCHUMACHER, 2009, p.11).”

Não obstante, os avanços das tecnologias biomédicas não somente trouxeram a possibilidade de prolongar a vida, como também teriam colocado o problema da decisão de prolongar ou não o tratamento de um quadro clínico sem prognósticos favoráveis. Ou seja, antes dos avanços das tecnologias biomédicas, o paciente em fase terminal estava relegado a pouco tempo de vida. Contudo, esses avanços não só tornaram possível prolongamento da vida, mas, também, ofereceram condição ao paciente decidir continuar vivendo ou não. Talvez a pergunta que possa dar sentido ao que acabamos de dizer é a seguinte: Devo continuar existindo quando as circunstâncias me apresentarem mais dor e sofrimento do que prazer?

Ora, é nessa linha de raciocínio que os teóricos defensores da eutanásia apresentam seus argumentos. Nesse sentido, podemos elencar quatro argumentos que tais defensores apresentam em defesa da prática da eutanásia. Em primeiro lugar, eles argumentam que, se a prática da eutanásia fosse permitida, seria possível respeitar a autonomia dos pacientes conscientes de sua decisão, mas que, por conta da ilegalidade do ato, não podem dar cabo à sua decisão de abreviar a sua própria vida (BROCK, 1979, p. 839). Ou seja, esse argumento questiona se as leis que impedem a prática da

eutanásia não estariam ferindo o princípio da autonomia e da liberdade individual dos pacientes em escolher aquilo que julgam melhor para si.

O segundo argumento está fundado em premissas utilitaristas. Inspirados em uma ética consequencialista, os defensores da eutanásia afirmam que, se a eutanásia fosse permitida, como sugerido no primeiro argumento, poderia beneficiar um grupo maior de indivíduos (BROCK, 1979, p. 840). A força desse argumento consiste na premissa de que há um alto custo para o Estado em procedimentos médicos, medicamentos e na utilização de máquinas que mantém artificialmente a vida, mesmo contra a vontade do paciente. Também há um desconforto dos médicos em suspender os medicamentos que sustentam a vida por razões de natureza legal, mesmo que o paciente o deseje. Se aprovada, médicos, governos e paciente estariam plenamente beneficiados.

O terceiro argumento diz respeito a pacientes cujo diagnóstico é de dores lancinantes e o prognóstico é irreversível. Os defensores da eutanásia sustentam que, quando há um tratamento de manutenção artificial da vida, a qual o paciente já renunciara, o médico poderá desligar os aparelhos e deixar a vida seguir seu curso natural, sem recorrer à eutanásia propriamente dita (BROCK, 1979, p. 840). A vida então seguiria o seu curso natural com uma intervenção indireta do médico.

Um último argumento em favor da eutanásia voluntária consistiria na afirmação de que, uma vez que a morte tenha sido aceita pelo paciente, seria mais humano interromper a vida de forma rápida e pacífica quando isso é o que o paciente deseja. A abreviação da morte é vista como uma melhor opção ao prolongamento penoso da vida (BROCK, 1979, Pág. 842). Esse argumento apela ao desejo do paciente em abreviar a dor e sofrimento, próprias de sua condição, interrompendo a vida. Sandel acrescenta que

Muitas pessoas que defendem o suicídio assistido não invocam direito de propriedade, mas falam em termos de dignidade e compaixão. Argumentam que pacientes terminais que passam por um grande sofrimento devem ter permissão para apressar sua morte, em vez de prolongar uma dor excruciante sem esperanças. Mesmo aqueles que acreditam que temos o dever de preservar a vida humana podem concluir que, em determinados momentos, os apelos à compaixão devem prevalecer sobre o dever de manter uma pessoa viva (SANDEL, 2013, p. 93).

Isso posto, gostaríamos de fazer algumas considerações preliminares a respeito dos argumentos citados acima. Para começar, podemos indagar se não existiriam limites para a liberdade de escolha do indivíduo de fazer o que quiser consigo mesmo. Podemos também indagar a ideia de uma redução da existência humana à mera satisfação de inclinações, como seria o caso do argumento que diz respeito a um quadro clínico adverso.

Ora, se a experiência humana fosse reduzida a uma mera satisfação das inclinações, poderíamos dizer que qualquer pessoa que subjetivamente entenda que a sua vida não **mereça** mais ser vivida, poderia fazer uso de instrumentos para cessá-la quando achar oportuno. Esse parece ser o mesmo argumento dos suicidas de um modo geral, de tal maneira que podemos tomar a eutanásia voluntária como um caso especial de suicídio.

Segundo Julio Esteves, para compreendermos melhor o problema em questão, devemos deslocá-lo para o seu nível mais fundamental, a saber: a pergunta pelo valor da vida humana. Pois, como pretendemos mostrar, valor é um tipo de entidade que não pode ser encontrada no mundo como algo dado empiricamente, como o são os fatos e as coisas em si mesmas. Somos nós quem **atribuímos** valor às coisas e aos fatos. Ou será que existe algo que possui valor em si mesmo? Nesse sentido, podemos dizer que a discussão sobre a permissibilidade moral da eutanásia deve ser encarada como uma oportunidade para avaliarmos o valor da vida, o valor daquilo que se perde com a morte, e que por isso mesmo torna extremamente delicada a discussão sobre as razões que eventualmente poderiam justificar o pôr fim à própria vida (ESTEVEES, 2015 ,p.16).

1.9 - Mistanásia, Distanásia e Ortotanásia.

Não obstante, na discussão sobre a eutanásia, existem ainda outras classificações que são utilizados que para tratar da interrupção da vida de pacientes em estágio terminal. Esses termos são denominados mistanásia, distanásia e a ortotanásia.

1.9.1- Mistanásia

Se a eutanásia em sua origem etimológica significa a “boa morte” e, segundo os seus defensores, e sua suposta intenção é ser um ato de misericórdia para com o paciente, a mistanásia, ou eutanásia social, por sua vez, é um termo ou palavra para designar uma morte não agradável e infeliz. Por exemplo, a grande quantidade de pacientes e pessoas com algum tipo de deficiência e que por motivo de natureza econômica, política ou social não conseguem atendimento nos serviços de saúde pública, pacientes que se tornam vítimas de um erro médico, ou até mesmo pacientes que se tornam vítimas de um sistema sociopolítico, científico ou econômico.

Em grande parte dos países em desenvolvimento, o tipo mais comum de mistanásia é a omissão de socorro por razões estruturais, não apenas a doentes terminais, mas a pacientes de um modo geral. A precariedade e até mesmo ausência de alguns serviços básicos de saúde expõem os pacientes a doenças físicas que poderiam

ser tratadas e, conseqüentemente, vivem dores e sofrimentos evitáveis e, por fim, uma morte antecipada.

Outro exemplo de mistanásia é aquela por razões de natureza sociopolítica, científica ou econômica. Por exemplo, o conhecido caso da política nazista, destaque para o médico alemão Josef Mengele, que objetivava a purificação racial, baseada em um conceito político ideológico. Pessoas consideradas defeituosas ou indesejáveis eram submetidas a vários procedimentos médicos e científicos com sofrimentos terríveis e depois eliminadas.

Um último exemplo de mistanásia seria aquela causada por imprudência ou imperícia médica. Por exemplo, quando o médico deixa de diagnosticar uma doença que poderia ter sido tratada e curada e conseqüentemente leva o paciente a morte prematura. Da mesma forma, quando o paciente é levado à morte em razão da equipe médica não tratar adequadamente a dor do paciente ou por falta de conhecimento dos avanços da biomedicina nas áreas de analgesia e gerenciamento da dor.

Portanto, a principal característica da mistanásia seria aquela em que a medicina ou o saber científico não é suficiente (nos casos de imperícia médica ou por falta de recursos para o tratamento) ou quando este saber é usado intencionalmente para causar a morte ou sofrimento (nos casos de políticas públicas da assim chamada purificação racial).

1.9.2- Distanásia

A palavra "distanásia" é pouco aplicada e utilizada na área da saúde. Ao contrário da eutanásia, que é freqüentemente discutida na literatura tanto comum quanto especializada, a distanásia é menos abordada. O que entender por distanásia? O Dicionário Aurélio traz a seguinte conceituação: "Morte lenta, ansiosa e com muito sofrimento". O prefixo grego "dis" tem o significado de "afastamento", portanto, a distanásia significaria o prolongamento exagerado do processo que leva à morte de um paciente. O termo também pode ser empregado como sinônimo de tratamento inútil. (a tortura pode ser considerada distanásia) Trata-se da atitude médica que, visando salvar a vida do paciente terminal, submete-o a grande sofrimento.

Diferente da eutanásia, que seus defensores reivindicam o suposto cuidado com a vontade do paciente, alegando respeito ao bem-estar e a autonomia do mesmo, a distanásia, por sua vez, se dedica a prolongar a vida do paciente, combatendo a morte por meio de aparelhos que mantêm o paciente vivo que, de outra forma, não teriam condições de sobreviver.

Enquanto a eutanásia e a mistanásia têm em comum provocar a morte prematura do paciente, quer seja por motivos de autonomia ou bem-estar, no caso da eutanásia, quer seja, por negligência ou imperícia, no caso da mistanásia, a distanásia se ocupa de prolongar a vida humana por meio de aparelhos que dão suporte de vida do paciente prolongando sua vida. Assim, podemos dizer que enquanto os defensores da eutanásia alegam que a vida deva ser medida no sentido qualitativo, justificando interromper a vida a qualquer momento quando esta não mais poder oferecer autonomia e bem-estar, a distanásia se ocupa com a manutenção da vida do paciente e se utiliza de todos os meios possíveis para mantê-la, ainda que ao custo de dores e sofrimentos.

1.9.3- Ortotanásia

O termo “ortotanásia” é a junção de duas palavras gregas: “orthos” que significa certo ou correto e “thanatos” que significa morte. Etimologicamente seria então uma morte correta. Seus defensores partem do princípio de um não prolongamento artificial da vida, mas, sim, deixar que a vida siga o seu curso natural culminando com a morte. A prática da ortotanásia é compreendida assim, pelos seus defensores, como uma morte boa ou desejável, sem que a vida deva ser prolongada por meio de aparelhos artificiais que causam dor ou sofrimento.

Essa prática supostamente permitiria aos pacientes em estado terminal, sem nenhuma perspectiva de cura, e seus familiares defrontarem a morte como algo natural; como um prosseguimento do curso da própria vida. Assim, a ortotanásia seria o procedimento pelo qual o médico, com o consentimento expresso do paciente, interrompe o tratamento, apenas manipulando terapias paliativas na intenção de evitar mais dores e sofrimentos.

Desse modo, os defensores da ortotanásia apelam para o limite das intervenções médicas que causariam mais dor e sofrimento para o doente e seus familiares. Ortotanásia teria como objetivo a *humanização do cuidado* diante do evento inevitável da morte e como tal, este procedimento deve ser solicitado justificando-a como uma extensão da dignidade humana.

Por último, os defensores da ortotanásia alegam que tal procedimento supostamente permitiria ao doente, que já se encontra em estágio terminal, lidar com a morte com serenidade, uma vez que estariam convencidos de que sua condição clínica não mais reagiria aos medicamentos, e que a morte, como um processo natural, não seria uma doença a ser tratada, mas, sim, algo que faz parte da própria vida.

Ora, a ortotanásia não passaria de uma forma de eutanásia. Uma vez que não existe uma diferença moralmente relevante entre dar cabo de uma vida, aplicando uma injeção letal em um paciente em estado terminal, ou deixar um doente terminal sem o medicamento que prolongaria um pouco mais a sua vida. Assim, não existe, do ponto de vista moral, diferença relevante entre praticar uma ação intencional e deliberada que resultará na morte de um paciente ou deixar de administrar o medicamento que permitiria ao paciente ter uma sobrevida, sob a alegação de “deixar a vida seguir seu curso.” Tal alegação não leva em conta de que desde que nascemos, estamos sujeitos a doenças que, se não tratadas, nos levaria a uma morte prematura. Portanto, a ortotanásia carece de sólidos fundamentos racionais.

De certa forma, todo este aparato em classificar determinados procedimentos como não eutanásico tem como pano de fundo o interesse em esclarecer, em alguns casos, ou camuflar, em outros, o entendimento em relação às implicações éticas decorrentes da prática da eutanásia e os seus desdobramentos, no qual os ordenamentos jurídicos do mundo inteiro se orientam. Assim, vamos apresentar alguns casos específicos de ordenamento jurídico, ora a favor, ora contra, ou ainda casos de países com restrições específicas no processo legal do ato eutanásico.

Capítulo II

A eutanásia e seus desdobramentos

2.1- A eutanásia e os diferentes ordenamentos jurídicos no mundo

O entendimento sobre a permissibilidade da eutanásia difere em diversos ordenamentos jurídicos ao redor do mundo. Isso vai desde a sua legalização, uma vez observados certos critérios, até a sua proibição sob quaisquer circunstâncias. Assim, no âmbito do Direito, as questões relativas à eutanásia ganha contornos maiores, principalmente no que tange a esfera ética. Além disso, princípios morais *a priori*, costumam influenciar a estrutura dos debates sobre a legalidade das práticas biomédicas e em especial a questão da eutanásia.

Uma perspectiva deontológica, por exemplo, se firma no respeito pela vida humana em si. Portanto, o indivíduo não deveria dispor meramente do seu corpo nem da sua própria vida. Isso já deixa claro que, nessa perspectiva, a eutanásia deve ser não somente proibida, como também punida como homicídio doloso. Porém, uma perspectiva consequencialista, em que o bom tem primazia sobre o correto, se a vida do indivíduo for de um prognóstico de dores lancinantes e perda de consciência, a coisa certa a se fazer seria abreviar o sofrimento.

Outra observação a ser feita é que o ordenamento jurídico de alguns países faz a distinção entre o suicídio assistido ou eutanásia voluntária e as demais formas de eutanásia. Essa distinção é feita da seguinte forma: O suicídio assistido seria o ato de ajudar uma pessoa a terminar a sua vida. Por exemplo, podemos ver o caso de um paciente sem condições de ingerir uma substância letal e tal procedimento é feito com a ajuda de um médico ou enfermeiro. A eutanásia, por sua vez, teria uma participação ativa e deliberada do médico em abreviar a vida do paciente. Por exemplo, quando o médico administra uma injeção letal no paciente ainda que sem a permissão deste. A distinção está justamente no agente da ação de abreviar a vida. Na literatura sobre o assunto, costuma-se atribuir a eutanásia voluntária e o suicídio assistido como sinônimos. Esta também é a perspectiva deste trabalho.

Veremos a seguir como o ordenamento jurídico de alguns países se posiciona em relação ao suicídio assistido e da eutanásia.

2.1.1- A eutanásia na Holanda

A Holanda foi o primeiro país a legalizar a prática da eutanásia e do suicídio assistido. Desde então, a prática da eutanásia é amplamente debatida nesse país. Existem, porém, alguns critérios especiais para que o paciente, ou seus familiares

possam recorrer à eutanásia. Primeiramente, os médicos e enfermeiros que vão fazer o procedimento da eutanásia precisam ter certeza de que o pedido do paciente é voluntário e bem avaliado, decorrente de uma perspectiva de uma doença incurável e sem nenhum prognóstico de alívio do sofrimento. A equipe médica, por sua vez, tem de informar ao paciente a respeito do seu diagnóstico, bem como do seu prognóstico. Tanto o médico quanto o paciente devem chegar a uma conclusão comum de que não havia alternativa senão a abreviação da vida do paciente. Outro médico que não tenha nenhum tipo de relação com o paciente deverá ser consultado e deverá dar o parecer por escrito tanto do diagnóstico, quanto o prognóstico do paciente. Por último, o paciente deverá receber os cuidados adequados tanto para o suicídio assistido quanto para a eutanásia.

Nos casos em que o paciente tem 16 anos ou mais e já não for capaz de exprimir a sua vontade, mas que, antes de estar em uma situação onde não mais possa decidir sobre sua condição, fez uma declaração por escrito afirmando sua vontade pela abreviação da vida, o médico poderá atender ao seu pedido.

Se o paciente tiver entre 16 e 18 anos e for considerado possuidor de condições de decidir sobre a abreviação da sua vida, o médico poderá atender ao seu pedido, desde que os seus progenitores naturais ou responsáveis participem de todo o processo de decisão.

Se o paciente tiver entre 12 e 16 anos e puder ser considerado possuidor de condições de decidir sobre a abreviação da sua vida, o médico poderá atender ao seu pedido desde que seus progenitores ou responsáveis concordem com a abreviação da vida ou o suicídio assistido.

É importante salientar que, embora seja legalizada, tanto a eutanásia, quanto o suicídio assistido sofrem um intenso controle no país. Cada caso é enviado para uma comissão regional formada não somente por médicos, mas por juízes, sociólogos, eticistas, que se manifestam sobre a legalidade e viabilidade do procedimento e, em caso de dúvida, o caso é submetido ao poder judiciário.

2.1.2- A eutanásia na Bélgica

O ordenamento jurídico belga define a eutanásia como o “o ato, realizado por terceiros, que faz cessar intencionalmente a vida de uma pessoa a seu pedido (...)”. De acordo com a lei belga o médico que pratica a eutanásia não estará infringindo a lei se o paciente for adulto, totalmente responsável e consciente dos seus próprios atos, depois de apresentar o seu pedido com a legítima expressão da sua vontade, averiguando que não seja oriundo de nenhuma pressão externa e que esteja em uma condição de

enfermidade incurável, sem nenhuma perspectiva de cura e com um quadro de sofrimento físico ou mental constante e insuportável, não havendo nenhuma possibilidade de alívio ou atenuação da dor. Por sua vez, o procedimento médico prevê Informar ao paciente sobre a sua condição de saúde, bem como os prognósticos em relação à expectativa de sobrevida e as medidas terapêuticas que ainda podem ser administradas ao paciente. A seguir, constatar o quadro clínico de sofrimento físico ou mental do paciente e o desejo deste, por meio de entrevistas, de tempos em tempos, levando em conta a evolução da doença e do sofrimento do paciente. O procedimento ainda prevê consultar outro médico, independente, para avaliar as condições do paciente. Por sua vez o médico deverá observar com cuidado o histórico do paciente e constatar a incurabilidade da doença e o prognóstico de sofrimento físico do mesmo. Caso esteja envolvida uma equipe de tratamento, o médico deverá discutir com a equipe o desejo do paciente. O médico também deverá discutir a decisão do paciente com os seus entes queridos e pessoas próximas, constatando que o paciente teve a oportunidade de informar o seu desejo a essas pessoas, caso o mesmo não tenha condições físicas de expor a sua vontade.

Assim como na Holanda, todos os procedimentos médicos são revisados por um comitê especial e, no caso de eutanásia infantil, é realizado um minucioso processo junto aos pais e com o apoio de psicólogos.

2.1.3- A eutanásia nos Estados Unidos

A eutanásia e o suicídio assistido são objetos de grande debate nos Estados Unidos. Atualmente, o ordenamento jurídico americano prescreve que o paciente tenha o direito de recusar o tratamento, caso assim o deseje. Não obstante, a decisão sobre a legalidade da eutanásia e do suicídio assistido cabe a cada Estado, sendo permitida nos Estados de Washington, Oregon, Vermont, New México e Montana, enquanto a eutanásia ainda é ilegal em todos os Estados restantes.

Entretanto, em 2013, parlamentares da Califórnia aprovaram uma lei que deverá incluir esse Estado no grupo que permite a prática da eutanásia em pacientes terminais. Mas a aprovação ainda depende ser sancionada.

O primeiro Estado Americano a aprovar a eutanásia foi o Estado do Oregon. A Prática é permitida desde 1997 em que os médicos prescrevam coquetéis de drogas em doses letais para pacientes terminais. Os critérios para tal procedimento deveriam ser observados.

Primeiramente deve-se constatar que o paciente é, de fato, terminal, e se o pedido foi feito voluntariamente. Deve, também, Informar ao paciente sobre seu estado de saúde, bem como dos prognósticos e oferecendo, se for possível, uma alternativa razoável para o controle paliativo da dor. A seguir, o paciente é encaminhado a um médico independente, um psicólogo ou conselheiro para a confirmação do diagnóstico e a constatação de que o paciente está agindo voluntariamente. O paciente deve comunicar sua decisão aos seus entes queridos. Entretanto é informado ao paciente que ele tem a possibilidade de revogar da decisão a qualquer momento, bem como deve oferecer ao paciente a possibilidade de assim fazer no final de um período de 15 dias, após sua primeira solicitação. Assim, constatado o paciente está ciente de todas as informações necessárias concernentes a sua decisão bem como documentado todas as informações do diagnóstico e da decisão do paciente em seu prontuário, estando assegurado de que todos os procedimentos estão de acordo com a lei e seguindo os requisitos de coleta de informação de acordo com a *Oregon with Dignity Act, 1994*, é autorizado o procedimento eutanásico.

Em 2014, os Estados de Washington, Vermont e Montana aprovaram legislações nos mesmos moldes do Estado de Oregon.

2.1.4- A eutanásia na Suíça

A suíça é, talvez, um dos países onde a questão do suicídio assistido e da eutanásia seja mais emblemática, porém, com muitos mitos e verdades. Na verdade, a Suíça parece ser um dos únicos países onde a lei delimita as circunstâncias em que o suicídio em geral seja considerado crime. Por exemplo, o artigo 115 do Código Penal suíço considera o suicídio como um crime se e somente for por motivo egoísta. Porém, tolera o suicídio por motivos altruístas. Na maioria dos casos, do ponto de vista médico, a permissibilidade do suicídio assistido altruísta não pode ser superada por um dever de salvar a vida do paciente.

A Lei suíça não oferece aos médicos um estatuto especial para a prática do suicídio assistido. Por outro lado, não é considerado crime a cumplicidade na ajuda ao suicida em dar fim a sua vida. Entretanto, quando um suicídio assistido é declarado, um inquérito policial é iniciado, como em todos os casos de morte “não natural.” Uma vez constatado que o suicídio não se deu por razões de natureza egoísta, o inquérito é encerrado. Se há dúvidas ou indícios de que a motivação suicida foi de natureza egoísta, se julga a competência do paciente em fazer a escolha de dar fim a sua vida de forma autônoma.

Entretanto, a Lei suíça não reconhece a legalidade da eutanásia. Porém, o artigo 114 do Código Penal suíço considera os crimes de eutanásia menos severamente do que o homicídio. Foi discutida no Parlamento suíço em 1997, uma proposta para descriminalizar a eutanásia. Uma comissão formada por especialistas em medicina, direito e ética foi nomeada para discutir e apresentar um relatório final sobre a questão. A comissão recomendou que a eutanásia permanecesse ilegal, porém, poderia ser descriminalizada alguns casos específicos. Por exemplo, se um juiz, atendendo aos pedidos insistentes de um paciente que estivesse em totais condições de autonomia para a decisão, diagnosticado com uma doença incurável e em estado terminal com um sofrimento insuportável e intratável, poderia autorizar o procedimento eutanásico. O que, na verdade, não passaria de um suicídio assistido.

Curiosamente, a comissão ainda recomendou que mesmo nesses casos específicos, o procedimento eutanásico não poderia ser realizado por médicos. Eles alegaram que os médicos têm o dever primaz de salvar vidas, e não de interrompê-la. Entretanto, se considerou perigoso criar um mecanismo legal para que um auxiliar pudesse fazer o procedimento sem ser processado por homicídio. Apesar deste relatório, o Parlamento decidiu continuar criminalizando a eutanásia.

O problema em torno do suicídio assistido e a eutanásia na Suíça levanta questionamentos que não podem ser respondidas apenas sob a perspectiva da medicina. Pode-se dizer, sem dúvida, que exista uma incompatibilidade entre ajudar um paciente ao suicídio assistido, e o *ethos* profissional dos médicos pode significar que os médicos não devem ajudar a morte, mas, não necessariamente, contrapõe o argumento de se algum médico, por suposta compaixão, se quisesse fazê-lo nunca deveria. Isto porque, assim como os militares fazem uso do chamado “tiro de misericórdia” para abreviar o sofrimento de um soldado ferido de morte, o médico poderia usar os recursos da medicina para abreviar a vida de um paciente em estado semelhante.

Segundo o site G1, A Suíça possui uma legislação semelhante a da Alemanha. Nestes países a eutanásia é proibida, porém, é permitido o suicídio assistido, desde que o paciente não tenha qualquer tipo de ajuda de terceiros ao ingerir uma substância letal. Mesmo assim, “a Suíça não se opõe à atuação de entidades que orientam e oferecem estrutura para aqueles que desejam morrer, o que contribui para a existência de um mórbido ‘turismo da morte’, com doentes de diversos países viajando até lá

especificamente para encerrar suas vidas.⁵” Duas associações em especial são conhecidas mundialmente no propósito de ajudar pacientes terminais que pedem assistência para morrer. A Dignitas e a Exit. Esta última prestou assistência ao recente caso do britânico Craig Ewert, acometido de uma grave doença neurológica. O professor aposentado de 59 anos pôs fim à vida diante das câmeras da televisão Sky News, suscitando uma grande polêmica. O caso foi noticiado amplamente por toda a imprensa internacional.

2.1.4.1- EXIT - Euthanasia Association

O presidente da Exit, Jérôme Sobel, alega que o primeiro critério para a assistência ao suicídio consiste na premissa de que o solicitante esteja realmente convicto de sua decisão. A seguir, é necessário que o paciente tenha uma doença incurável, com morte previsível, e que essa doença provoque no paciente sofrimentos psíquicos e físicos que tornem sua existência insuportável. Ele ainda informa que um critério fundamental a capacidade de discernimento do paciente. Quadros de depressão, por exemplo, são considerados como incapacidade de discernir.

A Exit presta assistência ao suicídio a um baixo custo econômico (uma cotização de 30 francos suíços por ano, algo em torno de 20 euros) para o paciente, que pode ser tanto suíço, quanto estrangeiro, desde que seja residente na Suíça. Diferente de outra associação que presta assistência ao suicídio assistido a Dignitas, que atende residentes ou não na Suíça.

2.1.4.2- Dignitas

Por sua vez, a Dignitas é uma associação fundada em 1998 e se autodescreve como uma “organisation, which pursues no commercial interests whatsoever, has in accordance with its constitution the objective of ensuring a life and a death with dignity for its members and of allowing other people to benefit from these values⁶.” Segundo a associação, suas atividades contemplam o aconselhamento em relação a todas as questões de fim de vida, cooperar, dentro das possibilidades, com médicos, clínicas e outras associações, executar as instruções do doente e os seus direitos em relação aos médicos e clínicas, prevenir determinados tipos de suicídio considerados por parte da associação, egoístas, apoiar o doente em casos de conflitos com as autoridades, com a gestão de lares de idosos, bem como auxiliar nos desdobramentos legais no que diz

⁵ <http://g1.globo.com/ciencia-e-saude/noticia/2014/11/ao-menos-5-paises-permitem-suicidio-assistido-ou-eutanasia-veja-quais-sao.html>

⁶ Disponível em:

http://www.dignitas.ch/index.php?option=com_content&view=article&id=4&Itemid=44&lang=en

respeito a resoluções sobre "as últimas questões" da vida do doente e, por fim, acompanhar de pacientes em estágio terminal prestando assistência ao suicídio.

Além da Suíça, Dignitas tem uma sede na Alemanha e conta com mais de 7100 membros em 69 países diferentes. A associação defende que o ponto de partida deve ser a posição liberal de que, em um estado livre, liberdade está disponível irrestritamente para um indivíduo privado, desde que o uso dessa liberdade em nada prejudique os interesses públicos ou os interesses legítimos de um terceiro. Assim, segundo a associação, o suicídio seria a última liberdade dos seres humanos. Desse modo, a Dignitas reivindica respeitar pela liberdade e autonomia do indivíduo enquanto cidadão esclarecido, defender essa liberdade e autonomia contra terceiros que queiram tentar restringi-las por alguma razão, seja ideológica, religiosa ou política, ser solidária com os indivíduos mais convalescidos, em particular, na luta contra interesses materiais conflitantes de terceiros, defender o pluralismo como garantia para o contínuo desenvolvimento da sociedade, baseada na livre concorrência das idéias e, por último, zelar pela manutenção do princípio da democracia, conjugado com a garantia do desenvolvimento constante dos direitos fundamentais. A Dignitas compreende o seu *modus operandi* e valores tão humanitários e altruísticos como a Cruz Vermelha e a Anistia Internacional. A diferença fundamental é que enquanto estas trabalham no intuito de salvar a vida de pessoas que estão luta, aquela se dedica em por fim a vida de pessoas que desistiram de viver por circunstâncias supostamente insuportáveis.

Segundo o seu estatuto, a Dignitas de mantém financeiramente com as contribuições dos seus membros, legados e doações de terceiros. A taxa de adesão e anuidade é de 200 Francos Suíços (pouco mais de 635,00 Reais). Os membros do Conselho desembolsam 500 Francos Suíços (pouco mais de 1.580,00 Reais) de anuidade, os membros que solicitem que todo o processo de eutanásia voluntária seja totalmente preparada pela Associação, paga uma taxa adicional de 3.500 Francos Suíços (Em torno de 11.110,00 Reais). Os membros que desejam realizar suicídio assistido na sede da Associação, devem pagar uma taxa adicional de 2.500 Francos Suíços (em torno de 7400 reais). Por último, se solicitarem à Associação que efetue as formalidades com as autoridades locais e os cartórios de registro civil, devem pagar uma taxa adicional de 1.000 Francos Suíços (em torno de 3100 reais).

2.1.5- A eutanásia no Uruguai

Do mesmo modo em que as questões sobre a eutanásia e o suicídio assistido, levantam polêmicas e discursos acalorados em alguns países europeus, na América

Latina a situação não é diferente. Por exemplo, ordenamento jurídico uruguaio desde 1934 prevê a possibilidade de relaxamento da pena para a pessoa que comete o que é chamado “homicídio piedoso.” Conforme podemos ver:

Artículo 37: Del homicidio piadoso: Los Jueces tienen la facultad de exonerar de castigo al sujeto de antecedentes honorables, autor de un homicidio, efectuado por móviles de piedad, mediante súplicas reiteradas de la víctima.

Muito embora o termo homicídio piedoso não seja explicitamente eutanásia, o Uruguai foi o primeiro país do mundo a tolerar a sua prática ao permitir ao juiz, após analisar caso a caso, decidir pela absolvição do médico que abrevia a morte de um paciente em estado terminal, desde que alguns critérios devam ser observados. Primeiramente, o médico que vai realizar o procedimento deve ter antecedentes honráveis. A seguir, o procedimento eutanásico deve ser realizado por motivo unicamente piedoso e o paciente deve ter feito reiteradas súplicas.

Um fato curioso é que o suicídio assistido é considerado crime no Uruguai. O artigo 315 do Código Penal Uruguaio prevê:

Determinación o ayuda al suicidio: El que determinare al otro al suicidio o le ayude a cometerlo, si ocurriere la muerte, será castigado con seis meses de prisión a seis años de penitenciaría. Este máximo puede ser sobrepasado hasta el límite de doce años, cuando el delito se cometiere respecto de un menor de dieciocho años, o de un sujeto de inteligencia o de voluntad deprimidas por enfermedad mental o por el abuso del alcohol o de uso de estupefacientes.

2.1.6- A eutanásia na Argentina

A Argentina aprovou a chamada lei de "morte digna". No entanto, no entendimento do senado argentino, não é uma lei sobre eutanásia, mesmo que contemple a possibilidade de retirar a alimentação e a hidratação dos pacientes terminais. A lei prevê "direito de aceitar ou rejeitar determinados tratamentos médicos", assegurando a palavra final ao paciente que deve dar a autorização para o procedimento por escrito. Caso não esteja em condições de fazê-lo, um parente próximo pode autorizar o procedimento.

2.1.7- A eutanásia no Brasil

A discussão sobre o suicídio assistido e a eutanásia no Brasil é relativamente nova. Embora todas as formas de eutanásia sejam proibidas no Brasil, existe desde a década de noventa, um anteprojeto de lei para alteração do código penal, especificando a proibição do ato eutanásico. Diz o anteprojeto:

Eutanásia § 3.º. Se o autor do crime é cônjuge, companheiro, ascendente, descendente, irmão ou pessoa ligada por estreitos laços de afeição à vítima, e agiu por compaixão, a pedido desta, imputável e maior de dezoito anos, para abreviar-lhe sofrimento físico insuportável, em razão de doença grave e em

estado terminal, devidamente diagnosticados: Pena reclusão, de dois a cinco anos. Exclusão de ilicitude § 4.º. Não constitui crime deixar de manter a vida de alguém por meio artificial, se previamente atestada por dois médicos a morte como iminente e inevitável, e desde que haja consentimento do paciente ou, em sua impossibilidade, de cônjuge, companheiro, ascendente, descendente ou irmão.

Se por um lado o objetivo do anteprojeto é ratificar a criminalização da eutanásia, por outro lado, o anteprojeto prevê a caracterização da ortotanásia como excluída do ilícito penal.

Talvez o caso mais famoso de eutanásia no Brasil tenha acontecido em 2013, no Hospital Evangélico de Curitiba. A médica Virgínia Helena de Souza, que chefiava a Unidade de Terapia Intensiva, foi acusada de praticar a eutanásia em centenas de pacientes. Segundo a acusação, a médica reduzia o nível de oxigênio dos aparelhos respiradores e aplicava anestésicos nos pacientes levando-os a óbito.

Segundo a Polícia do Paraná, entre 2006 e 2013 mais de 300 pacientes da UTI morreram no mesmo dia em que receberam procedimentos terapêuticos da médica. Ainda outros sete profissionais de saúde foram acusados de envolvimento no crime. A médica foi detida e libertada após 29 dias e responde o processo em liberdade. Segundo a defesa, a médica “praticou atos tipicamente de medicina intensiva”. “Ela me disse que tudo o que ela fez tem respaldo na literatura médica”, disse o advogado. “Ela não violou nenhuma regra de medicina intensiva”. Porém, se for provada a acusação, a médica será levada a júri popular.

Enquanto a legislação brasileira é bem clara quanto à proibição tanto do suicídio assistido quanto da eutanásia, a ortotanásia parece gozar a simpatia de alguns juízes e promotores de justiça. No início de 2015, a advogada Rosana Chiavassa, de 54 anos recebeu a chancela judicial que lhe assegura o direito de não passar por nenhum tratamento caso desenvolva alguma doença irreversível que comprometa a sua capacidade física ou de consciência. A advogada argumentou que um paciente que esteja debilitado ou em um estado terminal vegetativo não pode mais ter a consciência para tornar o seu desejo público, por isso deixou registrado na justiça que não quer passar por procedimentos de intervenção.

Volnei Garrafa, Professor da Universidade de Brasília e ex presidente da Sociedade Brasileira de Bioética, afirma, em um artigo publicado na *Folha de São Paulo* que uma

[p]esquisa desenvolvida pelo Núcleo de Estudos e Pesquisas em Bioética da Universidade de Brasília procurou identificar, entre os principais temas relacionados à bioética, aqueles que mais frequentemente geravam projetos de

lei no Congresso Nacional entre 1985 e 1997. As quatro categorias estabelecidas para o estudo foram: aborto; engenharia genética e técnicas de reprodução assistida; transplante e doação de órgãos; e eutanásia. Dos 129 projetos detectados no período, 766 tratavam dos transplantes e doação de órgãos, 43 de aborto, 16 eram relacionados a engenharia genética e técnicas reprodutivas e apenas quatro se ocupavam da eutanásia. (GARRAFA, 2003)

2.2- A atualidade e urgência do problema da eutanásia

Não obstante, as questões sobre a permissibilidade da eutanásia não estão somente na esfera jurídica. A discussão sobre eutanásia é, sobretudo, uma discussão sobre o valor da vida; sobre o continuar ou não existindo. Desse modo, a discussão sobre a eutanásia diz respeito a uma questão fundamental: Teríamos permissão moral para dar cabo da vida quando as circunstâncias não forem mais favoráveis? Qual seria, moralmente falando, a diferença entre um indivíduo que dar cabo da sua vida em razão de ter contraído dívidas e ir à falência para outro que, ao tomar conhecimento de uma doença degenerativa solicita uma injeção letal?

Ora, já podemos afirmar que, quando um indivíduo desiste de continuar existindo em razão de uma doença degenerativa ou de dores lancinantes e faz uso de uma substância letal, ciente de qual será o fim do seu ato, ou que autoriza um profissional de saúde a fazê-lo incorreria em um ato, suicida.

Devemos excluir desta discussão os casos de eutanásia involuntária que é caracterizada pela ausência consentimento da pessoa que recebe o procedimento e a eutanásia não voluntária, que, como já abordamos anteriormente, trata-se dos casos em que uma pessoa está impossibilitada de decidir continuar ou não viver e tal decisão é tomada por terceiros. Esses casos já ficam claros que se trata de homicídio, não sendo relevante questionar sobre sua permissibilidade moral. Assim, o único tipo de eutanásia que se admite a possibilidade de questionar a permissibilidade moral é a eutanásia voluntária

Não obstante, como já expressei, apesar de a discussão sobre a eutanásia estar na ordem do dia, como já se sabe, o homem sempre teve a opção de continuar ou não existindo quando a vida não lhe parecesse mais desejável. Por exemplo, quando um soldado ferido em guerra pedia ao seu companheiro de armas que lançasse a espada sobre ele para abreviar seu estado agonizante, ou um indivíduo que se descobria com uma enfermidade mortal e para abreviar seu sofrimento e angústia se lançava do alto de um penhasco.

Assim, a eutanásia, como uma espécie de suicídio, não deve ser considerada como algo novo, visto que a discussão e a decisão sobre a interrupção da vida sempre

foi algo que tem permeado entre as grandes discussões e reflexões morais da sociedade e entre filósofos e pensadores. Por exemplo, na cultura greco-romana, especialmente os estóicos, consideravam que o suicídio era uma alternativa heróica para uma vida indesejável, sofredora e supostamente sem sentido. Leo Pessini afirma que Sêneca, um dos mais ilustres filósofos romano, expõe em suas cartas:

O sábio se separará da vida por motivos bem fundados: para salvar a pátria ou amigos, porém igualmente quando está agoniado por dores demasiado cruéis, em casos de mutilações ou de uma enfermidade incurável[...] não se dará a morte, caso se trate de uma enfermidade que pode ser curada e não danifica a alma; não se matará por causa das dores, mas quando a dor impede tudo aquilo pelo que se vive, prefiro matar-me a ver como se perdem as forças estando morto em vida (PESSINI, 2003,p.105).

Platão, entretanto, se posiciona contra a prática de evadir-se da vida quando a mesma lhe oferecesse mais sofrimentos do que prazeres. No *Fédon* é narrado o diálogo de Sócrates com Cebes, em que o filósofo, por mais que entenda que morrer é melhor pois a alma se libertaria do corpo, se posiciona contra o suicídio demonstrando que não é permitido aos homens abreviar a vida conforme vemos na seguinte passagem:

É provável também que isso te pareça maravilhoso e que te espantes ao saber que, para todos os homens, há uma absoluta necessidade de viver, necessidade invariável mesmo para aqueles para os quais a morte seria preferível à vida. Acharás espantoso ainda que não seja permitido àqueles, para os quais a morte seja um bem preferível à vida, o direito de procurarem, por si, esse bem e que, para o obterem, necessitem recebê-lo de outrem[.]Poder-se-ia, com efeito, encontrar nisso, pelo menos considerado sob essa forma qualquer coisa de irracional. Todavia não é assim, e muito provavelmente, aí não falta razão. A esse respeito há, mesmo, uma fórmula que usam os adeptos dos mistérios: “É uma espécie de prisão o lugar onde nós, homens, vivemos, e é dever não libertar-se a si mesmo nem evadir-se.” Fórmula essa, sem dúvida, que me parece tão grandiosa quão pouco transparente! Mas não é menos exato, Cebes, que aí se encontra justamente expresso, creio, o seguinte: os Deuses são aqueles sob cuja guarda estamos, e nós, homens, somos uma parte da propriedade dos Deuses[...].E tu, por acaso não havias de querer mal a um ser de tua propriedade que se matasse sem que tal lhe tivesse permitido? E não tirarias de seu ato a vingança que fosses capaz de tirar? [...] É provável, portanto, que neste sentido nada exista de irracional no dever de não nos matarmos, de aguardarmos que a divindade envie qualquer ordem semelhante àquela que hoje se apresenta para mim (PLATÃO, 1979, p.62,63).

2.3- A eutanásia e as grandes religiões mundiais

As grandes religiões mundiais também demonstram em seus preceitos e mandamentos uma posição ora contrária, ora complacente para com o suicídio. Aliás, este tema está presente em todas as teogonias e textos sagrados, como por exemplo, a *Gilgamesh*, dos sumérios, a *Ramayana* e a *Mahabaratha*, dos hindus. Narrativas sobre o suicídio também são encontradas nos livros fundamentais do Judaísmo, Islamismo e Cristianismo.

Segundo José Manoel Bertolote, “o hunduísmo é bastante ambíguo em relação ao suicídio, ora condenando-o (violação do *ahimsa*, portanto equivalente ao homicídio e condenável como ele), ora aceitando-o (prática não violenta do *prayopavesa*, ou jejum absoluto voluntário até que a morte advenha) ou até mesmo promovendo-o (sati – autoimolação pelo fogo em que a viúva se atirava na pira funerária do marido recém falecido)(BERTOLOTE, 2012, P.27).”

No Islamismo, o *Alcorão* condena o suicido de forma veemente. Para os seguidores de Maomé, o suicídio, é uma forma extrema de destruição de algo que foi criado por Alá. Portanto, um grave pecado.

No judaísmo, a *Torah* condena o suicídio, porém, no *Antigo Testamento*, podemos encontrar quatro narrativas em que o ato ocorre. A primeira pessoa a cometer o ato de tirar a própria vida é Abimeleque. Este sitiou uma cidade com o seu exército, porém, foi atingido por uma pedra lançada do alto de uma torre por uma mulher. Abimeleque, consciente que está ferido de morte, para não cair em desgraça por ser morto pelas mãos de uma mulher, pede que seu escudeiro o trespasse com sua espada. Atendendo as ordens, o escudeiro o fere com a espada e Abimeleque é morto. Poderíamos dizer que é o mais antigo caso de suicídio assistido registrado na história.

O segundo caso é o do famoso herói hebreu Sansão. Por ter uma extraordinária força, Sansão conquistava grandes vitórias, o que despertava a admiração e amor do seu povo, mas também, a inveja e o ódio dos seus inimigos. Vendo estes que nada podiam contra a força de Sansão, obrigou uma cortesã chamada Dalila a conquistá-lo pela força da paixão. Apaixonado por Dalila, ele revela que o segredo da sua força está nos seus longos cabelos. Ela, por sua vez, o faz dormir, e os seus inimigos cortam todo o seu cabelo. Quando acorda, sua força tinha ido embora. Capturado, com os olhos cegados e vivendo como escravo, ele é submetido a trabalhos forçados pelos os seus inimigos. Um dia, seus inimigos se reúnem no templo para se divertirem à custa de Sansão, que, por sua vez, percebendo que seus cabelos estavam crescendo novamente e, conseqüentemente, sua força, pede a um jovem que o colocasse entre as duas colunas principais e disse: “Que eu morra com os filisteus!” Em seguida, ele as empurrou com toda a força, e o templo desabou sobre os líderes e sobre todo o povo que ali estava. Assim, na sua morte, Sansão matou mais homens do que em toda a sua vida⁷.”

⁷ Juízes 16.30

O terceiro caso de suicídio está registrado em I Samuel 31. Trata-se do suicídio do rei Saul e do seu escudeiro. Em uma dura batalha contra o exército inimigo, o rei se viu cercado e sem chance de reagir ou de se livrar da morte e da humilhação iminente. O rei então se dirige ao seu escudeiro e ordena que o mate. Com medo, o escudeiro se nega a cumprir a ordem de trespassar o rei, o que faz com que o rei, se lança sobre sua própria espada. O escudeiro, ao ver que o rei estava morto, fez o mesmo. Lançou-se sobre sua espada e morreu junto ao rei.

O último caso de suicídio no *Antigo Testamento* está registrado em II Samuel 17.23. Um servo do rei Davi, chamado Aitofel, depois de apoiar uma rebelião comandada pelo próprio filho do rei, Absalão, vendo que a causa deste estava perdida e que o rei retornaria ao poder, foi para sua casa, pôs tudo em ordem e se enforcou.

O cristianismo também adotou uma posição contrária ao suicídio. As primeiras comunidades cristãs não permitiam o recurso ao artifício de tirar a própria vida, mesmo diante das mais severas perseguições. As implicações sobre a proibição de matar expressa no livro bíblico de Êxodo 20.10: “Não matarás”, exprimem denota um mandamento objetivo e absoluto aplicado a própria vida do indivíduo. A santidade da vida humana, algo dado por Deus e, portanto, propriedade de Deus, não sendo permitido ao cristão dar cabo da sua vida deliberadamente em nenhuma circunstância. A forma pejorativa em que é narrado o suicídio de Judas Iscariotes,⁸ discípulo que traiu Jesus Cristo, revela que os primeiros cristãos não consideravam o suicídio como uma saída honrosa.

A Orientação de Paulo à comunidade cristã em Corinto com relação ao corpo expressa o entendimento cristão sobre a santidade da vida. Ele diz: “Ou não sabeis que o vosso corpo é o templo do Espírito Santo, que habita em vós, proveniente de Deus, e que não sois de vós mesmos? Porque fostes comprados por bom preço; glorificai, pois, a Deus no vosso corpo, e no vosso espírito, os quais pertencem a Deus.”⁹

Santo Agostinho, em sua obra *A Cidade de Deus*, dedica cerca de dez capítulos para reprovar o ato suicida. Ele argumenta que

Se a ninguém é permitido matar, por sua própria autoridade, nem mesmo criminoso, pois nenhuma lei concede semelhante direito a quem quer que seja, toda pessoa que se mata é homicida, mais culpado, matando-se, quanto menos o é na causa por que se condena a morrer. Com efeito, se o crime de Judas nos é justamente odioso e a Verdade afirma haver-lhe o desespero acrescido e não expiado o parricídio, pois seu abominável arrependimento, incrédulo à misericórdia de Deus, lhe fechou todas as vias de salutar penitência, não deve a

⁸ Atos dos Apóstolos 1.16-20

⁹ I Coríntios 6.19-20

peessoa abster-se ainda mais do assassínio de si mesma quando a consciência nada tem de expiar assim cruel? Judas mata-se; entretanto, não é da morte de Jesus Cristo apenas, mas também de sua morte culpado; por causa de seu crime, mas do segundo crime, é que se mata. (AGOSTINHO, 2014, p.64).

Porém, Tomás Morus, importante pensador católico romano do Renascimento, em sua obra *Utopia* disserta sobre aquilo que seria uma primeira apologia a morte voluntária, que, por analogia, podemos associar ao suicídio assistido ou eutanásia. Ele entende, porém, que tal procedimento só poderia ser correto de aprovado pelas autoridades constituídas. Ele afirma:

I have already related to you with what care they look after their sick, so that nothing is left undone which may contribute either to their health or ease. And as for those who are afflicted with incurable disorders, they use all possible means of cherishing them, and of making their lives as comfortable as possible; they visit them often, and take great pains to make their time pass easily. But if any have torturing, lingering pain, without hope of recovery or ease, the priests and magistrates repair to them and exhort them, since they are unable to proceed with the business of life, are become a burden to themselves and all about them, and have in reality outlived themselves, they should no longer cherish a rooted disease, but choose to die since they cannot live but in great misery; being persuaded, if they thus deliver themselves from torture, or allow others to do it, they shall be happy after death. Since they forfeit none of the pleasures, but only the troubles of life by this, they think they not only act reasonably, but consistently with religion; for they follow the advice of their priests, the expounders of God's will (MORUS, 2001, p.102).

Em casos de morte voluntária sem a autorização das autoridades constituídas, ele entende que

[t]hose who are wrought upon by these persuasions, either starve themselves or take laudanum. But no one is compelled to end his life thus; and if they cannot be persuaded to it, the former care and attendance on them is continued. And though they esteem a voluntary death, when chosen on such authority, to be very honourable, on the contrary, if any one commit suicide without the concurrence of the priests and senate, they honour not the body with a decent funeral, but throw it into a ditch (MORUS, 2001, p.103).

De um modo geral, o protestantismo é um pouco mais condescendente para com os suicidas do que a Igreja Católica. Porém, nesse ramo da fé cristã, o suicídio é considerado pecado. Uma carta de João Calvino, um dos principais nomes da Reforma Protestante, a alguém que tentara o suicídio, exposta em um museu de Genebra demonstra tal condescendência diz o seguinte:

"Fiz muitas reprimendas (...). Perguntei se não pedia o perdão de Deus pelo que havia feito e se não tinha confiança, sabendo que Ele teria ainda misericórdia", afirma a carta. Escrita em 1545, após a visita a um moribundo que havia apunhalado a si mesmo no abdome para acabar com seu sofrimento de tuberculoso, o texto, um relatório que Calvino escreveu para a polícia de Genebra, é "raro e inesperado", "Eu o exortei com minhas palavras a armar-se de paciência e a consolar-se na graça de Deus."¹⁰

¹⁰ Disponível em: <http://www.noticiasristas.com/2007/11/carta-em-que-calvino-perdoa-o-suicidio.html>

A posição mais condescendente frente ao suicídio, na visão protestante é mostrada no filme “Lutero¹¹”, em que o principal líder da Reforma Protestante está diante de um corpo de um suicida, ao que fora negado ser sepultado dignamente. Ele mesmo, então, providencia o sepultamento e faz o ofício fúnebre.

Talvez essa condescendência dê por duas razões básicas. Em primeiro lugar, o conceito de “pecado”, no protestantismo clássico, difere um pouco em relação ao catolicismo. Enquanto este último considera que o indivíduo comete “pecados”, identificando alguns como mais ou menos graves, no protestantismo, o conceito de pecado está ligado à inclinação natural pecaminosa do indivíduo, o que o levaria a cometer pecados indistintamente, sem necessariamente atribuir gravidade a este ou aquele. Em segundo lugar, a teologia protestante é essencialmente mais individualizada, de modo que o indivíduo se sobrepõe a coletividade, criando espaço para uma sociedade mais libertária.

Assim, as questões relacionadas à decisão de se retirar da vida extrapolam o campo da medicina e das ciências biomédicas em geral. Elas perpassam por todas as áreas do conhecimento e do imaginário humanos. Quando se fala da morte, do final desta vida com a destruição de todas as possibilidades, nenhum indivíduo consegue ficar indiferente. Pensar na morte é uma tarefa existencial fundamental.

Portanto, a pergunta que os defensores da eutanásia fazem a sociedade é sem dúvida perturbadora e não dá possibilidade de neutralidade: Devo continuar existindo quando os prognósticos são de dores e sofrimentos e sem possibilidade de alívio? Se a morte é o destino certo de todos nós, por que não abreviar a vida de uma pessoa que se encontra em estado vegetativo e sem possibilidade de cura?

¹¹ “Luther”, Estados Unidos, 2002, MGM.

Capítulo III

O homem e a morte

O homem sempre considerou a sua própria morte com expectativa e medo. No passado, quando sabia que seu fim estava próximo, o indivíduo tomava as providências cabíveis para “morrer em paz.” A cerimônia da morte era cercada de solenidade e, porque não dizer, de certa atmosfera de sublimidade. De certo modo, as religiões também contribuíram para que a morte tivesse um aspecto estético. Assim, a morte se apresentava como algo natural ou simplesmente como último estágio da existência humana.

Entretanto, a cultura das sociedades contemporâneas aparentemente não dá o devido valor à morte como as sociedades antigas. Para arrogar uma suposta sensação triunfalista de que o homem conseguiu, enfim, dominar completamente a natureza, inclusive a sua própria, este foi aculturado a tentar não refletir sobre a morte, pois isto lhe conferia uma sensação de humilhação e derrota; a sensação de que, no final, até o mais vitorioso ou o mais simples dos homens teria o mesmo destino.

Como observou Bernard Schumacher

Para preservar sua felicidade, o homem ocidental contemporâneo se programou para jamais pensar na morte, e mais precisamente na própria morte, ao negá-la de qualquer modo pelo expediente de silenciar a seu respeito. Ao considerá-la assunto tabu ou declará-la não filosófica, alguns filósofos participam dessa falácia. Se na tradição filosófica o ato de filosofar foi entendido como uma preparação para a morte, como uma ruminação da morte e da vida, muitos filósofos contemporâneos põem de lado justamente a questão da relação do homem com a “sua própria morte.” Proviria esse desvio do olhar de uma apreensão diante da morte? Dever-se-ia isso a um deslocamento da atenção que descartaria as questões radicais sobre o sentido e o fundamento derradeiro da vida humana na sua dimensão tanto pessoal quanto social, para concentrar-se antes de tudo nos problemas particulares e regionais? Ainda que seja assim, julgo que a filosofia ganharia muito. Se levasse esses temas fundamentais para o centro de sua reflexão teórica e prática, pois eles participam da própria essência da existência humana (SCHUMACHER, 2009, p.11).

No capítulo anterior, apresentamos a eutanásia voluntária como uma forma de suicídio. O indivíduo que, em meio a um determinado estado de coisas, decide, conscientemente, encerrar sua existência, uma vez que fora constatado que estão esgotadas todas as possibilidades de cura, acreditando que não faz sentido algum continuar existindo e, como última decisão, a mais fundamental de todas, opta pela morte. Diante da pergunta de Hamlet, entre “ser” ou “não ser”, ele escolhe o não ser.

Neste capítulo, pretendemos falar sobre o homem e sua própria morte como acontecimento existencial. Não somente os seus aspectos biológicos, mas, sobretudo,

seus aspectos existenciais em relação à morte do outro, de modo que, enquanto observa morte daquele, intuitivamente experimenta a morte de si mesmo.

Com efeito, as indagações: “O que se esperar com a morte?” “A nossa morte pode ser objeto da nossa própria experiência?” “De que a morte priva o indivíduo?” São essenciais para tentar compreender o que se perde ou se ganha com a morte. Porém, elas também têm a ver com vida, sobretudo, com o valor da vida, mesmo diante de um estado de coisas que configuram dores e um sofrimento insuportável. Intervir para abreviar o sofrimento e, por conseguinte, aniquilar a vida com todas as suas possibilidades seria uma decisão plausível? O que se ganha com a morte?

3.1- Definição da morte

Primeiramente, devemos compreender que morrer é um processo. Desde que nascemos já estamos começando a morrer. Este processo é mais ou menos longo e penoso, dependendo das circunstâncias. Mesmo que um indivíduo possa ter uma duração de vida curta ou longa, o acontecimento que transforma o ser vivo em um cadáver é uma questão de tempo.

Uma vez compreendido que a morte é um processo e que desde que nascemos já estamos condenados inevitavelmente a morrer, podemos perceber o quanto o argumento dos defensores da assim chamada ortotanásia, segundo os quais a coisa certa a fazer é deixar um indivíduo em estado terminal, sem os cuidados necessários à manutenção da vida, apenas administrando medicamentos paliativos para evitar que este sofra um fim acompanhado de dores lancinantes, carece de fundamento racional.

Ora, todos nós, independentemente de estamos acometidos de uma doença ou não, estamos sujeitos a enfermidades que, conseqüentemente, podem nos levar à morte. Por exemplo, uma simples dor de cabeça pode ter diversos diagnósticos que, se não devidamente tratados, pode agravar o quadro clínico de um indivíduo levando-o a óbito. Se os defensores da ortotanásia estiverem corretos, o argumento levado as últimas conseqüências poder-se-ia, então, não recomendar a administração de vacinas ou medicamentos ao enfermo para não impedir que a vida deste “siga o seu curso.”

Entretanto, o ser humano já estaria suficientemente em condições para morrer desde a sua concepção. Nas palavras poéticas de Bousset, citadas por Bernard Schumacher: “um berço tem algo de sepulcro e é a marca de nossa mortalidade que nos enterra no nascimento (SCHUMACHER, 2009, p.31).” Ainda como observou Schumacher:

A vida humana se situa num contexto geral cujo eixo é a morte. O fim do ser humano está inscrito em seu corporal desde sua projeção na mundanidade. Cada dia que passa o aproxima mais da “sua morte”; de algum modo, ele morre pouco a pouco, todos os dias (SCHUMACHER, 2009, p.31).

Por conseguinte, o *estado de morte* ou o *falecimento* designa o instante ou o acontecimento temporal do momento da morte de um indivíduo. Este estado de falência exprime que o indivíduo, antes consciente, se encerrou em um cadáver. Contudo, os recentes avanços tecnológicos que permitem a manutenção artificial da vida, suscitaram uma discussão para se saber quando um indivíduo está realmente morto.

Essa discussão foi suscitada justamente por conta da eutanásia e pela possibilidade cada vez maior de se fazer transplante de órgãos. Naturalmente, a questão sobre quando podemos saber se um indivíduo está realmente morto não é nova. Como observou Schumacher: “Novas são as motivações que levam a procura de *critérios* e sinais *particulares* da morte realmente confiáveis (SCHUMACHER, 2009, p.31).” A ironia, talvez, esteja no fato de que o antigo medo de um indivíduo ser enterrado vivo transformou-se no medo de passar por uma vivisseção ainda vivo.

Tradicionalmente, sempre se definiu a morte humana *como a parada irreversível do funcionamento do coração e da respiração*. Entretanto, esta definição colocava em xeque o *lobby* dos que defendem a permissibilidade da eutanásia e à disponibilidade da doação de órgãos, por uma questão simples: Por esta definição, os médicos não poderiam recorrer à eutanásia em pacientes em estado vegetativo ou não poderiam fazer determinados transplantes de órgãos. Depois que os médicos franceses Mollaret e Goulon cunharam a expressão “coma irreversível” se tratando da falência irreparável do cérebro sem oxigênio, mesmo que o indivíduo esteja sendo mantido vivo artificialmente, criou-se um “novo” critério para se designar a morte como sendo *a suspensão da atividade cerebral*.

Não obstante, a morte como a suspensão da atividade cerebral pode ser uma definição apenas em parte, porém, não responde a questão filosófica fundamental. O que é a morte? Essa questão é a que gira em torno dos debates éticos sobre a morte, uma vez o próprio termo “definição” já subentende uma questão de natureza filosófica. Desse modo, observa Schumacher que

[a] reflexão filosófica não se pronuncia sobre a escolha dos critérios operatórios especificando a irrupção da morte: ela a subentende, contudo, na medida em que tem como objeto a análise das noções de corpo, de indivíduo, de consciência de si, de identidade pessoal etc., assim como a relação entre corpo e espírito, a distinção entre ser humano e pessoa. Essa consideração filosófica também está subjacente à questão sobre o que existe num indivíduo de tão significante que, uma vez perdido, não o consideramos vivo. O plano

operacional e as questões éticas da prática médica pressupõem uma compreensão e uma definição conceitual da morte humana que é própria de uma análise filosófica antes de tudo teórica, a qual constitui o ponto de partida da discussão ética (SCHUMACHER, 2009, p.38).

Assim, a definição do que seja a morte não deve ser atribuída nem circunscrita somente aos saberes médicos, mas deve buscar entender a natureza da morte, para, a partir daí, extrairmos uma melhor compreensão conceitual e filosófica.

3.1.1- A natureza da morte

Se os defensores do *whole brain death*, designação dada à teoria segundo a qual a morte de um indivíduo se dá no instante em que este perde as suas funções cerebrais, estiverem certos, podemos, então, afirmar, por exemplo, que um indivíduo inconsciente estaria morto. Realizando um experimento de pensamento, concluiríamos que um indivíduo que estivesse dormindo ou em estágio de senilidade, ou por que não dizer um feto, estaria supostamente morto, ainda que momentaneamente.

Os estudiosos costumam diferenciar a natureza da morte em dois planos principais. A morte pessoal e a morte biológica. A morte pessoal se aplicaria somente aos seres humanos, pois, somente estes têm a consciência de serem pessoas. O termo “pessoa” significaria a qualidade que os seres humanos têm de usar todas as atribuições que as funções cerebrais dispõem; a capacidade intrínseca ao ser humano de agir não somente segundo as suas habilidades psicomotoras, mas, sobretudo, a capacidade de agir segundo sua autonomia, princípios, valores e sentimentos próprios.

Esta capacidade de ser “pessoa” é o que difere os seres humanos dos animais. Os animais não têm consciência de si e de suas habilidades ou sentimentos, e isso os impede de terem personalidade e consciência de sua própria finitude. Os defensores da teoria de que a morte como “pessoa” antecede a morte biológica costumam alegar que, uma vez que o indivíduo perde a consciência de si mesmo e de suas funções cerebrais, a morte biológica é questão de tempo. Neste caso, o argumento dos defensores da eutanásia e do aborto supostamente ganharia força, pois, uma vez que o cérebro de um indivíduo entrou em estado de falência irreversível ou, no caso do aborto, sem consciência de si como pessoa, um médico teria a permissibilidade para matar tanto um bebê indesejável, quanto um provável doador de órgãos. Peter Singer argumenta claramente nesse sentido, na seguinte passagem de seu *Practical Ethics* afirmando que

[w]e saw that the fact that a being is a human being, in the sense of a member of the species *Homo sapiens*, is not relevant to the wrongness of killing it; it is, rather, characteristics like rationality, autonomy, and self-consciousness that make a difference. Infants lack these characteristics. Killing them, therefore, cannot be equated with killing normal human beings, or any other self-

conscious beings. This conclusion is not limited to infants who, because of irreversible intellectual disabilities, will never be rational self-conscious beings. We saw in our discussion of abortion that the potential of a fetus to become a rational self-conscious being cannot count against killing it at a stage when it lacks these characteristics - not, that is, unless we are also prepared to count the value of rational self-conscious life as a reason against contraception and celibacy. No infant - disabled or not - has as strong a claim to life as beings capable of seeing themselves as distinct entities, existing over time (SINGER, 1993, p.182).

Por outro lado, esta concepção também mostra a fragilidade no que diz respeito argumento dos que incorrem ao suicídio em geral. Se um indivíduo no livre exercício de suas habilidades e, principalmente, da sua autonomia, concebe a idéia de que a coisa certa a se fazer seria renunciar a tudo o que a constitui como pessoa, relega a si mesmo a morte pessoal antes mesmo da morte biológica, pois, a si mesmo reduziu um mero ser vivo impessoal.

Em geral, costumamos afirmar que a morte é a cessação de vida, e isto de forma indistinta, seja com animais, plantas e seres humanos. Assim, costumamos afirmar que **biologicamente**, determinando ser vivo está morto justamente por esta contraposição das palavras “vivo” e “morto.” A morte é o oposto da vida. Sua natureza consiste justamente no “não ser” ou no “não vivo” de modo que não podemos identificar um ser como morto sem nos certificarmos antes que todos os indícios ou sinais que caracterizam um ser vivo estão irremediavelmente aniquilados, de que aquilo que era característica de um ser se esvaiu em um não ser.

3.1.2- A morte biológica

Os seres vivos possuem características próprias, por exemplo, a de nascer, a de crescer, a de reproduzir, a de metabolizar, a de se habituar aos estímulos do ambiente em que vivem, de se autorregular e, podemos ainda dizer, o próprio DNA, pois, como observou Schumacher: “Os seres vivos são regidos por programas genéticos oriundos da somatória da informação genética ao longo de sua própria história.” Não costumamos atribuir a uma pedra, por exemplo, a característica de um ser vivo, pois esta carece destes elementos que constituam essencialmente um ser vivo. Com efeito, a morte seria o aniquilamento de um organismo biológico, e, conseqüentemente, na destruição do corpo outrora vivo.

Podemos por em questão, porém, se este processo de aniquilamento ou destruição das células seria a morte propriamente dita ou se seria tão somente uma conseqüência do estado morto, uma vez que a aparência de um corpo, minutos após ser destituído de vida, continua com a mesma imagem e aparência de antes, havendo até

casos em que a morte não necessariamente implicou a aniquilação ou destruição do corpo. Por exemplo, alguns corpos que, mesmo depois de anos em que ocorrera o seu sepultamento, conservam sua aparência intacta por razões naturais ou por intervenção humana através de substâncias químicas de conservação.

Desse modo, podemos concluir que a destruição das células não necessariamente implica a morte de um indivíduo, mas, sim, caracteriza. Com efeito, a morte consistiria não essencialmente na destruição do corpo, mas na **cessação permanente e irreversível da atividade de um organismo biológico**. De modo que a distinção entre um corpo vivo e um cadáver residiria na atividade biológica ativa daquele e a inatividade irreversível e permanente deste.

Entretanto, não há como negar que, com a morte, não são somente as células são aniquiladas ou o corpo é destruído. Com a morte, o indivíduo deixa de **existir**, do ponto de vista da sua personalidade e do seu “eu” consciente. Talvez seja esse o fato de que a morte sempre traz tanto assombro e terror ao imaginário humano: A destituição total e irreversível da minha consciência como *homo sapiens* e de todas as complexidades morais, relacionais, estéticas e emocionais que isto representa.

3.2- Conhecimento do fenômeno da morte e da mortalidade

Como mostramos até agora, o ser humano é, via de regra, o único ser que tem consciência da morte, ou melhor, da sua própria morte e da de todo ser vivo. De modo geral, entende-se que os animais não possuem consciência e, assim, não poderiam ter conhecimento da morte. Porém, a despeito deste senso comum, alguns argumentam que os animais poderiam ter alguma percepção ou, guardadas as devidas proporções, alguma consciência da morte momentos antes dela acontecer. Poderíamos encontrar plausibilidade neste argumento que pretende mostrar que não estamos sozinhos nesta consciência de finitude, ou seja, que todos os seres vivos têm proporcionalmente uma consciência de morrer?

É certo que o ser humano tem consciência de sua própria morte. Evidentemente, porém, não é **a partir** da sua própria morte, mas, sim, da morte **do outro**. Naturalmente isso gera uma série de desdobramentos que iremos pormenorizar mais adiante, mas, por hora, iremos nos ater ao fato de que, para o homem, por mais que tenha consciência de sua finitude, a morte constitui sempre para ele um fenômeno. Assim, todos nós estamos cientes da nossa própria morte pela experiência da morte dos outros da mesma espécie ou meramente da observação da morte de cada ser vivo. Mas, para nós, pensar a nossa própria morte gera uma gama de especulações.

Com efeito, poder-se-ia sugerir um experimento de pensamento, segundo o qual um indivíduo, que nunca passou pela experiência da morte de outra pessoa ou animal, nem mesmo por indução, mas considerou os estágios de cada ser vivo. Tal indivíduo teria consciência de sua própria morte, apenas intuitivamente, a partir de sua própria vida. Como observou o filósofo Scheler, este indivíduo teria certeza da sua mortalidade a partir da experiência vivenciada na estrutura de cada fase da sua própria vida.

Por sua vez, as religiões em geral tentam dar explicações sobre o fenômeno da morte. O ponto central defendido por praticamente todas as religiões é o de que há uma sobrevivência após a morte. Para algumas, há a assim chamada reencarnação, que seria a possibilidade da alma do falecido voltar a habitar este mundo em um novo corpo. Outras religiões, porém, ensinam que a morte encerra a existência de um indivíduo neste mundo e abre as portas de outra espécie de dimensão, com bem aventuranças ou maldições, dependendo das ações daquele neste mundo.

Estas crenças supostamente ajudam o indivíduo a ter uma atitude mais serena em relação à sua própria morte, pois aquilo que é desconhecido ao indivíduo pode trazer desconforto e terror. Porém, esses argumentos não conseguem aniquilar totalmente a ansiedade e a fascinação diante do desconhecido.

Diante da possibilidade ou necessidade do não ser, da absoluta ciência do fenômeno que resultará no final da existência, o ser humano tem uma postura, ora de conformação, ora de rejeição. Como no conto de Leon Tolstói: *A Morte de Ivan Ilitch*, no qual um magistrado tem uma vida bem sucedida, mas é acometido por uma doença mortal. Diante da morte iminente, o protagonista, ciente da sua finitude, reflete sobre a sua própria morte, de modo comovente, neste breve monólogo:

- Nada!Nada! Trata-se é da vida e... da morte. Sim, a vida era uma coisa minha e agora ela se esvai, se esvai sem que possa impedir. É isto, só isto! Por que me iludir! Não é patente a todos, menos a mim, que eu estou morrendo e que é apenas uma questão de semanas, de dias, talvez agora mesmo? Havia luz na minha frente, mas agora só há trevas. Eu estava no mundo e vou abandoná-lo! Para onde irei?[...] Eu deixarei de existir, mas o que haverá depois? Nada. Então, onde estarei quando não mais existir? Será realmente a morte? Não, não quero morrer![...] Para eles tanto faz, mas também irão morrer. Bestalhões! Primeiro vou eu, eles depois, mas passarão pelo mesmo que passei [...] Não é possível que todos os homens estivessem condenados a sofrer um medo assim. (TOLSTOI, 2006, p.62)

Desse modo, poderíamos perguntar se esta conduta diante da morte, dessa consciência de finitude, poderia também ser compartilhada com outros seres vivos, como os animais, por exemplo. Teriam eles consciência de sua própria morte? Os animais teriam consciência do “ser” e do “não ser”?

3.2.1- O animal

Nos dias atuais, há um número cada vez maior de pensadores e pesquisadores que acreditam na suposta atividade de estados mentais nos animais. Tal crença não teria nenhuma ligação com certo antropomorfismo nem com a tentativa de transformar os animais naquilo que Schumacher chama de “pequenos homens.”

Não obstante, a tentativa de dar aos animais certo *status* humano, relacionando-os a certos tipos de sentimentos ou emoções está em alta nos dias atuais. A idéia de que os animais possuem certos atributos ou capacidades restritas unicamente aos seres humanos sem dúvida gera discussões, mas o nosso objeto de estudo se concentrará apenas na possibilidade de os animais possuírem consciência da sua própria morte; Se, assim como os seres humanos, os animais possuiriam a consciência de um estado de morte.

Alguns estudiosos costumam atribuir certo “sexto sentido” a alguns animais. Um dos casos mais curiosos é o dos elefantes que supostamente salvaram cinco turistas do tsunami que ocorreu na Tailândia, em 2004. Segundo o site de notícias UOL¹², “os cuidadores de elefantes no paraíso turístico tailandês de Khao Lak e cinco turistas japoneses de uma mesma família devem suas vidas ao sexto sentido destes animais, que ao sentirem a aproximação do maremoto fugiram para o interior da região.” Um turista expressou que ficou surpreso ao ver o seu elefante e outros “gritarem” logo no início da manhã do maremoto. Ele acrescentou que os elefantes não os obedeciam e olhavam para o mar e os pássaros voavam de forma estranha e que eles se “preparavam” para a tragédia. Os cuidadores disseram ainda que, aparentemente, achavam que os elefantes estavam com medo de algum animal pequeno, como um gato ou cachorro. No entanto, a debandada dos paquidermes salvou suas vidas. Por último, um cuidador testemunha que quando os elefantes “viam um corpo começavam a tremer e fugiam”

Não foi somente na Tailândia que este fenômeno aconteceu. Segundo o site da Folha de São Paulo¹³, no Sri Lanka, também em 2004, as ondas gigantes que mataram mais de 22 mil pessoas não devastaram a vida animal na maior reserva selvagem do país. Segundo ambientalistas locais não houve evidência de mortes de animais em grande escala no Parque Nacional de Yalao, pois os bichos devem ter detectado a proximidade das ondas e fugido para locais mais elevados. Ainda segundo o site, os

¹² Disponível em: <http://noticias.uol.com.br/ultnot/bichos/ultnot/afp/2005/01/10/sextosentido-dos-elefantes-salvou-cuidadores-e-turistas-do-maremoto.jhtm>

¹³ Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mundo/ft3012200421.htm>

tsunamis mataram 200 pessoas na reserva, entre elas, 40 turistas estrangeiros. Um fotógrafo da Associated Press que sobrevoava o parque de Yala, flagrou elefantes, búfalos, cervos, muitas árvores arrancadas e até um carro sobre uma árvore, porém nenhum corpo de animal.

Os animais não teriam somente certos atributos humanos, mas, em alguns casos até poderiam supostamente dar cabo da sua própria vida deliberadamente. Na obra *Por Mano Própria, Estudio sobre las prácticas suicidas*, a pesquisadora Diana Cohen Agrest afirma que

Cierta voluntad mortal parece involucrar a la naturaleza por doquier. Se suele decir que, además de los seres humano, existen muchas cosas en el universo que simulan responder a cierto principio interno de autodestrucción. Jorge Luis Borges, en “El Biathanatos” – inspirado en la obra homónima de Jonh Donne, quien vivió y escribió en el siglo XVII -, nos recuerda que así lo hacen las abejas que “según consta en el *Hexameron* de Ambrosio, se dan muerte cuando han contravenido a las leyes de su rey.” Y según un antiguo testimonio legado por Luciano, el ave fénix es un pájaro oriundo de la India que, una vez que alcanza una vejez avanzada, muere arrojándose a las llamas. Desde la mirada de la ciencia, algunos estudiosos de campo permitieron concluir que los perros domésticos, rechazando el alimento o ahogándose, son capaces de provocarse la muerte por razones diversas; porque fueron arrojados fuera de hogar donde se criaron o porque sienten tristeza o hasta remordimiento. Asimismo, según el testimonio de los lugareños del Noroeste de la Argentina, el cóndor macho o hembra, tras la muerte de su pareja, se suicida: vuela hasta lo alto, pliega sus alas y se deja caer verticalmente. El leming, un pequeño roedor que habita en regiones heladas, cada cinco o seis años se arroja al mar en busca de su norte. Y los caballitos de mar llevan a cabo actos de autodestrucción. Semejantes al escorpión que en estado de inquietud se clava su propio aguijón. Hasta podríamos mencionar el ciclo de las estrellas, que se transforman en gigantes rojas, luego en enanas blancas y devienen en agujeros negros hasta que finalmente, colapsan (COHEN AGREST, 2007, p.17).

Entretanto, Cohen Agrest admite que o suicídio de animais não passaria de mitos e questões puramente fenomenológicas com projeções antropocêntricas. No caso das estrelas, segundo a autora, parece ser mais uma metáfora do que uma descrição científica. Agrest afirma que

[c]uando se admitan estas conductas autodestructivas en el mundo animal (no humano), aun cuando se crea en un místico espíritu del mundo o en cierra autoconsciencia cósmica de una definitiva y última destrucción, solo el ser humano es capaz de reflexionar sobre su propia existencia y tomar la decisión de prolongarla o de ponerle un punto final. Si hay un problema específicamente humano, es el problema de la morte voluntaria, acto que se torna la condición de cualquier otro acto posible (COHEN AGREST, 2007, p.18).

Apesar do grande número de informações sobre uma suposta consciência de morte por parte dos animais não se pode reconhecer absolutamente se tal afirmação é verdadeira. Mesmo que um animal possa ter certa percepção do perigo, isto não significa que tenha consciência do que aquele perigo pode representar. As estruturas

cognitivas dos animais permitem que eles instintivamente reconheçam odores, tocos ou outras percepções apenas de forma representativa, porém, não suficientes, por exemplo, para armazenar memórias passadas ou expressar desejos, emoções ou crenças, algo indispensável à consciência cognitiva.

Assim, mesmo com os inúmeros esforços na tentativa de atribuir aos animais certa capacidade de consciência em relação à morte, mais especificamente, a sua própria morte, até hoje, não se chegaram a resultados conclusivos e, se tal é verdadeiro, em que nível os animais teriam consciência de seu próprio fim. O fato é que, até agora, o homem é o único ser que tem a consciência de sua morte, ou seja, O homem é a única espécie que sabe que um dia deixará de ser para, simplesmente, não ser.

3.2.3- A criança

Poder-se-ia argumentar que, se os animais não possuem consciência da sua própria morte, uma vez que lhes faltam certos atributos cognitivos desenvolvidos para tal capacidade, as crianças, por sua vez, também não poderiam ter uma compreensão exata da morte, já que estas estão com suas próprias habilidades cognitivas em desenvolvimento.

Segundo Schumacher, “Alguns filósofos tanatológicos afirmam que a criança, assim como o animal, desconhece sua mortalidade e é até incapaz de distinguir entre o estado de morte e o estado de vida (SCHUMACHER, 2009, p.80).” Porém, ao longo do seu desenvolvimento, a criança vai adquirindo percepções da morte de forma psíquica, afetiva, física e mental, até sua fase adulta. Assim, nessa evolução, a criança vai desenvolvendo sua própria consciência da universalidade e irreversibilidade da morte, mas, principalmente, da sua própria morte como indivíduo.

Nos estudos das relações das crianças com a morte podemos distinguir dois métodos experienciais. Em primeiro lugar se refere às experiências que os próprios adultos tiveram com a morte, Por exemplo, um animal de estimação morto, a atitude da família em relação a algum luto, a separação que veio em decorrência da morte de alguém. Em segundo lugar, podemos examinar as experiências das crianças doentes em face da morte. Entretanto, como observa Schumacher, “os resultados disponíveis não permitem a formulação de certezas absolutamente definidas sobre a evolução do conceito de morte na criança (SCHUMACHER, 2009, p.80).”

Schumacher ainda argumenta que a criança, ao longo do seu desenvolvimento cognitivo, passa por estágios de percepção da morte até a consciência completa do fenômeno da morte. O filósofo apresenta que

[a] criança de três a cinco anos percebe a morte como uma partida, uma viagem e um sono que se exprime pelo fechamento dos olhos e pela imobilidade. A emoção que acompanha a experiência da morte traduz para a criança uma separação sofrida e triste e/ou um ato derradeiro de agressão. A morte não é sentida como definitiva ou inevitável, mas como reversível e temporária. Ela é uma continuação da vida sob uma forma diminuída. O morto é um “menos vivo”. A criança não entende a causa natural da morte. Além disso, ela a identifica aos tipos de separação que já pôde experimentar e que produziram sensações negativas como inquietação e ansiedade. Ela não distingue claramente o estado de vida do estado de morte. A partir dos seis, sete anos, a criança percebe a morte como um fato definitivo e irreversível; compreende que uma pessoa morta deixou de existir e que nunca mais voltará ao convívio dos vivos. A morte, aos seus olhos, não é causada por acontecimentos considerados naturais, mas vem de fora, ou seja, vem de uma força ou de um agente externo personificado (como, por exemplo, um esqueleto, um ceifeiro ou um anjo), do qual se pode escapar tendo sorte ou sendo hábil e astuto. De mais a mais, a morte se situa muito longe no tempo. Ela não é, então, percebida como uma lei da natureza, da condição humana, ou seja, universal e ao mesmo tempo pessoal. A partir dos nove anos, finalmente, a criança compreende a morte como um fim de um processo biológico, como inevitável, universal e pessoal; o indivíduo deixa de “funcionar” completamente. A criança descobre que a necessidade de morrer faz parte de todo o ser humano, inclusive ele próprio. Ninguém escapa dela (SCHUMACHER, 2009, p.83).

Poder-se-ia argumentar que o desenvolvimento cognitivo de uma criança sobre a morte, e, sobretudo, o desenvolvimento da consciência de sua própria morte, supostamente nos mostraria que a individualidade de um sujeito pode também se desenvolver com o tempo, ou, mais especificamente, ao mesmo tempo em que desenvolve a sua própria consciência da morte. Assim, a consciência da morte estaria intrinsecamente ligada à concepção de indivíduo.

É bem verdade que as ocorrências em relação à consciência da morte de si produz a noção nítida de sua individualidade, porém, segundo Schumacher, a criança começa a ter percepções de sua individualidade a partir dos dezoito meses de idade, mas, “é apenas no momento em que se pode exercer suas capacidades racional e simbólica, sua faculdade de abstração, que concebe a universalidade da morte e a necessidade de sua morte futura(SCHUMACHER, 2009, p.85).”

3.3.- A morte do outro como possibilidade de conhecimento tanatológico.

Até agora, o que podemos compreender sobre a experiência da morte é que a mesma só pode ser experienciada a partir da morte do outro. Assim, é sempre o outro quem morre. O acontecimento da morte não pode ser experienciado pelo próprio sujeito, que, apesar de ter consciência do seu fim, essa consciência não se constitui a partir da morte do outro. Como o personagem Piotr Ivánovitch, colega e companheiro de Ivan Ilitch, da obra de Tolstoi:

[A morte] é coisa que pode acontecer a mim a qualquer momento – pensou e se encheu de terror. Mas, logo, e sem mesmo saber como retomou-lhe o habitual

discernimento: “aquilo acontecera a Ivan Ilitch e não a ele; não a ele; não lhe teria acontecido, nem poderia acontecer, e pensar de outra maneira seria cair num desgraçado estado de espírito que se fazia premente evitar (TOLSTOI, 2006, p.21).

Aquele que continua a viver percebe várias coisas. Primeiramente, o fenômeno interno do acontecimento da morte, da passagem da existência à inexistência de um indivíduo. Por conseguinte, passa-se ao fenômeno externo segundo o qual o cadáver do falecido que conserva por um tempo a aparência humana, ou seja, sua presença, agora, como mera representação corporal do falecido; a representação da pessoa que, há pouco tempo estava *anima* ou viva. Por último, as conseqüências dessa morte sobre si e sobre a comunidade humana. Todas as atenções são dadas ao morto. O cortejo, o velório, a atmosfera de pesar, i.e., o pensamento e o sentimento de representatividade que aquele corpo apresenta para todos os presentes ao momento, como que, em reverência àquilo que há algum tempo representou um indivíduo.

A morte realmente se revela como perda, mas essa perda só é experienciada pelos que ficam. Os “sobreviventes” não têm meios de “experienciar” a morte do ponto de vista do morto, a única experiência que têm é a dos resultados que esta morte produz: o sofrimento, a separação, os fenômenos anunciadores do estado de morte. Os sobreviventes não “experimentam” a “não possibilidade”, mas, sim, os efeitos dessa não possibilidade. Como Agostinho (1999), após a morte do amigo, registrado nas *Confissões*:

[q]ue dor fez anoitecer o meu coração! Tudo o que via era morte para mim. a pátria me era um suplício, e a casa paterna tormento insuportável, e tudo o que o lembrava transformava-se para mim em crudelíssimo martírio. Buscavam-no por toda parte meus olhos, e o mundo não mo devolvia. Cheguei a odiar todas as coisas, porque nada o continha, e ninguém mais me podia dizer como antes, quando chegava depois de alguma ausência: “Ali vem ele”. Transformara-me mesmo num grande problema. Perguntava à minha alma porque andava triste, e se perturbava tanto, e ela não sabia o que responder-me. E se eu lhe dizia: “Espera em Deus” – minha alma não me obedecia, e com razão, porque para mim, era mais real e melhor o amigo querido que perdera, que o fantasma em que mandava tivesse esperança. Só o pranto me era doce. Ocupava o lugar de meu amigo nas delícias de meu coração (AGOSTINHO, 1999 , p.28).

É justamente a partir da experiência da morte do outro que tomo conhecimento e percebo minha própria morte. O “eu” que observa parece escapar da morte, como se fosse de algum modo imortal. Porém, esta atitude torna o sobrevivente insensível com relação a sua própria morte. Assim, a morte traz um sentimento paradoxal. Se por um lado a morte do outro traz um misto de perplexidade em face do conhecimento da morte e, conseqüentemente, da projeção da minha própria morte, por outro lado, a morte do outro produz uma falsa sensação de imortalidade naquele que sobrevive.

Cabe aqui uma observação. Os defensores da assim chamada ortotanásia costumam alegar que omitir os cuidados necessários para impedir a morte do paciente em estado terminal, interrompendo o tratamento, por exemplo, supostamente permitiria ao doente, e àqueles que o cerca, enfrentar a morte com certa tranqüilidade, porque, nessa perspectiva, a morte não é uma doença a curar, mas sim, algo que faz parte da sua própria vida. Leo Pessini, em sua obra, *Eutanásia - Por Que Abreviar a Vida*, afirma que

[a]ortotanásia permite ao doente que já entrou na fase final e àqueles que o cercam enfrentar a morte com certa tranqüilidade, porque, nessa perspectiva, a morte não é uma doença a curar, mas sim algo que faz parte da vida. Uma vez aceito esse fato que a cultura ocidental moderna tende a esconder e a negar, abre-se a possibilidade de trabalhar com as pessoas a distinção entre curar e cuidar, entre manter a vida quando isso é o procedimento correto e permitir que a pessoa morra quando a sua hora chegou (PESSINI, 2004, p.225).

Uma vez aceito o fato de que, segundo tais defensores, a cultura ocidental contemporânea tende a esconder e a negar, por razões de natureza estética e até mesmo econômica, abrir-se-ia a possibilidade de “conscientizar” as pessoas sobre a distinção entre o curar e cuidar, entre manter a vida, quando isso é o procedimento correto ou permitir que a pessoa exerça o seu **direito** de morrer quando entender que “sua” hora chegou. Segundo Cohen Agrest

[d]istante de esa deferencia, en nuestra cultura secular la muerte ya no es concebida como una etapa más de la vida. Y a modo corolario, ha sido expulsada, en tanto y en cuanto las circunstancias que acompañan a toda muerte contradicen los valores fundamentales de dicha cultura. Pues en el imaginario colectivo, la muerte representa una triada de fracasos difícilmente admisibles. En primer lugar, en una sociedad que reclama una justa distribución de cargas y beneficios se la vive como una injusticia, y en sintonía con esta lógica economicista, muchas veces se margina al moribundo, sujeto improductivo en una sociedad signada, precisamente por los valores del éxito. Y de la producción. Por otra parte, en una sociedad que admite apenas los errores en el campo científico, la muerte es vivida como una derrota de la medicina (de allí todos los problemas que se condensan en el llamado *encarnizamiento terapéutico* y la resistencia generalizada a aceptar la presunta batalla perdida). Por último, en una sociedad hedonista, donde el valor de un bien se mide por el place o displace que provoca la muerte es vivida como penosa y antiestética. Vivimos en una cultura que admira la juventud y la perfección física, donde los valores consagrados y defendidos por el imperio de la imagen se alzan, arrogantes frente a la realidad de la muerte, que “es ausencia de imagen, generalmente de juventud, y siempre de belleza.” A través del rechazo y del consiguiente aislamiento en que se lo sume al moribundo, la estética contemporánea legitima el antagonismo entre el mundo de los vivos y el mundo de los muertos (COHEN AGREST, 2007, p.21).

Ora, se não podemos experienciar a nossa própria morte, se esta só pode ser experienciada como objeto da subjetividade do outro, como alguém pode supor que o que o doente terminal realmente deseja morrer? Ou, quem pode realmente aferir que

aquele é momento certo de deixar a vida do doente, seguir seu curso? Por fim, se a morte só pode ser experienciada por outro, que autoridade sobre a vida e a morte de um doente poderia ter alguém para perscrutar os desejos deste de morrer?

Essas questões são levantadas porque o horror e medo em face da própria morte do sujeito não parecem ser coerentes com os argumentos dos defensores da ortotanásia. O quadro de perplexidade e recolhimento natural de um paciente terminal contradiz com esse final bucólico prometido pelos defensores da ortotanásia, segundo o qual afirmam que tal procedimento é a oportunidade do indivíduo “morrer saudavelmente, cercado de amor e carinho, amando e sendo amado enquanto se prepara para o mergulho final no Amor que não tem medida e não tem fim (PESSINI, 2004, p.226)”, não passaria de uma mera falácia, não se pode afirmar que o indivíduo quer para si, a morte, algo sobre o qual se reflete a famosa frase do compositor brasileiro Gonzaguinha: “ninguém quer a morte, só saúde e sorte!” Os que supostamente optam pelo “não ser” o escolhem, não na perspectiva de não existir mais, porém, na esperança de continuar “sendo” de outro modo. É a esperança na crença da sobrevida além ou no alívio dos sofrimentos que pode mover alguém a desejar a morte para si.

Com efeito, há que se questionar ainda aos defensores da ortotanásia sobre o que realmente o paciente terminal deseja. O paciente, na verdade, não indica querer a interrupção do tratamento. O que ele quer é o alívio da dor; é sair daquela situação totalmente curado. Ele não escolhe o “não ser”; ele escolhe o alívio do sofrimento que está sentindo, porém quer viver, quer “continuar sendo.” Tolstoi exprimiu isto muito bem, nesta narrativa sobre o sentimento de Ivan Ilitch em face da morte:

[o cunhado] Ouvindo os passos de Ivan Ilitch, ergueu a cabeça e olhou-o um instante sem dizer nada Ivan Ilitch leu tudo naquele olhar. O cunhado abriu a boca para um exclamação de surpresa, mas se conteve este movimento confirmava tudo [...] E por mais que ele depois forçasse o cunhado a voltar ao assunto, nada conseguiu. Prascóvia Fiodorovna chegou e o irmão foi conversar com ela. Ivan Ilitch passou a chave na porta e ficou observando no espelho, primeiro de frente, depois de perfil. Apanhou um retrato que tirara com a mulher e comparou-o com o que o espelho lhe revelava. Era enorme a diferença [...] sentou-se num divã e ficou mais sombrio do que a noite. [...] Recapitulando as minúcias anatômicas e psicológicas fornecidas pelo especialista para explicar o que lhe acontecia, Ivan Ilitch compreendeu tudo [...] Despiu-se, pegou um romance de Zola, mas nem o abriu – ficou meditando. Em sua imaginação, se operara a tão ambicionada cura – havia a acomodação e a absorção e a atividade dos órgãos entrava em normalidade. “Sim, é assim mesmo – disse com os seus botões. Mas é preciso ajudar a natureza” Lembrou-se do remédio correu a tomá-lo e deitou-se depois de costas, à espera do efeito, que era para atenuar a dor. “basta que eu tome com regularidade e não faça imprudências. Já estou me sentindo melhor, muito melhor.” Apalpou o lado – não doía. “Felizmente já não sinto mais nada. Estou muito melhor, não há dúvida.” E apagou a vela e se virou de lado. “Sim, a absorção está se processando. Breve estarei curado. De repente, senti ânsias de vômito. “meu

Deus! Meu Deus! – Exclamou de si para si. – Recomeçou! Recomeçou! Nunca desaparecerá!” E bruscamente a coisa se apresentou sob um face inteiramente outra. “Que ceco! Que rim! – Pensou. Nada! Nada! Trata-se é a da vida e... da morte (TOLSTOI, 2006, p.89).

A morte, portanto, não deve ser um tema a ser tratado com leviandade. Pois, na morte do outro, eu identifico a minha natureza que repudia o acontecimento cruel do não existir, mas, ao mesmo tempo, e, justamente aí, dou conta de que este acontecimento também sobrevirá. E isso não é algo a ser tratado de forma simplista ou sem considerar a subjetividade daquele que está a morrer. Obviamente, só sabe realmente as implicações da sua própria morte quem está a morrer. Não pode ser um grupo de médicos ou filósofos quem deve decidir “quando a natureza vai seguir seu curso”, em um indivíduo.

3.3.1- A espera da minha morte

“E se toda a minha vida, a minha vida consciente, tivesse sido realmente errada?” Pergunta Ivan Ilitch diante do quadro da morte iminente. Quando se está para morrer, a angústia gerada em decorrência disso é parte constitutiva do ser humano desde sempre. A pergunta existencial fundamental diante desse quadro, sem dúvida é: o que se esperar com a morte? Especialmente, o que se esperar com a minha morte?

Os defensores da eutanásia costumam alegar que a angústia em relação à morte é uma característica da sociedade contemporânea. Para tanto, segundo tais defensores, o homem tem investido seus esforços em novas tecnologias capazes de prolongar a todo custo a vida de pacientes para que essa angústia seja dissipada. Segundo Cohen Agrest

Con el fin de defenderse de esta angustia, se suele negar la idea de la muerte, confinándola en un espacio distante de aquel al que pertenece el espectador: la muerte le acontece a los demás. Pero cuando ese acontecimiento se torna personal, cuando ese otro espectador se transforma finalmente en actor, hay dos maneras de confrontarse con ella: receptiva o activamente. Toda vez que la muerte aparece ya no como una amenaza sino más bien como una posibilidad que nos convoca en carne y hueso, comportarnos activamente puede significar la reivindicación de nuestro derecho a morir y, en circunstancias privilegiadas, la elección de qué clase de muerte deseamos para nosotros. Apropiarnos de la muerte es, en última instancia, incorporarla en nuestra biografía(COHEN AGREST, 2007, P.20).

Com efeito, isso nos remete novamente ao questionamento sobre a afirmação segundo a qual um indivíduo deseja realmente a morte, diante de um quadro clínico desfavorável, os casos de eutanásia voluntária, por exemplo. Seus defensores sugerem que indivíduos, uma vez perdidas as esperanças de obterem a cura de suas doenças e diante de um quadro clínico de uma doença incurável e com um prognóstico que promete sofrimento e dor, decidem abreviar a sua existência e, conseqüentemente optam

por deixar de existir. Qual seria, de fato, a sua decisão? Ter o alívio do sofrimento ou deixar de existir?

Podemos fazer a mesma pergunta a um indivíduo que quer dar cabo da sua própria vida por razões diversas. Qual seria a motivação para um indivíduo deixar de existir? O que estaria implícito na escolha de alguém que decide “não ser?” Para aqueles que acreditam em uma existência no além, isso poderia ficar mais evidente, pois, no caso da eutanásia voluntária, um indivíduo que acredita em uma vida no além, sabendo que sua vida aqui, teria um prognóstico de muito mais dores e sofrimentos do que prazeres e satisfações, decide abreviar a vida, acreditando, não que deixará de viver, mas, sim, deixará de sentir dor, assim como qualquer outro suicida que acredite em um tipo de existência “pós morte” não opte pelo “não ser,” mas, sim, pelo não sofrer. Como no diálogo de Ivan Ilitch consigo mesmo, onde ele pergunta a Deus:

“Por que me reduziste a isso? Por que me trouxeste ao mundo? Com que fim me martirizas tanto?” [...] não esperava resposta e mais chorava porque não havia nem podia haver resposta. A dor fez-se aguda, mas não se mexeu, nem chamou ninguém. Ouvia uma voz dentro dele: “Está bem, continua! Bate-me com mais força! Mas por que razão? O que foi que eu te fiz? Por que?” [...] Depois, sossegou, deixou de chorar, prendeu a respiração, ficou atentamente ouvindo a voz da sua alma, a torrente de pensamentos que dentro dele se acumulava. [...] “O que é que tu queres?” – foi a primeira coisa que ouviu claramente. “O que é que tu queres?” – repetiu. E respondeu: “O que eu quero é viver. Viver sem sofrer(TOLSTOI, 2006, p.89).”

Naturalmente todo ser humano vive em um misto de sofrimento e prazer, mas, mesmo assim, a grande maioria não decide tirar a sua própria vida por conta dos sofrimentos futuros. Por conseguinte, o simples fato de se ter um prognóstico de dores e sofrimentos, aparentemente não justificaria o ato de tirar a própria vida, ainda que o indivíduo não entenda o motivo de uma existência com sofrimento. O suicida, por sua vez, consciente e deliberadamente opta estar privado para sempre não somente das dores e sofrimento, mas de todas as possibilidades de sensações e emoções.

Assim, escolher o “não ser” meramente, sem nenhuma influência de crenças ou intuições pessoais no sentido de uma existência após a morte é a questão central. Poderia um indivíduo escolher o “não ser?” A vida não é suficientemente “boa” para que, mesmo diante de um quadro de sofrimento, valha ser vivida?

Essas questões tomam contornos ainda mais comoventes porque a reflexão sobre a morte pode revelar muito sobre a existência humana e sobre aquilo que conferimos valor. Como Ivan Ilitch que

[p]onderou que aquilo que antes acreditava ser totalmente impossível, isto é, não ter vivido como deveria, podia ser verdade. Considerou que as pequenas tentativas que fizera, tentativas quase imperceptíveis e que logo sufocava, para

lutar contra o que era considerado acertado pelas pessoas mais altamente instaladas na sociedade, podiam representar o lado autêntico das coisas, sendo falso tudo mais. E que seus deveres profissionais, sua vida regrada, a ordem familiar e todos os interesses mundanos e oficiais não passassem de grandes mentiras. Tentou defender tudo aquilo perante si mesmo e, de repente atinou com a fragilidade da sua defesa. Não, não havia nada a defender [...] “Mas se assim é, estou eu saindo da vida com a plena consciência de ter destruído tudo o que me foi concedido e, se a perda é irreparável, que irei fazer?” – Pensou. E, deitado de costas, pôs-se a passar em revista a sua vida de maneira completamente diversa. (TOLSTOI, 2006, p.98).

O suicida, por sua vez, parece ter outra espécie de percepção. Ao invés de rever sua vida, com todas as possibilidades e oportunidades, sejam elas aproveitáveis ou não, decide dar cabo de sua vida, entendendo que a quantidade e a qualidade dos prazeres e satisfações são e serão bem menores do que o sofrimento. Para ele, uma vida assim não **merece** ser vivida.

Não obstante, contar com a morte não significa esperar pela morte. O seres humanos em geral esperam pela morte e, ao mesmo tempo contam com ela. Segundo Schumacher, “a expressão ‘esperar’ aplica-se a consciência de ter de morrer um dia, ao passo que “contar” com minha morte, significa a possibilidade desse acontecimento se dar de uma hora para outra.” Desse modo, tanto esperamos quanto contamos que esse acontecimento se dará conosco. Mas poderia o indivíduo ter a experiência da sua própria morte? Diferentemente do que já foi exposto aqui, poderia o indivíduo experimentar a sua própria passagem à não-existência? Essas são questões que desde os antigos filósofos gregos até os modernos são discutidas. Epicuro, Lucrécio e Sêneca, e até mesmo alguns contemporâneos, refletiram sobre a possibilidade do ser humano “experimentar” a sua própria morte.

3.3.2- A morte como objeto da experiência

No diálogo entre Sócrates e Símiias, no *Fédon*, o filósofo afirma que “quando uma pessoa se dedica à filosofia no sentido correto do termo, os demais ignoram que sua única ocupação consiste em preparar-se para morrer e estar morto” (1979, p.65). Assim, o filósofo seria alguém que não somente estaria preparado para morrer, mas ansiava pelo acontecimento da “separação entre a alma e o corpo”, uma vez que este último impediria de se ter conhecimento do que seria real e verdadeiro; daquilo que o filósofo mais desejava: o conhecimento das coisas puras e em si mesmas.

Porém, conforme vimos até agora, a consciência humana da possibilidade e da realidade da morte só poderia ser experienciada a partir do falecimento de outro ser humano, este conhecimento prévio da morte só se apresentaria como um fenômeno para

os vivos. Poder-se-ia até argumentar que um doente em estágio avançado e prestes a morrer teria consciência de sua morte iminente, mas este não teria consciência da morte de si mesmo. A partir do momento em que se mergulha em um estágio inconsciente, como o coma irreversível, este doente já não seria capaz de comunicar a ninguém sobre a sua experiência da morte ou se teve tal experiência.

Assim, não haveria a possibilidade de uma consciência de morte enquanto experiência da mesma. Schumacher chama a atenção para duas opções fundamentais que se apresentam quando se considera a questão do pós-morte. Uma seria aquela baseada em premissas materialistas, da não possibilidade de consciência quando as atividades cerebrais cessassem. A outra seria aquela, segundo a qual haveria certa possibilidade de consciência pós-morte. O filósofo argumenta que

[a] morte (depois do óbito) pode significar ou uma não existência radical e irreversível do indivíduo, seu aniquilamento definitivo, ou uma existência individual que teria “cruzado” a fronteira do óbito. No primeiro caso, afirma-se que o “morto” não poderia experimentar sua morte, ou seja, seu estado de “morte”, pois teria deixado de existir. No segundo, afirma-se que o morto poderia experimentar, pelo menos teoricamente, o estado no qual se encontra. Podemos, também, questionar se o último poderia, teoricamente, comunicar sua experiência aos sobreviventes – ou seja, aos seres humanos que ainda não teriam transposto a etapa do óbito. As experiências paranormais, como as das pessoas que estiveram “perto da morte” (*near-death*), de aparecimento de mortos, de comunicações por médiuns ou de reencarnação não me parecem fundamentadas cientificamente, pelo menos no ponto atual dos nossos conhecimentos. O filósofo tanatológico não poderia, portanto, referir-se às experiências dos mortos. Como filósofo, creio que estamos diante de uma fronteira hermética, que é o ponto de partida de minha reflexão sobre a possibilidade de uma fenomenologia da morte (SHUMACHER, 2009, p.83).

Schumacher questiona se o estudo sobre a morte como fenômeno que só posso observar a partir dos seus efeitos no outro, como a figura do cadáver, a decomposição, a inconsciência irreversível, não estaria fadado ao fracasso uma vez que, sem a objetivação científica necessária, os estudos não passariam de mera “conversa fiada, uma verborria, em suma, uma reflexão fundada em conceitos sem sentido ou mesmo construções imaginárias.” O questionamento do filósofo se fundamenta naquilo que parece ser o limite do conhecimento humano apresentado apenas as impressões de tal fenômeno. Porém, ele propõe que em se tratando de uma fenomenologia da morte podemos referir à atitude do ser vivo diante da sua própria morte no sentido em que ele se relaciona com o que não vem dele propriamente. O filósofo afirma que

[u]ma análise tanatológica não deveria partir do nada, do qual nada se sabe, mas de uma situação em que algo de absolutamente inconhecível aparece; absolutamente inconhecível, ou seja, estranho a toda a luz, tornando impossível qualquer assunção de possibilidade, mas na qual nós mesmos somos apanhados. Uma fenomenologia da morte poderia, assim, se desenvolver talvez

no terreno da alteridade absoluta e da relação do ser vivo com esta (SHUMACHER, 2009, p.162).

Diante do inconhecível em relação a uma sobrevivida pós-morte, Sócrates, no *Fédon*, dedica especial atenção a este tema. Ele afirma que o sábio deseja a libertação da alma espiritual do cárcere corpóreo. Na base deste pensamento está a idéia de que o corpo é o “túmulo” da alma e este impede que a alma, que deseja a verdade, realize a sua maior aspiração. Desse modo, Sócrates apresenta a morte ou como um nada ou como uma etapa de transmigração da alma. Ele afirma que

Essa é de fato uma das duas possibilidades: ou a morte coincide com o nada e depois de mortos não temos mais sensação de nada ou então, como se costuma dizer, consiste em uma espécie de mudança e de transmigração da alma daqui para outro lugar (PLATÃO,1979, p.66) .

Assim, Sócrates afirma que com a morte, duas possibilidades se apresentam como supostamente um bem. Quanto a uma cosmovisão materialista da morte como a cessação da vida ele afirma que a morte é um bem, pois,

[s]e não há nenhuma sensação, mas uma espécie de sono, semelhante ao de quem dorme sem sonhar, a morte seria uma extraordinária vantagem. De fato, se alguém escolhesse uma noite que tivesse dormido tão bem a ponto de não sonhar e, ao comparar essa noite às outras noites e dias de sua vida, pensasse e dissesse quantos outros dias e quantas noites viveu com maior satisfação e prazer do que aquela noite, estou disposto a acreditar que não somente um cidadão qualquer, mas o próprio Grande rei, acharia que esses dias e essas noites poderiam ser contados nos dedos em comparação a todos os outros. Logo se a morte é isso, eu a considero sem dúvida uma vantagem: porque, desse modo, toda a duração do tempo parece não ser mais do que uma única noite (PLATÃO 2003, p.29).

Porém, se a morte se apresenta como o encerramento da existência desta vida com a alma transmigrando para outra existência, a morte não seria somente um bem, mas uma aspiração, um acontecimento existencial excepcional. Assim, ele afirma que,

[s]e a morte é uma espécie de transmigração desta vida para outro lugar e sendo verdade o que se diz, que nesse lugar se reúnem todos os mortos, que bem maior do que esse haveria, senhores juízes? De fato, se alguém, chegando ao Hades, depois de se livrar desses que se dizem juízes, ali encontrasse os que o são de fato, vale dizer, Minos, Radamanto, Éaco, Triptólemo e outros semideuses que em vida agiram segundo a justiça, seria essa uma viagem sem importância? Quanto cada um de voz estaria disposto a pagar para encontrar-se com Orfeu, Hesíodo ou Homero (PLATÃO 2003, p.29)?

Não seria estranho afirmar que, entre essas duas possibilidades em relação à morte, uma cosmovisão de natureza mais espiritualista tende a ser mais condescendente com aquela que afirma uma suposta sobrevivida no além. Por conseguinte, vale aqui uma observação: o fato da crença em uma suposta sobrevivida além ser um dos elementos cruciais da fé dogmática, não somente das grandes religiões mundiais, mas também de

seitas, e por que não dizer, de convicções meramente pessoais, não significaria que não se poderiam levar tais perspectivas em consideração. Até porque, nem os espiritualistas nem os materialistas podem provar insofismavelmente suas respectivas posições.

É bem verdade, porém, que o fenômeno que se apresenta para nós com a morte, como já mencionamos anteriormente, só pode ser experienciado pela morte do outro. Assim, para os vivos, as impressões que se mostram com a morte de um outro indivíduo, evidenciam não uma sobrevida, mas, sem, um aniquilamento total daquele que outrora era um ser consciente, isto é, as impressões fenomenológicas da morte expressam em favor de uma cosmovisão materialista e atomista do mundo.

Contudo, as duas possibilidades que se apresentam sobre o que se pode experienciar com a morte acabam por prestar um tributo a esta vida, ao valor desta vida. Por exemplo, poder-se-ia argumentar que um sujeito com determinada crença em uma vida no além que supostamente seria melhor do que a presente vida, poderia dar cabo da sua existência quando a vida neste mundo não lhe oferecesse mais prazeres ou contentamentos. Tal empreendimento não poderia ser justificado pelo fato de que na própria crença no além, estão tacitamente contidas as idéias de justiça, de bem, e, no caso específico da crença religiosa da “santidade” da vida. Portanto, não lhe seria permitido abreviar o tempo de vida neste mundo, pois esta vida é uma dádiva. Por sua vez, um indivíduo que afirma somente a existência nesta vida, sua valorização e apego a esta existência como a única possibilidade teria toda a plausibilidade, uma vez que este não dispensaria suas esperanças em uma sobrevida no além.

Essas questões refletem de forma significativa nos questionamentos da bioética, especialmente na discussão sobre a eutanásia, o suicídio ou o aborto, isto é, na discussão de questões que dizem respeito às possibilidades no acontecimento da morte de um sujeito. Geralmente se argumenta que determinada tomada de posição teve origem em premissas puramente religiosas, sem nenhum fundamento racional ou laico, porém, isso não significa que as premissas de natureza religiosa são destituídas de racionalidade, como bem observou Julio Esteves

Não é verdade que premissas religiosas necessariamente favoreçam determinadas respostas para os problemas pungentes da bioética, em detrimento de outras respostas possíveis para os mesmos problemas. No caso da questão da eutanásia, por exemplo, embora seja verdade que a maioria das grandes religiões de fato condenem o suicídio em geral, não é impossível que uma religião ou seita que defenda que a vida terrena é pura ilusão e que a verdadeira vida só comece após a morte seja interpretada como permitindo a eutanásia. Por outro lado, se assumimos uma postura totalmente racional e laica, uma postura totalmente desvinculada de premissas religiosas, frente a questões que envolvem uma tomada de posição diante da vida, parece que a

valorização **desta** vida, a única que sabemos ter com toda certeza, seria a atitude mais plausível. Desse modo, a valorização desta vida e o apego a ela sob todas as formas, por conseguinte, a recusa da eutanásia e do aborto, parece ser a resposta mais racional, quando se parte de premissas totalmente laicas (ESTEVEES, 2015, p.10).

Assim, a despeito da impossibilidade de conhecimento ou experiência do pós-morte resta-nos, como proposto anteriormente, refletir sobre as nossas atitudes diante do *fenômeno* da morte. Muitos filósofos adotaram essa perspectiva, desde Sócrates, Platão, Epicuro, Lucrecio, até os contemporâneos, como Thomas Nagel e Bernard Williams. Doravante iremos nos concentrar na teoria de Epicuro, segundo a qual a morte não seria nada para nós, pois, enquanto existimos, ela não existe, e, quando ela chega, deixamos de existir. Esta teoria ficou conhecida como o “nada da morte.”

3.4 – O “nada da morte”: Epicuro e seus sucessores

De acordo com a tese de Epicuro (341 a.C.), a morte deve ser considerada como algo indiferente para nós, pois, o indivíduo não a experiencia durante a vida e, entrando em colapso no momento da morte, não tem sensações da mesma, portanto, não a experiencia. Assim, para Epicuro, a morte não é nem um bem nem é um mal. Ela é um “nada” para nós.

O nada da morte apresenta dois aspectos do pensamento epicurista. Em primeiro lugar, uma ética hedonista do prazer e da felicidade e, segundo o qual, o ideal de vida seria a busca do prazer e da satisfação dos apetites, e isso só pode ser julgado como bom ou mal se for experienciado pelo sujeito. Epicuro argumenta que todo o ser animado, desde o seu nascimento, se afasta da dor e procura o prazer. Assim o indivíduo se compraz como o maior dos bens do mundo, porém, a dor e o sofrimento ele encara como detestável. Por outro lado, a ética epicurista se apresenta com seu segundo aspecto segundo o qual só aquilo que é submetido como objeto de uma experiência pode ser conhecido, tomando, assim, “uma visão atomista e materialista do mundo” (SCHUMACHER, 2009, p.193).

Em conformidade com isto, o corpo constituído biologicamente é mortal. No momento da morte, os átomos se dissolveriam dispersando em todos os sentidos, de modo que o indivíduo estaria impossibilitado de ter qualquer tipo de sensações. Se não puder ter sensações, o indivíduo não poderá experienciar e, sobretudo, discernir entre o que é prazer ou dor. A própria concepção do que é bom ou mal é, em última análise, resultado das experiências desagradáveis ou agradáveis, ou das sensações que um sujeito experimentou durante sua existência.

Subjacente ao argumento hedonista e materialista de Epicuro, temos o que ficou conhecido como o assim chamado *experencialismo*, teoria segundo o qual afirma que um estado de coisas só pode ser julgado como bom ou mau se puder ser experienciada a partir das habilidades sensíveis do indivíduo. Por conseguinte, o experencialismo é de suma importância na argumentação da teoria do “nada da morte.” Se a morte é uma dispersão de átomos, o corpo consciente não poderia senti-la e, muito menos, experimentá-la, não poderíamos fazer qualquer juízo sobre a morte: nem como bem, nem como um mal. Ela seria indiferente, um nada para nós. Na *Carta a Meneceu*, Epicuro afirma que

não há razão para que o homem que tem plena certeza de que nada há a recear na morte encontre algo que recear na vida. Assim, também é tolo quem diz que receia a morte não por ser dolorosa quando chegar mas por ser dolorosa a sua antecipação; pois o que não é um peso quando está presente é doloroso sem razão quando é antecipado. A morte, o mais temido dos males, não nos diz conseqüentemente respeito; pois enquanto existimos a morte não está presente, e quando a morte está presente nós já não existimos. Nada é portanto nem para os vivos nem para os mortos visto que não está presente nos vivos, e os mortos já não são (EPICURO, 1997, p.03).

Assim, uma vez que a morte não poderia, para Epicuro, ser considerada nem um bem nem um mal, pois, algo que acontecesse fora da nossa experiência sensível seria um nada, o pensar na morte seria irrelevante do ponto de vista do sujeito. Entretanto, isso não significa uma exacerbação da vida irresponsável ou uma indicação de se poder recorrer ao suicídio quando a vida não oferecesse mais expectativa de prazeres. Pois Epicuro afirma que

os homens em geral por vezes fogem da morte como o maior dos males, por vezes almejam-na como um alívio para os males da vida. O homem sábio nem renuncia à vida nem receia o seu fim; pois a vida não o ofende, nem supõe que não viver é de algum modo um mal. Tal como não escolhe a comida da qual há maior quantidade mas a que é mais agradável, também não procura a satisfação da vida mais longa mas sim a da mais feliz. [...] Quem aconselha o jovem a viver bem e o velho a morrer bem é tolo não apenas porque a vida é desejável, mas também porque a arte de viver bem e a arte de morrer bem são uma só. Contudo, muito pior é quem diz que é bom não ter nascido mas, uma vez nascido, que o melhor é passar depressa pelos portões do Hades. [...] Se um homem diz isto e realmente acredita nisto, por que razão não se retira da vida? Certamente que os meios estão à mão se for realmente essa a sua convicção. Se o diz a zombar, é visto como um tolo entre quem não aceita o seu ensinamento (EPICURO, 1997, p.02).

É importante observar que, para Epicuro, a busca pelo prazer como ideal da vida não significa uma busca desenfreada por qualquer prazer como: vícios, intemperança, etc. Conforme ele expressa:

Quando dizemos que o prazer é o fim, não queremos dizer o prazer do extravagante ou o que depende da satisfação física — como pensam algumas

peessoas que não compreendem os nossos ensinamentos, discordam deles ou os interpretam malevolamente — mas por prazer queremos dizer o estado em que o corpo se libertou da dor e a mente da ansiedade. Nem beber e dançar continuamente, nem o amor sexual, nem a fruição de peixe, ou seja, o que for que a mesa luxuosa oferece gera a vida agradável; ao invés, esta é produzida pela razão que é sóbria, que examina o motivo de toda a escolha e rejeição, e que afasta todas aquelas opiniões através das quais a mente fica dominada pelo maior tumulto (EPICURO, 1997, p.03).

Tais vícios se constituiriam como prazeres vãos, o que, na verdade, não tornaria a vida do indivíduo bem vivida. Para Epicuro, a vida prazerosa ideal seria um viver simples, desfrutando da simplicidade essencial que a existência de um sujeito pode oferecer. Uma vida na simplicidade com ausência de sofrimentos ou *ataraxia* seria, portanto, o ideal de existência finita de um indivíduo, ou seja, o verdadeiro prazer na vida.

Portanto, a premissa básica do experiencialismo é a de que, para que um mal ou um bem possa acometer a alguém, é necessário, *a priori*, que o sujeito esteja consciente; mas, como a morte é o colapso da consciência, o sujeito não teria qualquer tipo de sensação da mesma, nem de ofensas, nem de bens, nem de males. Ele estaria submerso no sono profundo do nada existencial. Assim, o medo da morte não teria nenhum fundamento racional.

Lucrécio (99 a.C.), discípulo de Epicuro, retoma a tese do seu mestre em relação ao nada da morte acrescentando, porém, que existe uma espécie de “simetria temporal entre a eternidade passada e a eternidade futura.” Dessa forma, a morte não afetaria em nada o sujeito. Assim, como nada me fora ofensivo nem doloroso, já que não fora passível de experimentação antes do nascimento, o mesmo se dará depois da morte. Pois: “O passado em que o sujeito, não existia, é o espelho, ou a imagem perfeita do futuro, no qual ele não estará. E da mesma forma que o sujeito volta ao nada uma vez morto, ele tampouco é nada antes de sua concepção”. (SCHUMACHER,2009).

O experiencialismo e, conseqüentemente a compreensão do nada da morte foi também partilhado por Sêneca (4 a.C.). Para o filósofo e orador romano, temer a morte seria tolice, pois não devemos temer aquilo que não vamos sofrer. Sêneca considera que a morte não é nem um mal nem um bem: ela é indiferente. Pois tudo que um sujeito não poderia ter sensações seria indiferente para ele. Na *Consolação a Mária*, Sêneca argumenta que

que os mortos não experimentam nenhuma pena, que aquilo que torna os infernos temíveis para nós é apenas lenda, que não há trevas envolvendo as mortes, nem prisão além túmulo, nem rios de fogo, nem rio de esquecimento, nem tribunais, nem acusados e que não se alcança esta liberdade sem igual para nela reencontrar novos tiranos: estes são jogos de poetas, fatos que nos agitam

com vãos terrores. Com a morte se acabam todos os sofrimentos; é um termo além do qual nossas infelicidades não passam: ela nos recoloca na tranqüilidade em que estávamos mergulhados antes de nascer. Se, então, você lamenta os mortos, lamente também aqueles que ainda não nasceram. A morte não é nem um bem nem um mal: pois, para ser um bem ou um mal, é preciso ser algo. Mas aquilo que não é nada em si mesmo e pelo qual tudo volta ao nada não tem nenhuma consequência para nós: não poderia haver aí nem males nem bens sem uma matéria qualquer sobre a qual exercer-se. A Fortuna não tem alcance sobre aqueles que a natureza coloca em descanso definitivo e não se pode ser infeliz quando não se é mais [...] Seu filho ultrapassou os limites do domínio da servidão; ele está no seio de uma paz profunda e eterna. Nem o medo da pobreza, nem o amor às riquezas, nem os aguilhões da paixão, que colhe a alma pelo apetite do prazer, o atingem; ele não experimenta nenhum ciúme da felicidade de outrem, a sua não igualmente não o atrai; jamais insolência alguma fere seus castos ouvidos. Seus olhos jamais observam nem desastres públicos nem calamidades privadas. Ele não é escravo inquieto de um futuro cujas promessas são cada vez mais duvidosas. Ele está, enfim, em uma temporada da qual nada pode mais o banir, na qual nada pode mais aterrorizá-lo (SÊNECA, 2007, p.19).

Sêneca, assim como Lucrecio, argumenta que o estado de morte seria o mesmo que o estado anterior ao nascimento. Haveria, portanto, uma simetria entre o estado anterior ao nascimento e o estado posterior a morte. Este argumento poderia ter certa plausibilidade, pois, um sujeito teria uma idéia do que foi o seu estado antes de concepção, mesmo que não tivera a menor consciência naquele estado e, como a morte é o colapso de toda a consciência, o sujeito poderia reduzir-se àquele estado anterior.

Esta teoria, porém, pode encontrar uma forte objeção naquilo que ela mesma defende, que consiste justamente no fato de que o sujeito experimentou um estado de coisas antes de sua morte que não os experimentara antes do seu nascimento. A alegação do fato de não ter experimentado sensações antes do meu nascimento, não tiraria o anseio por evitar a morte, mas, sim, aumentaria tal anseio. Pois, com a morte o sujeito estaria consciente de que perderia todos os bens da vida, diferente do período anterior ao nascimento quando o sujeito não tinha tal consciência.

Vimos, portanto, que, para Epicuro e, posteriormente, para Lucrecio e Sêneca, a alegação de que, para que um sujeito possa julgar um estado de coisas como sendo bom ou mau, é necessário que tal sujeito esteja vivo e plenamente consciente das sensações dadas na experiência, para que possa julgá-las como boas ou más, respectivamente. Entretanto, outros autores contestam a tese de Epicuro. Por isso, iremos nos ater aos argumentos contrários à tese do Filósofo do Jardim.

3.4.1 – A discussão sobre o experiencialismo e a exigência do sujeito

Uma das principais objeções ao experiencialismo e, conseqüentemente, ao nada da morte defendido por Epicuro consiste em apontar para o fato de que, para um estado de coisas poder ser avaliado como bom ou mal, é preciso mensurar a sensação espaço

temporal do sujeito que as experiencia. Assim, mesmo que a morte de um sujeito seja avaliada como um mal aos olhos de terceiros, para o sujeito que está no estado de morte, esse mal simplesmente não o atingiu.

Porém, um estado de coisas pode ser considerado um mal em si mesmo, ainda que um sujeito não experiencie em momento algum este estado de coisas. Por exemplo, podemos imaginar um cientista bem sucedido que conseguiu descobrir uma vacina para uma doença que matou muitas crianças em todo mundo. Entretanto, em decorrência de um acidente, este cientista fica reduzido a um estado vegetativo, inconsciente do que o acometera. Suas atividades cerebrais e psicomotoras o reduzem ao estado de um bebê de três meses: usa fraldas e o alimento tem de lhe ser administrado por terceiros. Ele não sente nenhuma dor ou desconforto, a não ser que suas necessidades estejam plenamente satisfeitas, qual seja, obter fraldas limpas e ser bem alimentado.

Ora, podemos considerar que o estado de coisas no exemplo acima mencionado constitui um mal para o sujeito, ainda que este não tenha consciência disso, ainda que ele não **experiencie** isto **conscientemente**. Isso porque costumamos dizer que determinados eventos constituem um mal *a priori*, ou seja, independente da experiência. No exemplo acima, se compararmos o estado de coisas anterior ao acidente com estado de coisas posterior, atribuiremos valor e julgaremos que um grande mal o acometera, ainda que o sujeito não o experiencie conscientemente ou não possa comparar ao estado de coisas passado.

Assim, é errôneo afirmar que um estado de coisas não poderia se constituir num mal para um indivíduo inconsciente de suas limitações e, portanto, indiferente a elas. A redução das capacidades cognitivas e psicomotoras de um indivíduo adulto às de um bebê constituem, em si mesmas, um mal.

O experiencialismo foca na asserção de que a morte de um indivíduo não pode lhe ser um mal, pois ele não mais existe. Assim, para que um estado de coisas possa ser qualificado como bom ou mal para o indivíduo, a **presença existencial** do indivíduo é exigida. Este indivíduo só poderia experienciar um estado de coisas se este ocorresse durante a sua vida, portanto, antes de sua morte. Grosso modo, o indivíduo não poderia ser afetado nem pelo mal nem pelo bem depois da morte, pois ele não mais existirá. Schumacher observa que

Epicuro levanta uma questão axiológica interrogando-se sobre o conceito de mal da morte e, mais particularmente sobre o seu conceito de mal para aquele que está morto. Não se trata de saber se a morte é um mal para os sobreviventes – Principalmente os que amavam o defunto -, mas se a morte é um mal para o próprio indivíduo, não quando ele ainda estava vivo (ou seja,

moribundo), mas a partir do momento em que faleceu, quando ele se “encontra” no estado de morte. A questão fica ainda mais interessante para o filósofo, do ponto de vista metodológico, se adotarmos o mesmo ponto de partida de Epicuro, identificando *a priori* a morte, portanto o estado de morte, com o da não sobrevivida (SCHUMACHER, 2009, p.214).

Com efeito, poderíamos considerar que os assim chamados males póstumos seriam impossíveis. Pois, se um indivíduo não está mais existindo e suas sensações não são mais constituídas, o que de mal ou bem poderia acontecer à sua memória, como honra ou ignomínia não teriam mais sentido. Na *Consolação a Márcia*, Sêneca é explícito com relação a isto. O filósofo romano exprime com diversos exemplos da história romana o desconhecimento e a conseqüente não experimentação da ignomínia, que a morte prematura traria aos heróis dos romanos. De forma enfática, Sêneca afirma que

[s]e o Cônsul Pompeu, honra e sustentáculo do estado, tivesse sido levado do mundo quando de sua doença em Nápoles, teria morrido certamente o primeiro cidadão da república. De qual cúmulo de glória o precipitaram alguns anos a mais! Ele viu desfazerem-se suas legiões, das quais o senado formava a primeira linha, e cujos restos tiveram a infelicidade de ver seu chefe lhes sobreviver. Ele viu o verdugo egípcio; ele apresentou ao vil satélite uma cabeça sagrada até para o próprio vencedor. Ao final, ele teve a vida salva, como se arrependeu de tê-la aceito: que vergonha para Pompeu, dever a vida à generosidade de um rei! E Cícero, quando soube se desviar do punhal de Catilina dirigidos ao mesmo tempo sobre ele e sobre a república; se a esta hora ele estivesse morto, seria salvador e libertador de Roma; se tivesse seguido sua filha ao túmulo, poderia ter morrido feliz. Ele não veria levantada a espada sobre a cabeça dos cidadãos, os carrascos dividirem entre si os bens das vítimas que pagaram elas mesmas os gastos de sua morte, os despojos de tantos cônsules vendidos em leilão, o massacre e a pilhagem contratada com verbas públicas, tantas guerras, tantas rapinas, tantas Catilinas. Se, em seu retorno de Chipre, onde ele havia regrado a sucessão do rei desta ilha, Catão tivesse sido engolido pelo mar com os tesouros que trazia e que iria nutrir a guerra civil, não teria sido uma felicidade para ele? Ele morreria com o pensamento de que ninguém ousaria cometer o crime na presença de Catão. Hélas! Alguns anos a mais obrigaram este grande homem, nascido para a liberdade de todos os outros mais do para a sua, a fugir de César e seguir Pompeu. Digamos: não é uma infelicidade para seu filho ter morrido jovem; a morte fez-lhe mesmo libertar-se de todos os males futuros (SÊNECA, 2007, p.21).

A discussão sobre a impossibilidade dos males póstumos, uma vez que seria impossível a um sujeito experienciar qualquer sensação depois de sua morte foi contestada por Aristóteles na *Ética a Nicômaco*, na qual ele argumenta ser comum acreditar que existam acontecimentos que, para um morto, possam se constituir em um mal ou num bem, da mesma forma que alguém estando vivo, porém, não tivera conhecimento. Por exemplo, honras ou ofensas, sucessos ou falta de sorte de seus filhos ou descendentes em geral.

Não obstante Aristóteles considerar a felicidade como parte constitutiva das virtudes humanas, ele não nega, porém, que certos acontecimentos póstumos tenham

efeitos sobre a felicidade de um indivíduo. Isso porque o filósofo grego compreende a *eudaimonia* em dois aspectos fundamentais. Por um lado, ela significa justamente esta parte constitutiva da *psique* humana dada na experiência sensorial e, por conseqüência, só aconteceria entre a concepção e a morte de um indivíduo. Por outro lado, o filósofo compreende a *eudaimonia* no sentido mais amplo da existência, abarcando a vida de um indivíduo como um todo, inclusive os aspectos relacionais. Desse modo, existiriam certos tipos de males que excederiam os limites da existência biológica de uma pessoa. Por exemplo, males que dizem respeito à honra ou à reputação de um sujeito ou dos seus descendentes poderiam ser classificados como males póstumos.

Entretanto, Aristóteles afirma que esses males póstumos são, em comparação àqueles dados na experiência sensível, frágeis, argumentando que se puder supor

que algum eco do que acontece com os vivos chegue até os mortos, ele será tão fraco que em suma não passará nunca de um pequeno acaso, de uma falta de sorte, ou absolutamente, ou em relação a eles; e, se não for fraco a esse ponto, não terá, pelo menos, a importância ou a natureza para deixar felizes os que não eram nem para tirar a beatitude dos que a têm (ARISTÓTELES, 1996, p.10).

Poder-se-ia questionar, porém, que os argumentos dos assim chamados males póstumos não seriam aceitáveis, uma vez que o sujeito no estado morto não teria consciência nem de bem, nem de mal e que, na verdade, os males póstumos seriam tão somente uma percepção dos vivos associando às vontades e virtudes do morto enquanto este estava vivo. Schumacher, citando J. Feinberg, afirma que “os males póstumos acontecem quando um dos interesses sobreviventes do defunto é contrariado após sua morte. O sujeito desses interesses sobreviventes e desses males ou benefícios que podem recair sobre alguém depois da sua morte é a pessoa viva antes de morrer, a quem se referiam esses interesses (SCHUMACHER, 2009 p.83).” Esse questionamento à tese de que existiriam males póstumos nos remete àquela proposição anterior, segundo a qual a morte só poderia ser experienciada a partir do outro, e não do indivíduo que está em estado morto.

Se, no entanto, considerarmos que a existência de um indivíduo se circunscreve não somente a suas atividades biológicas cerebrais e psicomotoras, i.e., não somente de forma objetiva, mas, também, de forma subjetiva quando se trata especialmente de questões relativas à moralidade, como a boa reputação, honra e, até mesmo, os ideais e valores pessoais, podemos considerar a possibilidade de algo constituir subjetivamente um mal para um indivíduo mesmo que este já esteja morto. Grosso modo, costumamos julgar um estado de coisas como mal a um indivíduo já falecido como se aquilo de

alguma forma ferisse “a sua memória”, justamente atribuindo um caráter subjetivo a existência do já falecido.

Porém, essas questões relativas aos supostos males póstumos suscitam outras duas questões propositivas importantes. Em primeiro lugar, podemos perguntar afinal, de que a morte priva o sujeito? Poder-se-ia dizer, por exemplo, como Sêneca, “a quantos homens custou ter vivido demais!” Em casos de um paciente terminal sofrendo de dores lancinantes, a morte pode ser um livramento de uma existência insuportável. Isso nos leva a uma segunda questão: a morte é um mal em todos os casos? Se sim, em que sentido a morte é um mal que deve ser evitado conquanto for impossível impedir este acontecimento ao indivíduo?

3.5- A morte: Um mal de privação

Michael Sandel, em sua obra *Contra a Perfeição*, narra a história de um casal de lésbicas que decidiu ter um filho, de preferência, surdo. As duas parceiras eram surdas e com orgulho disso. Segundo Sandel, “tal como outros membros da comunidade do orgulho dos surdos, Sharon Duchesneau e Candy McCullough consideravam a surdez um traço de identidade cultural, e não uma deficiência a ser curada.” Duchesneau afirmou que ser surdo seria um modo de vida e que se sentiam pessoas inteiras na qualidade de surdas e desejavam compartilhar os “aspectos maravilhosos” de sua comunidade; o “sentimento” de “pertencer” e de ligação com as crianças. Ela afirmou ainda que “sentiam verdadeiramente, como surdas, que levavam uma vida plena. (SANDEL, 2007, p.15).”

Não intentamos aqui apresentar as supostas implicações morais no experimento genético imposto pelas mulheres, como também não é o nosso interesse atribuir qualquer juízo de valor sobre se o modo de vida com ausência total de surdez é o que produzirá a melhor satisfação existencial. Contudo, é de se esperar que um surdo de nascença não possa e, provavelmente, nunca poderá, experimentar uma sinfonia de Bach executada de maneira maravilhosa, como também não experienciará de qualquer outra música de qualidade duvidosa.

Isso porque é necessário ter o sentido da audição para avaliar se determinada música é boa ou ruim. A isso poderia ser acrescentado que nada indique se a execução da música fora boa ou ruim. Para o surdo, atribuir um juízo de valor sobre os sons seria totalmente indiferente, pois os sons não o afetam em nada. Essa seria a premissa do experiencialismo. Segundo Schumacher, St. Rosenbaum, filósofo alemão que apresenta um exemplo semelhante para defender o experiencialismo de Epicuro, afirma que “se

alguém, num dado momento, não pode ter a experiência da situação, esta não é um mal para essa pessoa. As pessoas mortas não podem experimentar nenhuma situação (SCHUMACHER, 2005, p.227).”

Porém, o fato de um indivíduo não experimentar um estado de coisas não implica que aquele estado de coisas, em si mesmos, não seja um mal ou um bem. No caso do surdo de nascença, ainda que fosse indiferente a experiência do som, o sentido da audição é inerente a espécie humana. Tratar-se-ia, assim, daquilo que os estudiosos chamam de um mal de privação.

Schumacher afirma que “o mal de privação não é considerado, em si, como algo concreto e experimentável enquanto tal, mas situa-se no nível do que já não existe. Do que já não é.” Ainda para o filósofo, um mal de privação “é compreendido como uma propriedade relacional que aparece entre dois estados: entre o prazer ou o bem e seu desaparecimento; entre o ser e a ausência de ser; entre a possibilidade e a falta de possibilidade (SCHUMACHER, 2005, p.228).”

Com efeito, o mal não está na possibilidade de um indivíduo experimentar um estado de coisas para avaliar como boas ou más, mas, em si mesmo, tal estado de coisas se constitui como bom ou mal independente do sujeito. Por exemplo, não é o fato de um sujeito descobrir uma traição que torna esta traição má, mas a traição, em si mesma é algo ruim. Ou seja, podemos dizer que a traição nos torna infelizes porque é ruim ser traído, e não que a traição seja ruim porque sua descoberta nos torna infelizes. Como observou Schumacher “o mal da traição consiste na privação de um bem devido ao indivíduo enquanto possuidor de uma dignidade intrínseca: um tratamento compatível com sua dignidade humana (SCHUMACHER, 2005, p.229).”

Desse modo, o mal de privação acontece independente da temporalidade, da experiência sensível ou de um lugar específico. Schumacher afirma que, conforme observou Thomas Nagel, “muitas coisas que não acontecem nos limites do seu corpo e de seu espírito; e o que acontece pode incluir muitas coisas que não ocorrem nos limites da sua vida. Esses limites são habitualmente cruzados por infortúnios como a ilusão o desprezo e a traição (SHUMACHER, 2005, p.18).” Portanto, podemos considerar o estado de morte como um mal de privação no sentido em que este impede o indivíduo de exercer as atribuições inerentes à sua espécie, i.e., suas capacidades morais, existenciais, relacionais e físicas.

3.5.1- De que a morte priva o sujeito?

À primeira vista, o argumento segundo o qual a morte priva o sujeito dos assim chamados bens da vida poderia encontrar certa plausibilidade. Porém, se considerarmos um indivíduo cuja existência teve amplamente mais desgostos ou desventuras do que prazeres ou satisfações, ou seja, se um indivíduo tivesse uma espécie de balança em que pudesse sopesar quantitativa e qualitativamente os prazeres e alegrias de um lado e do outro lado, mas da mesma forma, as tristezas e infortúnios, e a balança pendesse acentuadamente para estes últimos, inclusive com a previsão de tal pendor continuar dessa forma inalterável na sua existência, este indivíduo poderia alegar, segundo sua própria compreensão subjetiva de prazer e dor, que a morte não constituiria um mal de privação, mas, sim, uma oportunidade de se libertar dos males desta vida.

Seria oportuno observar aqui que a necessidade do sujeito de experienciar algo para que possa atribuir um bem ou mal a um estado de coisas e, em consequência disso, desejar viver de forma a buscar o máximo de prazer e o mínimo de sofrimento deve ser entendido dentro da própria concepção do filósofo do Jardim sobre o que seja prazer propriamente dito.

Epicuro classificou os prazeres segundo uma espécie de hierarquia de desejos. Para o filósofo, existiriam os desejos vãos, que seriam aqueles que buscam a glória ou a riqueza, os deveres oriundos da própria natureza humana que, por sua vez, são classificados pelos desejos necessários, como saciar a fome, e os desnecessários, como comer demasiado ou regalado. Segundo Epicuro, os desejos desnecessários não eliminam, por si só, a dor ou o sofrimento, mas provoca os chamados prazeres cinéticos ou estados de prazer gerados pela própria satisfação psíquica como, por exemplo, o prazer de comer bem.

Por sua vez, a satisfação dos desejos naturais necessários seriam caracterizados pela ausência de sofrimentos tanto físicos, quanto espirituais. Essa satisfação produziria os chamados prazeres estáticos ou *ataraxia*, que seria a ausência de perturbação psíquica. Este prazer seria alcançado quando o indivíduo eliminou todos os sofrimentos e inquietações e todo o desequilíbrio interior, dentre eles, o medo dos deuses e da morte.

Segundo Schumacher

O filósofo grego não concebe a felicidade como uma soma de alegrias, nem de prazeres parciais ou como o acesso ao bem pela prática da virtude; a felicidade consiste antes na ausência de tumultos. Não estando ligada ao tempo ou à duração, a felicidade escapa de um sistema teleológico, pois não se enraíza no futuro, mas no instante vivido, o que permite ao sábio transcender a imanência do tempo e ser transferido para fora do tempo, num modo de ser quase eterno (SCHUMACHER, 2005, p.230).

Não obstante, diante desta tese, Julio Esteves, apresentou a seguinte objeção em suas aulas de bioética. Se Epicuro estiver certo ao afirmar que uma existência feliz e prazerosa seria aquela com o máximo de indiferença aos males que a cercam e, em consequência disto, acompanhada de ausência de perturbação psíquica, então, o melhor a fazer seria alienar-se permanentemente dos sofrimentos.

Com efeito, poderíamos então dizer que um usuário de drogas que faz uso permanente de narcóticos para anestesiá-lo do sofrimento seria, supostamente, um indivíduo feliz, ou levando essa tese ao extremo, um indivíduo poderia de dar cabo da sua própria vida para não ser molestado por infortúnios que poderão supostamente enfrentar.

Assim, se desconhecer os males que cercam a vida de um sujeito constitui uma vida feliz, e, ao mesmo tempo, poder destruí-la como um recurso para não experimentar supostos males futuros pode ser questionável, pois, neste caso, não se mostra razoável o aniquilamento da vida como meio para alienar-se dos males que a existência apresenta, mesmo que seja para obter uma vida aparentemente feliz.

Podemos minimizar esta objeção, se o entendimento sobre a *ataraxia* no argumento de Epicuro se limitar ao fato de que a morte privaria o sujeito de experimentar o melhor dos prazeres, ou, no caso de um indivíduo que faz uso de substâncias para alienar-se dos sofrimentos, poderia argumentar que tal comportamento ainda seria melhor do que estar em um estado com ausência total de sensações qual seja a morte.

Essa discussão nos conduz a outra proposição para justificar a morte como um mal de privação que consiste no fato de que a morte “rouba” do sujeito seus desejos, interesses, projetos, enfim, os objetivos que ele traçou na vida. Segundo Bernard Williams, “é racional pretender uma situação em que seu desejo seja satisfeito, e assim considerar a morte como algo que deva ser evitado, ou seja, considerá-la como um mal. (SHUMACHER, 2009, p. 232).

É importante observar, porém, que, conforme vimos anteriormente, existiriam certos objetivos e esperanças que transcenderiam ao morto, ainda que este não esteja experimentando a realização dos seus desejos e ideais. Podemos ilustrar esse ponto com um trecho do famoso sermão *O topo da montanha*, proferido pelo pastor Martin Luther King, ícone da luta pelos direitos civis nos Estados Unidos, um dia antes de ser brutalmente assassinado

Bom, eu não sei o que acontecerá agora. Temos alguns dias difíceis pela frente. Mas isso não importa para mim agora, porque eu cheguei ao topo da montanha. Eu não me importo! Como qualquer um, eu gostaria de viver uma longa vida. A longevidade tem o seu lugar. Mas eu não estou preocupado com isto agora. Eu quero somente fazer a vontade de Deus e Ele me permitiu subir a montanha e eu tenho olhado, eu tenho visto a terra prometida. Eu posso não chegar lá com vocês, mas eu quero que vocês saibam nesta noite que nós, como povo, chegaremos à terra prometida. Assim, eu estou feliz esta noite. Eu não estou temendo nenhum homem. Meus olhos têm visto a glória da vinda do Senhor.¹⁴

A morte seria, portanto, um mal no que se refere à privação daquilo que se poderia chamar de bens constitutivos da vida humana ou, como afirma Schumacher, “vantagens formidáveis em si, como a aptidão para experimentar, pensar, ser consciente e autoconsciente, agir, perceber e desejar (SCHUMACHER, 2009, p. 234).”

Desse modo, podemos imaginar a morte como a interrupção dos projetos do porvir; de todos os projetos possíveis de um sujeito; da interrupção total e completa dos planos; dos sentimentos e emoções; enfim, de toda a possibilidade.

Isso nos leva a última proposição para justificar a tese da morte como um mal de privação que consiste no fato de que, com a morte, se eliminam todas as possibilidades de um indivíduo, tanto de bens como de males. Com base nessa compreensão, observa Schumacher

Podemos imaginar a morte como a interrupção irreversível da projeção dos projetos no *porvir*, dos possíveis do sujeito. A morte é a antipossibilidade e constitui o limite de todo o poder, de toda a possibilidade; ela não é exatamente, como queria Heidegger a possibilidade da impossibilidade, mas sim, como Sartre viu, a impossibilidade da possibilidade, ou seja, um aniquilamento sempre possível dos meus possíveis de que está fora das minhas possibilidades (SCHUMACHER, 2009, p. 235).

Com efeito, a morte elimina a experiência de existir, isto é, o mal da morte reside no fato de não existir depois de se ter existido. Assim, a morte constitui em um mal porque interrompe o “ser” presente e interfere abruptamente interrompendo o processo da vida de um sujeito. Schumacher acrescenta que

a morte é um mal porque implica que tudo está definitivamente acabado para nós. Visto que poderíamos preferir adiar para mais tarde o fim de tudo, mesmo que isto não aumente a totalidade dos bens que teríamos tido em nossa vida, por isso, o que tentamos evitar na morte é uma outra coisa, que não é o fato de ela diminuir a soma dos bens de nossa vida (SCHUMACHER, 2009, p.19).

Não obstante, a afirmação de Sêneca à enlutada Márcia “a quantos homens custou ter vivido demais! [...] não é uma infelicidade para seu filho ter morrido jovem; a morte fez-lhe mesmo libertar-se de todos os males futuros” nos faz questionar: a morte é sempre um mal? Em alguns momentos a morte não poderia ser o final de um sofrimento

¹⁴ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=gFCmo1eydeo>

ou de uma vida completamente infeliz? O “não ser” em alguns casos não seria a melhor opção em alguns casos?

3.5.2- É a morte sempre um mal?

Todos os dias, muitas pessoas em todo o mundo estão no estágio terminal de alguma doença da qual ainda não se descobriu a cura. Por mais que as pesquisas e as tecnologias biomédicas e biofarmacêuticas tenham avançado consideravelmente nas últimas décadas, ainda há um sem número de doentes que vão a óbito antes que se descubra a cura de suas doenças.

Assim, um indivíduo, acometido por uma enfermidade incurável, envida todos os esforços para se manter psicologicamente equilibrado. Entretanto, este sabe que sua morte é uma questão de tempo, de pouco tempo, e tem de lidar com isso. Evidentemente, há um misto de pensamentos e emoções que dominam sua mente. “Quantos projetos interrompidos!” “Será que tenho chance?” “Como ficará minha família?” “E se milagrosamente eu fosse curado?” “Essas dores que não passam.” “Tenho que lutar pela vida!” Os dias se passam e este indivíduo percebe que não tem mais solução para as suas terríveis dores e inevitavelmente a morte está à espreita. Então, ele gradualmente começa a se entregar e, desesperadamente, começa a desejá-la. Não vê outra solução para o seu problema e, a partir dessa convicção, deseja que seus dias sejam abreviados. Não quer mais lutar pela vida ou pelos projetos futuros, ao contrário, este indivíduo quer seu fim. A morte não é mais o objeto de horror a ser evitado, mas, de forma surpreendente, se torna objeto de desejo e bem aventurança; ela não é mais o fim, mas o alívio. Um bem!

Isso nos faz questionar se a morte seria sempre um mal ou, dependendo das circunstâncias, ela poderia se constituir em um bem para um indivíduo. Sêneca faz uma apologia nesse sentido, onde a morte parece ser um grande bem em alguns casos. Para a enlutada Márcia, ele afirma:

Oh! Como desconhecem suas misérias, aqueles que não celebram a morte como a mais bela invenção da natureza e que não a aguardam com esperança! Coroe ela uma vida feliz, ou afaste de nós o infortúnio, ou finde a saciedade e a fadiga do ancião, ou leve o jovem na aurora, na idade em que estamos limitados a esperar melhor, ou reclame à criança o tempo das experiências, para todos ela é o fim, para muitos a cura, para alguns a realização do desejo supremo, e os que têm mais obrigações são aqueles que a recebem antes de ter implorado sua vinda. A morte liberta o escravo malgrado seu senhor; a morte alivia os cativos de suas correntes; a morte abre a prisão daqueles que eram mantidos despoticamente por um poder inflexível; a morte mostra aos exilados, cujo pensamento e o olhar se voltavam incessantemente para a pátria, que se repousa igualmente bem sob uma terra quanto sob a outra; se a Fortuna repartiu mal os bens que de direito são comuns a todos; se, de dois seres nascidos iguais, ela deixou que um fosse propriedade do outro, a morte restabelece entre

eles a igualdade. Apenas a morte nada faz segundo o capricho de outrem: não se sente a baixeza de seu estado, não se tem de forma alguma senhor a servir. Oh, Márcia! ela foi o desejo de seu pai. Graças a ela, não é mais um suplício ter nascido; graças a ela, as ameaças da sorte não me abaterão mais, e minha alma, livre de seus ataques, permanecerá senhora de si mesma; eu tenho um porto onde me refugiar. Vejo nos tiranos cruzes de mais de uma espécie, variadas em sua fantasia: um suspende suas vítimas de cabeça para baixo; o outro atravessa o corpo com uma estaca que vai do tronco à boca, outros lhes estende os braços a uma forca; eu vejo suas cordas, suas varas sangrentas, seus instrumentos de tortura para meus membros, para cada uma das articulações de meu corpo; mas também aí eu vejo a morte. Adiante, são os inimigos cobertos de sangue, cidadãos impiedosos; mas ao lado deles eu vejo a morte. A servidão deixa de ser dura, quando o escravo, desgostoso com o senhor, tem apenas um passo a dar para se ver livre. Contra as misérias da vida, eu tenho a morte como recurso. Pense como é bom morrer quando se deseja, e a quantos homens custou ter vivido demais (SÊNECA, 2007, p.20-21)!

As afirmações de Sêneca levantam algumas teses interessantes sobre a possibilidade da morte em algumas circunstâncias ser considerada um bem. A primeira seria a aparente diferença entre o que se poderia chamar de “morte natural” e a “morte acidental.” Esta última, seria caracterizada por circunstâncias alheias à vontade do indivíduo. Por exemplo, um jovem saudável que, inadvertidamente, cai de um precipício e em decorrência disso vem a morrer. Para este a morte poderia ser considerado um mal, pois, ela interrompeu a vida de uma pessoa com todas as esperanças e projetos futuros. Por sua vez, a morte natural seria caracterizada por circunstâncias que fazem parte constitutiva da própria natureza humana. Por exemplo, um ancião de avançada idade e com as limitações físicas e biológicas que o próprio tempo lhe impõe, ou um indivíduo que morre em decorrência de uma enfermidade incurável. Nessas circunstâncias, poder-se-ia afirmar que a morte seria um bem.

Porém, os exemplos dos casos levantados por Sêneca, em que a morte poderia ser um bem, levantam novamente a questão subjetiva em relação à verdadeira vontade de um indivíduo. Sêneca apresenta a morte como possibilidade de alívio e liberdade e, na verdade, os que desejam a morte nesses casos não a desejam em si, mas, sim, o suposto alívio e liberdade que, supostamente a com a morte, o indivíduo poderia ter. Ou seja, o indivíduo não quer a morte, ele quer alívio dos seus sofrimentos.

O mesmo poderia se aplicar ao caso de um doente terminal ou do ancião de idade avançada. Podemos afirmar que eles desejam abrir mão dos seus projetos futuros e da própria evolução da espécie humana optando pelo não ser? Pela impossibilidade de quaisquer possibilidades? Ou o que eles na verdade desejam é o mesmo alívio e liberdade que os dos exemplos citados por Sêneca? A resposta, talvez, esteja na

contundente e desesperada frase de Ivan Ilitch, do conto de Tolstoi: “Eu quero viver, viver sem sofrer!” Assim, optar pelo não ser não carece de fundamentos mais razoáveis.

Por conseguinte, Schumacher apresenta algumas considerações sobre o que poderia ser classificado como morte natural e morte acidental, que trazem luz à essa discussão. Em primeiro lugar, ele afirma que “o ser humano tem, como tal, uma duração de vida limitada, ainda que possa deixar esse mundo a qualquer momento, contra a vontade ou livremente.” Assim, de qualquer forma a morte é constitutiva universalmente, independentemente das circunstâncias. A segunda consideração é a de que toda a morte, então, é natural, pois faz parte da natureza biológica do homem falecer. O ser humano é essencialmente um ser-para-a-morte, na concepção de Heidegger. Entretanto, a terceira consideração é que toda a morte é acidental, “no sentido que rouba do sujeito a sua existência biológica futura e pessoal, de que priva de seus bens e se seus possíveis, de sua liberdade. Assim, não existe diferença relevante entre a morte de um ancião em avançada idade e um jovem ou criança que morre em decorrência de um acidente automobilístico, por exemplo (SCHUMACHER, 2009, p. 247). A morte seria, portanto, um mal em si mesmo, independente das circunstâncias em que esta ocorra.

3.5.3- A morte como um mal em si.

Procuramos até o momento evidenciar que a morte deve ser considerada um mal, pois priva o sujeito de toda a possibilidade, é o estágio final do ser com todas as possibilidades, é o mergulhar no não ser com todas as impossibilidades. Assim, a morte é objeto de repulsa conquanto seja-nos impossível detê-la, uma vez que é parte da nossa natureza biológica. Porém, ao mesmo tempo, lutamos para adiar a sua vitória, como nos últimos momentos de Ivan Ilitch, em que

[d]urante três dias inteiros, nos quais o tempo deixou de existir para ele, debateu-se contra aquele saco negro, para dentro do qual era empurrado por uma força invisível e irresistível. Debatia-se como um condenado à morte nas mãos do carrasco, sabendo que não poderia escapar. E cada segundo percebia que, não obstante seus desesperados esforços, mais se aproximava daquilo que o atemorizava. Sentiu-se que sua agonia era devido a penetração no saco negro e ainda mais pelo fato de não poder escorregar. E o que o impedia de entrar era a convicção de que a sua existência tinha sido boa. E tal justificativa o retinha, impedia de ir para frente e o torturava mais que tudo (TOLSTOI, 2006, P.101).

A morte é um mal porque implica a perda da vida com todos os bens. Por sua vez, a vida é um bem em si mesma conquanto seja também condição básica para usufruir os bens que dela decorre. E esses bens, até onde se sabe, só são experienciados nesta vida. Nem antes, e, até onde se saiba, com exceção das crenças em uma sobrevida

além, nem depois. Com efeito, a teoria da simetria, exposta por Lucrecio segundo a qual a ausência de sensação na morte corresponderia ao período em que o indivíduo ainda não fora concebido, vai de encontro ao anseio daquele que, como Axíoco, no escrito apócrifo de Platão, “aflige o espírito com a idéia de que essa luz, vou ficar sem ela, assim como sem esses bens”. Assim, o fator que diferencia a ausência de sensação da pré-concepção é justamente o fato da consciência desta existência, deste dado no tempo que nos torna um ser consciente das sensações mas, também, da nossa finitude.

Diante da possibilidade da morte, a vida apresenta o seu valor intrínseco. Não obstante, conforme observou Esteves, no âmago da consciência que cada qual tem de sua própria existência está eternamente presente a pergunta: por que existo, ou melhor, por que **contínuo** existindo, se posso, por minha própria vontade, deixar de existir a qualquer momento em que assim o decidir? Isso significa que existir, para nós, não é um mero fato que nós simplesmente **constatamos**. Existir, para nós, só é possível por uma **afirmação voluntativa contínua** dessa existência, ou seja, somente na medida em que acreditamos que nossa vida valha a pena ser vivida; em que acreditamos que ela tenha um valor e decidimos continuar envidando esforços no sentido de dar-lhe continuidade.

Ora, enquanto a maior parte das pessoas responde afirmativamente a essa pergunta e por isso afirma continuamente sua existência, aqueles que cometem suicídio ou recorrem à eutanásia acreditam que sua existência chegou a uma circunstância que não mais mereça ser vivida e respondem negativamente a essa pergunta (pelo menos no que tange à sua própria existência). Desse modo, assim como os suicidas em geral, o argumento daqueles que defendem a prática da eutanásia se circunscreve a questão da **autonomia** do indivíduo em decidir continuar existindo e o **bem-estar** deste em classificar um estado de coisas como bom ou mau. Esteves acrescenta que

[a]s situações em que se coloca a pergunta pela permissibilidade da eutanásia são tipicamente casos em que a vida de uma pessoa chegou a um nível de sofrimento ou de degradação tão evidentemente deplorável, que não se toma por algo sensato insistir em manter aquela vida, seja do ponto de vista humano, seja do ponto de vista até mesmo econômico. Em contrapartida, casos de suicídio típico são aqueles em que a pessoa pelo menos ainda reúne condições físicas razoáveis e, exatamente por essa razão, não se compreende ou até mesmo não se aceita a decisão, tomada por ela, de tirar a própria vida. Entretanto, apesar da aparente profunda diferença entre os dois casos, eles se assemelham no que há de mais fundamental. Pois eles constituem a manifestação de uma resposta **negativa** a uma pergunta que está presente em cada passo da vida das pessoas, desde o momento em que adquiriram consciência da própria existência, e que é respondida por elas na afirmativa, a saber, a famosa pergunta feita por Hamlet: “ser ou não ser, eis a questão”. É preciso ter claro que o que está em questão não é **saber** se existo ou não, ou

seja, não é uma pergunta **teórica** sobre a minha existência no mundo, como eu poderia perguntar se existem ou não unicórnios no mundo. Trata-se de uma pergunta **prática**: eu sei que eu existo, mas **devo** continuar existindo? Na consciência da minha existência está embutida a consciência da possibilidade da não-existência, possibilidade essa que **depende de mim**, das **minhas ações**, sendo, por conseguinte, uma possibilidade prática, e não uma possibilidade teórica, como a que está contida na consciência de que algo totalmente alheio à minha vontade e às minhas ações, como uma bala perdida, por exemplo, pode fazer com que eu deixe de existir a qualquer momento (ESTEVEVES, 2015, p.15).

Assim, a partir de agora, pretendemos mostrar que essas questões referentes à escolha sobre o continuar vivendo ou não nos levam a refletir sobre os limites da autonomia, e, adicionalmente, sobre o fato do mero bem-estar poder ser uma razão suficiente para justificar moralmente a interrupção da vida.

Iremos, agora, direcionar este trabalho para uma reflexão sobre os conceitos de autonomia, de liberdade, questionando se a falta de bem-estar constituiria razão suficiente para dar cabo da própria vida. Assim, trabalharemos esses conceitos e suas relações com a eutanásia à luz da filosofia moral de Immanuel Kant. Em linhas gerais, Kant propôs uma maneira nova de compreendermos a moralidade e a nós mesmos como agentes racionais. Na base de sua teoria moral está o reconhecimento de que seres racionais são autônomos, ou seja, são capazes de agir sem a necessidade de uma instância externa a si mesmo, e, sim, de acordo com princípios racionais. Como iremos ver, o conceito de autonomia em Kant pode esclarecer o problema em torno da permissibilidade de justificação moral da eutanásia.

Capítulo IV

Kant e a eutanásia

No ano de 2004, foi lançado o filme espanhol *Mar Adentro*, baseado em fatos reais, que narra a história de Ramón Sampedro, um homem nascido numa pequena vila de pescadores da Galícia, que trava uma batalha para ter o direito de pôr fim à sua própria vida. Na juventude, ele sofrera um acidente ao mergulhar no mar, que o deixou tetraplégico e, em decorrência disso, preso a uma cama por vinte e oito anos. Lúcido e extremamente inteligente, Ramón decide lutar na justiça pelo direito ao suicídio assistido, o que lhe gera problemas com a justiça, com a igreja e até mesmo com seus familiares. Mesmo assim, ele consegue, com a ajuda de amigos, ingerir um copo de cianeto de potássio, morrendo a seguir. Uma das frases mais impactantes do filme é expressa pelo protagonista, o qual questiona: “Viver é um direito ou uma obrigação?”

Esta pergunta lança luz sobre outros questionamentos relativos às obrigações que temos para com o nosso próprio corpo ou nossa própria vida. Teria mesmo um indivíduo obrigação de continuar vivendo, se as circunstâncias não lhe forem mais favoráveis ou, uma vez que viver é um direito, esse mesmo indivíduo poderia abrir mão do mesmo, ainda quando as circunstâncias não mais lhe interessarem? A concepção de que o corpo seria uma propriedade do indivíduo daria a autorização para este destruí-lo quando bem lhe parecesse? Poderia o indivíduo se destituir de seu corpo como se fosse uma coisa alheia, ou, como questiona Esteves: “nós temos um corpo ou somos um corpo?”

Como já fora tratado nos capítulos anteriores, os que recorrem à eutanásia o fazem em um contexto de dores lancinantes ou em estado vegetativo ou num estado de perda da autonomia, obviamente com ajuda de terceiros, que supostamente conheciam sua vontade de forma expressa, ou se antecipam em tirar a vida quando há o prognóstico de uma doença degenerativa que limitará drasticamente os prazeres e trará dores e sofrimentos. Enfim, quando se pergunta sobre a eutanásia, não estamos tratando somente de situações limites de dores e sofrimento humano, mas, também, de situações em que um indivíduo simplesmente se antecipa e impede um futuro incerto. Mas todas essas situações seriam tão-somente de casos especiais de suicídio.

Assim, as razões que levariam uma pessoa a cometer suicídio por motivos diversos, que vão desde a perda de um relacionamento amoroso até casos de eutanásia, devem ser submetidas ao exame crítico. Os que pretendem cometer um ato suicida em

geral alegam motivos que, segundo eles, seriam não somente necessários, mas também suficientes, para que se consuma o ato de tirar a própria vida. Para estes, a vida se tornou destituída de sentido, ou, melhor dizendo, para eles, a vida perdeu o seu **valor**. Entretanto, como observou Esteves

[e]ssas últimas reflexões mostram que o problema deve ser deslocado para um nível mais fundamental. Como se determina o valor das coisas? Como se determina o valor da vida? Pois valor parece ser algo que não existe no mundo, nos fatos e nas coisas em si mesmos. Nós **atribuímos** valor às coisas e aos fatos. Ou será que existe algo que possui valor em si mesmo? Não seria a própria vida um valor em si? Se a vida for algo em si mesmo valioso, digamos, por ser condição de possibilidade de avaliar ou de conceder valor ao que quer que seja, então não seria moralmente admissível retirar a própria vida, fonte de todo valor. Entretanto, o que se deve entender por “vida como condição de conceder valor ao que quer que seja”? Não pode ser vida meramente vegetativa. Nesse caso, quando reduzida a esse estágio, seria moralmente lícito retirar a própria vida, ou melhor, consentir ou autorizar antecipadamente que terceiros retirem sua vida? Desse modo, podemos dizer que a discussão sobre a permissibilidade moral da eutanásia deve ser encarada como uma oportunidade para avaliarmos o valor da vida, o valor daquilo que se perde com a morte, o que por isso mesmo torna extremamente delicada a discussão sobre as razões que eventualmente poderiam justificar o pôr fim à própria vida (ESTEVEES, 2015, p. 16).

Neste último capítulo, iremos tratar destas questões à luz da filosofia moral de Immanuel Kant (1724-1804), um dos clássicos da história da filosofia. Ora, poder-se-ia questionar a razão de trazer um clássico para tratar de um problema tão contemporâneo. No entanto, como dito acima, a eutanásia é um tipo de suicídio, um tema que fora tratado por muitos filósofos do passado. Concordamos com Esteves quando diz que é “mesmo lamentável que os autores da bioética contemporânea que se ocupam com a questão da eutanásia tenham ignorado o que a tradição filosófica tem a dizer sobre o suicídio em sentido usual (ESTEVEES, 2015, p.04).”

Evidentemente, por razões históricas, Kant não escreveu especificamente sobre a permissibilidade moral da eutanásia. Entretanto, como iremos ver no decorrer deste capítulo, isto não significa que possamos ignorar toda a tradição filosófica sob a alegação de se tratar de um problema moral aparentemente novo e inédito. Pois, sem princípios morais *a priori*, esses problemas jamais apareceriam. Como também observou Esteves: “os problemas da bioética não são inteiramente novos, na verdade, mais exatamente, não pode haver problemas morais inteiramente novos.” (ESTEVEES, 2015, p.02) Em suma, trataremos da eutanásia voluntária como uma forma de suicídio,

mais especificamente, como “*self-regarding suicide*” e, assim, iremos examinar criticamente as implicações morais de tal ato à luz da filosofia moral de Kant.

4.1 – Conhecendo a moral kantiana

Como observamos, se a vida possui um valor intrínseco, i.e., se a vida possui valor em si mesma, a autoconservação se eleva de um patamar de deveres meramente contingentes a um patamar de deveres categóricos; de deveres incondicionados, que um indivíduo teria para consigo mesmo, da mesma forma que se observam deveres morais para com a preservação da vida de outrem.

É necessário, porém, compreender o que Kant entende pelo termo “dever.” Para o filósofo, nas ações humanas existe sempre uma tensão entre a razão e as inclinações sensíveis. Assim, é necessária uma coerção dessas inclinações para que o homem possa agir de maneira puramente racional. Como ele mesmo afirma,

[o] conceito de dever [*Pflicht*] já é em si o conceito de uma *necessitação* (coerção) do livre arbítrio por meio da lei; essa coerção pode ser ou uma *coerção externa* ou uma *autocoerção*. Por meio da sua sentença categórica (o dever [*Sollen*] incondicionado), o *imperativo moral* anuncia essa coerção, que, portanto, não concerne a seres racionais em geral (entre os quais poderia também haver algo como seres santos), mas a *seres humanos* como *seres naturais* racionais, que são suficientemente não santos para que o prazer possa bem induzi-los a transgredir a lei moral, ainda que eles mesmos reconheçam a sua autoridade, e, mesmo quando a obedecem, a fazê-lo com *desgosto* (com a resistência de sua inclinação), sendo nisto que consiste propriamente a *coerção*. Dado que, entretanto, o ser humano é um ser livre (moral), o conceito de dever não pode então conter nenhuma outra coerção senão a autocoerção (por meio tão somente da representação da lei) se se leva em conta a determinação interna da vontade (o móbil) pois, somente através disso torna-se possível unificar aquela necessitação (ainda que ela seja uma externa) com a liberdade do arbítrio, pelo que, no entanto, o conceito de dever torna-se um conceito ético (KANT, 2013, p.189,190).

Assim, há uma constante luta entre o agir moral e as inclinações sensíveis, entre o querer sensível e o agir racional, diante da qual o homem estabelece leis autoimpostas ou máximas morais. Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant afirma que

[o] dever é a necessidade de uma ação por respeito a lei. Ao objecto enquanto efeito da ação que me proponho fazer posso ter, é verdade, inclinação, mas jamais respeito, exatamente porque ele é meramente um efeito e não um atividade da vontade. Do mesmo modo, não posso ter respeito pela inclinação em geral, seja a minha seja a de outrem; posso no máximo aprová-la no primeiro caso, no segundo à vezes até mesmo amar, isto é, considerá-la como favorável ao meu proveito. Só o que está vinculado à minha vontade como uma mera razão (para agir), jamais, porém, como um efeito o que não serve à minha inclinação, mas prepondera sobre ela ou pelo menos exclui inteiramente que ela tenha

um peso decisivo quando da escolha, por conseguinte a mera lei por si só, (só isso) pode ser um objeto do respeito e, assim, um mandamento. Ora, uma ação por dever deve pôr à parte toda a influência da inclinação e com ela todo objeto da vontade que possa determiná-la senão objetivamente, a lei prática por conseguinte a máxima de dar cumprimento a uma lei com derrogação de todas as minhas inclinações (KANT, 2009, p.128,129).

Kant argumenta que uma máxima “é o princípio subjetivo do querer; o princípio objetivo (i.e. aquilo que também serviria subjetivamente de princípio prático para todos os seres racionais se a razão tivesse pleno poder sobre a faculdade apetitiva) é a lei prática (KANT, 2009, P.129) Segundo J.B. Schneewind, intérprete de Kant, “uma máxima é um plano pessoal ou subjetivo de ação que incorpora as razões do agente para agir e também uma indicação suficiente de qual ação a razão exige (2009, p. 385)”. Por conseguinte, quando somos puramente racionais, estamos agindo em consciência de nossas circunstâncias para alcançar os fins que definimos. As máximas, portanto, seriam uma espécie de regras morais privadas que estabelecemos para alcançar determinado fim.

Não obstante, as máximas que estabelecemos devem passar pelo “crivo” da razão. Assim, um indivíduo ou, em termos kantianos, um agente racional, testa as suas máximas antes de agir com base nelas e, para fazer isso ele dispõe das **leis do querer racional ou imperativos**. Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant argumenta que

[t]odos os imperativos são expressos por um verbo significando *dever* e mostram destarte a relação de uma lei objetiva da razão com uma vontade que não é necessariamente determinada por isso segundo a sua qualidade subjetiva. Eles dizem que seria bom fazer ou omitir algo, só que o dizem a uma vontade que nem sempre faz algo porque lhe é representado que é bom fazê-lo. *Bom* em sentido prático, porém, é o que determina a vontade mediante as representações da razão, por conseguinte, não em virtude de causas subjetivas, senão objetivamente, isto é, em virtude de razões que são válidas para todo ser racional enquanto tal (KANT, 2009, p.187).

Kant pensa haver duas leis básicas do querer racional ou **imperativos**. Uma governa a ação orientada para um objetivo em geral, são os **imperativos hipotéticos**, que seriam aqueles segundo os quais a necessidade da ação que ele impõe é **condicional**, isto é, temos de fazer certo ato **se** quisermos certo fim. A outra lei do querer racional ou imperativo seria **incondicional**, pois não depende dos fins do agente para se impor como mandamento, seria um mandamento *a priori*, ou seja, um

mandamento que independe da experiência ou das contingências do agente. Kant o chama de **imperativo categórico**. Nas palavras do próprio filósofo,

todos os imperativos mandam ou hipotética ou categoricamente. Aqueles representam a necessidade prática de uma ação como meio para conseguir uma coisa que quer (ou pelo menos é possível que se queira). O imperativo categórico seria aquele que representaria uma ação como objetivamente necessária por si mesma sem referência a outro fim (KANT, 2009, p.189).

Assim, o imperativo hipotético se coloca quando queremos determinado fim e empreendemos o melhor meio para atingir este fim ou nas famosas palavras do filósofo, “se queres, deves.” Por exemplo, se quisermos ir até determinado lugar, devemos nos perguntar quais os melhores meios de que dispomos para chegar ao destino. Se compreendermos quais são os melhores meios de conseguir chegar a determinado fim, então, poderemos ir em direção ao destino. Este é o imperativo hipotético. Porém, a execução deste curso de ação é condicional, ou seja, os meios para atingir este fim são empreendidos e podem ser mudadas sempre que for necessário para atingir o melhor fim.

Diferente do imperativo hipotético, o imperativo categórico é incondicional. Ele surge da Lei moral e é intrinsecamente bom. Conforme Otfried Höffe,

[o] imperativo categórico resulta imediatamente do conceito de moralidade como o do *simplesmente* bom, por isso referindo “categoricamente” a entes racionais finitos, por isso um “imperativo.” Mais precisamente – e nisso reside a iniludível perspicácia de Kant – O imperativo categórico não é senão o conceito de moralidade sob as condições de entes racionais finitos. No imperativo categórico de Kant aplica sua tese fundamental metaética a entes do tipo do homem (HÖFFE, 2005 p.198).

Assim, dado que o imperativo hipotético não é adequado para julgamentos morais racionais porque depende das circunstâncias para executar um plano de ação, o imperativo categórico é a forma pura da lei moral dotada de incondicionalidade. Como observou Allen W. Wood,

[c]omo valor da natureza racional como um fim em si mesma deve proporcionar fundamento racional para imperativos categóricos, ela não pode ser alguma coisa cujo valor dependa de contingência sobre seres racionais (como o grau segundo o qual exerça suas capacidades racionais). Antes, seu valor deve ser total e incondicional em todo o ser racional, o que determina que o valor de todo o ser racional seja igual. Kant chama a natureza racional (em qualquer ser possível) de “humanidade”, na medida em que a razão é usada para construir fins de qualquer espécie. Humanidade é distinguida de “personalidade”, que é a capacidade racional de ser moralmente responsável. Dizer que a “humanidade” é um fim em si mesma é atribuir valor a todos os

nossos fins permissíveis, sejam eles apreciados pela moralidade ou não. (WOOD, 2008, p.170)

Kant apresenta a primeira formulação imperativo categórico da seguinte forma: **Age apenas segundo a máxima pela qual possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal** (KANT, 2009, p.215). O filósofo prossegue argumentando que

[v]isto que a universalidade da lei segundo a qual os efeitos acontecem constitui aquilo que se chama propriamente *natureza* no sentido mais geral (segundo a forma), isto é, a existência das coisas na medida em que ela esta determinada segundo leis universais, então o imperativo universal do dever poderia ter o seguinte teor: *age como a máxima de tua ação devesse se tornar por tua vontade uma lei universal da natureza* (KANT,2009, p.215).

Assim, a partir desta primeira formulação do imperativo categórico, segue-se a sua variante, segundo a qual a máxima da ação deve ser determinada como lei universal da natureza. Com isso, Kant argumenta que nossas ações devem passar pelo exame crítico da razão universal para avaliar sua razoabilidade moral. Ele examina o exemplo de um homem que decide pedir dinheiro emprestado com a promessa de que irá cumprir o pagamento no dia combinado, mas, no íntimo, sem a intenção de pagar o credor, fazendo, portanto, uma falsa promessa. O filósofo argumenta que em um mundo onde os indivíduos não cumprem as suas promessas não poderia ser racional fazer promessas, pois, as pessoas não acreditariam umas nas outras. Consequentemente, um mundo concebido dessa forma não poderia ser considerado coerente com seres racionais. Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant examina outro exemplo que vem ao encontro dos fins desta dissertação, que seria o caso de um indivíduo que

ficou desgostoso da vida por causa de uma série de males que foram se acumulando até a perda de toda a esperança ainda está suficientemente em posse de sua razão para poder perguntar a si mesmo se, acaso, pôr fim à vida não seria também contrário ao dever ao dever para consigo mesmo. Ele examina agora se a máxima da sua ação poderia se tornar uma lei universal da natureza. Sua máxima, porém é: por amor de mim mesmo, tomo por princípio abreviar a minha vida se esta com o prolongamento de seu prazo me ameaçar com males maiores do que a amenidade ainda prometer. Ele só se pergunta ainda se esse princípio do amor de si poderia se tornar uma lei universal da natureza. Vê-se logo, porém, que uma natureza cuja lei fosse destruir a própria vida pela mesma sensação que nos foi destinada para impedir a promoção da vida, estaria em contradição consigo mesma e, portanto, não subsistiria enquanto natureza; por conseguinte, que é impossível que aquela máxima possa ter lugar como uma lei universal da natureza e, consequentemente, que ela está em total conflito com o princípio supremo de todo o dever (KANT, 2009, p. 218,219).

Kant argumenta que todas as formulações são equivalentes embora a primeira formulação seja básica e se concentre no ponto de vista do agente que executa a ação. Entretanto, a segunda formulação que se segue chama a nossa atenção para o que diz respeito também àqueles que são afetados pela nossa ação, o que se exprime da seguinte forma: **Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como um fim e nunca simplesmente como meio** (KANT, 2009, p. 243).

Kant argumenta que, se

[d]eve haver um princípio um princípio prático supremo e, com respeito à vontade humana, um imperativo categórico, ele tem de ser tal que faça da representação daquilo que é necessariamente fim para todos porque é *fim em si mesmo*, e um *princípio objetivo* da vontade que pode, por conseguinte, servir de lei prática universal. O fundamento deste princípio é: a natureza racional existe como fim em si. É assim que o homem necessariamente se representa a sua própria existência; nessa medida é, pois, um princípio *subjetivo* de ações humanas mas é assim também que todo outro ser racional representa a sua existência, em consequência de precisamente o mesmo fundamento racional, que também vale para mim; portanto é ao mesmo tempo um princípio objetivo, do qual em quanto fundamento prático supremo todas as leis da vontade têm de poder ser derivadas (KANT, 2009, p.243).

4.2 - A autoconservação como um dever para consigo mesmo

Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant ilustra a aplicação do imperativo categórico com base em quatro exemplos. Muito embora se trate de ilustrações, podemos inferir os pontos de vista principais do sistema kantiano das obrigações morais de um agente, tanto para com os outros quanto para consigo próprio, e classificá-los como **deveres imperfeitos**, que permitiriam certa amplitude de conduta, muito embora não limite a validade do dever, e os **deveres perfeitos** que não permitiriam nenhuma amplitude de conduta.

Em relação aos deveres imperfeitos, Kant elucida por meio de exemplos quais seriam os deveres para com os outros e os para consigo mesmo. A indiferença para com a necessidade alheia seria uma infração dos deveres para com os outros, e o não desenvolvimento das próprias capacidades, uma infração do dever para consigo mesmo.

Por sua vez, em relação aos deveres perfeitos, Kant explica que a proibição de uma falsa promessa seria um exemplo daquelas classes de deveres perfeitos para com os outros e que a proibição do suicídio, ao que doravante iremos dedicar nossa atenção, estaria naquela classe de deveres perfeitos para consigo mesmo.

Poder-se-ia objetar que há dificuldades em relação a um suposto dever que um indivíduo teria para consigo mesmo, pois, em geral, admitimos que temos deveres para com terceiros. Entretanto, o próprio Kant apresenta um argumento em relação a essa aparente ambigüidade, afirmando que

Na consciência de um dever para consigo mesmo, o homem se considera, enquanto sujeito deste dever, de dupla maneira: primeiramente como *ser sensível*, isto é, como homem (pertencente a uma das espécies de animais); mas em seguida também como ser *racional* (não meramente como ser dotado de razão, visto que a razão segundo sua faculdade teórica também poderia ser qualidade de um ser vivo corpóreo) o qual nenhum sentido alcança e que só pode ser reconhecido em relações prático-morais, em que a propriedade inconcebível da *liberdade* se manifesta pela influência da razão sobre a vontade internamente legisladora (KANT, 2013, p.230).

No decorrer deste capítulo, iremos discorrer sobre os argumentos dos defensores da eutanásia em relação à autonomia e à liberdade e compará-los com os mesmos conceitos de autonomia e de liberdade kantianas. Antes, porém, seria importante fazer uma breve observação aqui. Assim como Locke, Kant compreende a liberdade não como licenciosidade, mas, sim, como sujeita a leis morais, que, uma vez observadas, impediriam que a própria liberdade fosse destruída. A autonomia surge, então, a partir do exercício dessa liberdade restringida por limites e responsabilidades morais. Portanto, podemos aceitar a premissa de que temos deveres para conosco. Pois, como observou Kant na *Metafísica dos Costumes*,

[s]e admitíssemos que não existem tais deveres, então não existiria em geral nenhum dever, nem mesmo deveres externos. Com efeito, eu posso me reconhecer como obrigado para com o outro somente na medida em que, ao mesmo tempo, eu mesmo me obrigo, porque a lei em virtude da qual eu me considero como obrigado provém em todos os casos da minha própria razão prática, pela qual sou necessitado, sendo ao mesmo tempo aquele que necessita em relação a mim mesmo (KANT, 2013, p.229, 230).

Ainda na *Metafísica dos Costumes*, Kant afirma que o primeiro dever perfeito do homem para consigo mesmo é o da autoconservação, pois,

O contrário deste dever é a morte física voluntária que, por sua vez, pode ser pensada ou como total ou como meramente parcial. A morte física, a supressão da vida (autochiria) pode ser, portanto, total (suicídio) ou parcial, a amputação (mutilação) e esta, por sua vez, pode ser material, em que se priva de certas partes integrantes como órgãos, isto é, mutila-se, e formal, em que se priva (para sempre ou por algum tempo) da faculdade do uso físico (e com isso indiretamente também do uso moral) de suas forças (KANT, 2013, P.233).

É importante observar aqui que, no caso da automutilação, Kant se refere ao indivíduo que **intencionalmente** se mutila por outro fim que não seja o da conservação da sua própria vida. Por exemplo, o estranho costume, comum ao tempo de Kant, das pessoas venderem os seus dentes a cidadãos mais abastados para comprar bens que iam desde comida até outros produtos pessoais. Kant sustenta que este tipo de mutilação seria moralmente proibido. Entretanto, nas *Preleções sobre Ética*, quando se trata de uma mutilação com a finalidade da conservação da vida, Kant argumenta que não é somente permissível, mas, até mesmo recomendável. O filósofo sustenta que o fator determinante é a intenção com que o agente pratica o ato. Pois,

[s]o long as we have the intention of preserving ourselves, we can, under such a condition, indeed dispose over our body. Thus a man can have his foot amputated, for example, insofar as it impedes him in life. (KANT, 1997, p.145).

4.3 – Argumentos de Kant contra o suicídio

Segundo Hector Wittwer, Kant define o suicídio como “*Selbstmord*” ou “autoassassinato”. Com isso, já se deve entender a forma pejorativa como Kant trata do suicídio. Segundo ele, trata-se de uma ação imoral de matar-se a si mesmo, como uma forma de assassinato, uma forma de autodestruição da vida, de destruir aquilo que se deve proteger, de negar o direito e o dever mais importante que se tem: à vida. Kant entende como suicídio somente os casos em que há de fato a intenção deliberada e premeditada do autoassassinato. Conforme já mencionamos no capítulo II, Kant sustenta que

[a] distinction is to be made between a suicide and one who has lost his life to fate. He who shortens his life by intemperance is certainly to blame for his lack of foresight and his death can thus be imputed, indirectly, to himself; but not directly, for he did not intend to kill himself. It was not a deliberate death. For all our offences are either *culpa* or *dolus*. Although there is no *dolus* here there is certainly *culpa*. To such a one it can be said: you are yourself to blame for your death, but not: You are a suicide. It is the intention to destroy oneself that constitutes suicide. I must not, therefore, turn the intemperance that causes shortening of life into suicide, for if I raise intemperance to the level of suicide, the latter is thereby degraded in turn and reduced to intemperance (KANT, 1997, p. 146).

De modo geral, Kant estabelece ao longo da sua obra, cerca de sete argumentos sobre os deveres em relação à vida e à não permissibilidade moral do suicídio, que trataremos aqui. O primeiro argumento de Kant parte de premissas teológicas, sustentando que **o homem, respectivamente, a vida do homem é uma propriedade**

de Deus. Por isso, ele não pode dispor livremente de sua vida. Nas *Preleções Sobre Ética*, Kant afirma que

[w]e have been placed in this world for certain destines and purposes; but a suicide flouts the intention of his creator. He arrives in the next world as one who has deserted his post, and must therefore be seen as a rebel against God So long as we acknowledge this truth, that the preservation of our life is among God's purposes, we are in duty bound to regulate our free actions in accordance with it. We have neither right nor authority to do violence to our nature's preservatives powers, or to upset the wisdom of her arrangements. This responsibility lies upon us until such time as God gives us his express command to depart this world [...] Men are stationed here like sentries, and so we must not leave our post until relieved by the beneficent hand of another. He is our proprietor, and His property, and His providence ensures what is best for us: A bondman who is under the care of a kindly master invites punishment if he defies the latter's intentions (KANT, 1997, p. 149).

Na *Metafísica dos Costumes*, Kant explica que o suicídio é uma transgressão do dever do homem para com Deus. O filósofo argumenta que

[a] supressão da própria vida é um crime (assassinato). Com efeito, este também pode ser considerado como transgressão do dever para com outros seres humanos (de um cônjuge para com outros, dos pais para com as crianças, do súdito para com a autoridade ou seus concidadãos e, por fim, também do homem para com Deus, abandonando o lugar que ele nos confiou no mundo, sem ser a isso chamado); contudo, aqui fala-se apenas da violação de um dever para consigo mesmo, a saber, se, mesmo colocando de lado todas essas considerações, o homem ainda assim seria obrigado à conservação da sua vida meramente pela sua qualidade enquanto pessoa e se, neste caso, teria de reconhecer um dever (e, certamente, estrito) para consigo mesmo (KANT, 2013, p. 234).

Kant não foi o primeiro a argumentar contra a permissibilidade moral do suicídio baseando-se na premissa segundo a qual o homem é propriedade de Deus. Este argumento também fora defendido por outros filósofos, dentre eles, Platão e John Locke. No *Fédon*, Platão expõe o diálogo entre Sócrates e Cebes, no qual o centro da discussão é a premissa de que os homens são propriedade da divindade e, por isso, seria proibido ao homem se evadirem da vida, sem autorização superior. Sócrates interpela o seu discípulo sobre o princípio, da seguinte forma:

É possível, talvez, que eu te possa ensinar alguma coisa. É provável também que isso te pareça maravilhoso e que te espantes ao saber que, para todos os homens, há uma absoluta necessidade de viver, necessidade invariável mesmo para aqueles para os quais a morte seria preferível à vida. Acharás espantoso ainda que não seja permitido àqueles, para os quais a morte seja um bem preferível à vida, o direito

de procurarem, por si, esse bem e que para o obterem, necessitem recebê-lo de outrem.

Cebes sorriu docemente:

- Deus o sabe! – disse no modo de falar de seu país.

Poder-se ia, com efeito – voltou Sócrates – encontrar nisso, pelo menos considerado sob essa forma, qualquer coisa de irracional. Todavia não é assim, e, muito provavelmente, aí não falta razão. A esse respeito há, mesmo, uma fórmula que usam os adeptos dos Mistérios: “É uma espécie de prisão o lugar onde nós, homens, vivemos, e é dever não libertar-se a si mesmo nem evadir-se.” Fórmula essa, sem dúvida, que me parece tão grandiosa quão pouco transparente! Mas não é menos exato, Cebes, que aí se encontra justamente expresso, creio, o seguinte: os Deuses são aqueles sob cuja guarda estamos, e nós, homens, somos uma parte da propriedade dos Deuses. Não te parece que é assim?

- Parece-me – respondeu Cebes.

- E tu, por acaso – continuou Sócrates – não haverias de querer mal a um ser de tua propriedade que se matasse sem que tal lhe tivesse permitido? E não tirarias de seu ato a vingança que fosses capaz de tirar?

- Efetivamente.

- É provável, portanto que neste sentido nada exista de irracional no dever de não nos matarmos, de aguardarmos que a divindade envie qualquer ordem semelhante àquela que hoje se apresenta para mim (PLATÃO. 1979, p. 62,63).

Outro a argumentar que o homem é propriedade divina foi John Locke. O filósofo inglês no *Segundo Tratado sobre o Governo* argumenta que os homens existem num estado de liberdade e igualdade originárias, no assim chamado estado de natureza. Contudo, Locke se apressa a explicar esse estado de liberdade originária não significa licenciosidade para fazer o que bem lhe aprouver, especialmente no que se refere ao dispor da própria vida para destruí-la, pois, o homem, a despeito da sua liberdade originária, é uma propriedade de Deus. De forma contundente ele afirma que

[e]mbora seja esse um *estado de liberdade*, não é um estado de licenciosidade; embora o homem nesse estado tenha uma liberdade incontrolável para dispor de sua pessoa ou posses, não tem liberdade para destruir-se ou a qualquer criatura em sua posse, a menos que um uso mais nobre que a mera conservação desta o exija. O *estado de natureza* tem para governá-lo uma lei da natureza, que a todos obriga; e a razão em que essa lei consiste, ensina a todos aqueles que a consultem que, sendo todos iguais e independentes, ninguém deveria prejudicar a outrem em sua vida, saúde liberdade ou posses. Pois sendo todos os homens artefatos de um mesmo Criador onipotente e infinitamente sábio, todos eles servidores de um Senhor soberano e único enviados ao mundo por Sua ordem e para cumprir Seus desígnios, são propriedade de Seu artífice, feitos para durar enquanto ele aprouver, e não a outrem. E tendo todos as mesmas faculdades, compartilhando todos uma mesma comunidade de natureza, não se pode presumir subordinação alguma entre nós que nos possa autorizar destruir-nos uns aos outros, como se fossemos feitos para o uso uns dos outros, assim como as classes

inferiores de criaturas são para o nosso uso. Cada um está *obrigado* a preservar-se, e não abandonar sua posição por vontade própria; logo, pela mesma razão, quando sua própria preservação não estiver em jogo, cada um deve, tanto quanto puder, *preservar o resto da humanidade*, e não pode, a não ser que seja para fazer justiça a um infrator, tirar ou prejudicar a vida ou o que favorece a preservação da vida, liberdade, saúde, integridade ou bens de outrem (LOCKE, 2005, p. 384,385).

Entretanto, apesar da aparente premissa religiosa, Kant está apresentando um argumento puramente filosófico aqui. No parágrafo subsequente aquele em que apresenta Deus como Comandante em chefe, a cujas ordens, conseqüentemente, os homens não deveriam deixar de obedecer, dentre elas, o dever de preservar a sua própria vida, o filósofo acrescenta que os mandamentos morais são bons não porque Deus os ordenara, mas, sim, justamente porque são intrinsecamente bons em si mesmos. Assim, Deus, como ser intrinsecamente bom, não poderia agir de outra forma a não ser ordenando-os. Temos aqui, portanto, um argumento puramente deontológico. Nas *Preleções sobre Ética*, Kant expressa sua tese da forma como se segue:

Suicide, however, is impermissible and abhorrent, not because God has forbidden; God has forbidden it rather, because it is abhorrent. So all moralists must begin by demonstrating its inherent abhorrency. Suicide commonly occurs among those who have taken too much trouble over the happiness of life. For if someone has tasted the refinements of pleasure, and cannot always possess them, he falls into grief, worry and depression (KANT, 1997, p 149).

Assim, podemos observar que Kant não baseou o seu argumento em premissas estritamente teológicas, o que não impede que a religião possa fazer uso desta premissa para argumentar sobre a não permissibilidade moral do suicídio. Porém, Hector Wittwer, comentador de Kant, argumenta que

[o] que se mantém de pé é que uma fundamentação da proibição do suicídio que assente sobre a suposição de uma propriedade de Deus relativamente à vida humana, quer em sentido metafórico, quer em sentido factual, não pode erguer mais nos dias de hoje nenhuma pretensão de validade universal, uma vez que a necessária premissa sobre a existência de Deus não é mais aceita por muitas pessoas como um dogma, mesmo quando essa existência é transformada num postulado da razão prática. Por fim, deve-se observar que na base da proibição do suicídio fundada em premissas religiosas está um **dever (Pflicht) para com um outro**, a saber, para com Deus. Isso distingue o argumento relativamente aos que serão aqui examinados, nos quais Kant abstrai completamente dos deveres (*Pflichten*) para com os outros (WITWWER, 2001, p. 04).

Ora, podemos ver que Kant não intenta partir da premissa da existência de Deus para fundar um mandamento. Ele mesmo afirma que “all such illusions are lost, if we

consider suicide in regard to religion (KANT, 1997, p.148)”. Isso seria uma contradição à sua própria filosofia, que reza que uma vontade boa não pode ser heterônoma, i.e., não pode fundamentar o imperativo categórico em algo externo a nós mesmos, como por exemplo, o próprio Deus. Contudo, Deus mesmo ordena os mandamentos **porque** estes são bons em si. E não haveria outra atitude esperada de um Ser bom em si mesmo, a não ser indicar mandamentos bons em si mesmos e, de mais a mais, o argumento de Kant segundo o qual o suicídio seria proibido em virtude do homem pertencer a Deus, indica a defesa de que o homem não é dono de si mesmo. E nisto consiste o aspecto deontológico do argumento.

Esse argumento que repousa sobre o fato de que o homem é propriedade de Deus leva ao segundo argumento de Kant em favor da proibição do suicídio. Seria aquele segundo o qual tal ato seria moralmente reprovável **porque o suicida toma a si mesmo como uma coisa e, com isso, destrói nele mesmo a pessoa em sentido moral.** Dito de outro modo: é inadmissível dispor da própria vida. Nas *Preleções sobre Ética*, o filósofo tece comentários sobre os deveres em relação ao nosso corpo e em relação à vida, ao afirmar que

there is the right to take care of our life. Let us note, for a start, that if the body belonged to life in a contingent way, not as a condition of life, but as a state of it, so that we could take it off if we wanted; if we could slip out of one body and enter another, like a country, then we could dispose over the body, it would then be subject to our free choice, albeit that case we would not be disposing over our life, but only over our state, over movable goods, the chattels, that pertained to life. But now the body is the total condition of life, so that we have no other concept of our existence save that mediated by our body, and since the use of our freedom is possible only through the body, we see that the body constitutes a part of our self. So far then as anyone destroys his body, and thereby takes his own life, he has employed his choice to destroy the power of choosing itself; but in that case, free choice is in conflict with itself. If freedom is the condition of life, it cannot be employed to abolish life since then it destroys and abolishes itself; for the agent is using his life to put an end to it Life is supposedly being used to bring about lifelessness, but that is a self-contradiction. So we already see in advance that man cannot dispose over himself and his life, though he certainly can over his circumstances. By means of his body, a man has power over his life; were he a spirit, he could not make away with his life; because nature has invested absolute life with a indestructibility, from which it follows that one cannot dispose over it though it were an end (KANT, 1997, p.144).

Desse modo, Kant é enfático ao afirmar que nós não devemos dispor de nosso corpo ou sair dele ao nosso bel-prazer, pois estaremos tratando a nós mesmos como coisas, como bens móveis, e não como pessoas em sentido moral.

Tanto os defensores da eutanásia quanto os do aborto freqüentemente recorrem a expressões que diriam respeito a uma posse do corpo. Expressões do tipo: “meu corpo, minhas regras” reivindicam a posse do corpo para fazer dele o que bem entender. Para Kant, porém, essa expressão denotaria uma posse do corpo como mera coisa e não como indivíduo racional. Assim, podemos afirmar, como bem observou Esteves, que nós não temos um corpo, mas, sim, que nós **somos** um corpo, pois não podemos dissociar o nosso corpo de nós mesmos não somente enquanto agentes morais, mas, de forma ontológica.

É interessante notar que este argumento vai de encontro àquele apresentado pelos libertários, segundo o qual o Estado não teria direito a legislar sobre questões morais. Segundo os libertários, “o indivíduo é dono de si mesmo!” Essa premissa é apresentada em expressões do tipo “meu corpo, minhas regras”, “sou dono do meu próprio corpo”. Porém, à luz da filosofia moral de Kant, essa premissa libertária careceria de razoabilidade, pois tais expressões seriam contraditórias, uma vez que, ao reivindicar a posse de si mesmo e de seu corpo, os libertários estariam reduzindo a si mesmos a meras coisas, a meros objetos. Kant explica que o imperativo categórico estabelece a proibição do indivíduo usar a si mesmo como mero meio, como mero instrumento para atingir um fim que leve a destruição da própria vida. Assim, se o suposto direito de tirar a própria vida fosse razoável, os libertários estariam em contradição, pois, ao se arrogarem o senhorio de si mesmos ou a posse de si mesmos, estariam se reduzindo a um mero objeto; a um bem descartado que supostamente não teria mais utilidade.

Wittwer encontrou uma aparente contradição entre este argumento de Kant, segundo o qual o homem não seria propriedade de ninguém em sentido moral e não poderia dispor livremente de seu corpo, com o primeiro argumento apresentado aqui, segundo o qual o homem é propriedade de Deus. O filósofo argumenta que

[e]sse argumento aduzido em prol da proibição do suicídio não precisa ser discutido aqui minuciosamente; deve ser suficiente uma breve observação feita em conexão com o argumento. À primeira vista, as duas linhas de raciocínio parecem estar em contradição. Por um lado, afirma-se que jamais seria lícito que um homem dispusesse de sua vida, porque com isso ele trataria a si mesmo (ou ao seu corpo, respectivamente, à sua vida) como propriedade sua – mas ninguém

pode ter a si mesmo como propriedade, porque cada homem é uma pessoa e tem, por conseguinte, dignidade, ao invés de um valor. Por outro lado, afirma-se que o homem, respectivamente, sua vida, é propriedade de Deus! Como podem ser ao mesmo tempo verdadeiros ambos os enunciados? Uma atrativa solução seria conceber apenas em sentido metafórico a expressão: “O homem é propriedade de Deus”. Nesse caso, contudo, mesmo aos olhos de um cristão crente, o argumento perderia sua força de convencimento. Mas se nos decidirmos por uma interpretação ao pé da letra, então será preciso explicar em que medida Deus pode ser concebido como pessoa, uma vez que, segundo Kant, somente pessoas, pessoas físicas ou jurídicas, podem ter propriedades. Além disso, seria preciso também examinar como seria possível evitar a contradição com o argumento (2), de acordo com o qual nenhuma pessoa pode ser proprietária de uma outra pessoa e nem de si mesma. Eu não posso solucionar aqui essa dificuldade, cuja elaboração, aliás, pertence antes à filosofia da religião, e não à filosofia moral. É preciso pelo menos deixá-la aqui indicada. – O que se mantém de pé é que uma fundamentação da proibição do suicídio que assente sobre a suposição de uma propriedade de Deus relativamente à vida humana, quer em sentido metafórico, quer em sentido factual, não pode erguer mais nos dias de hoje nenhuma pretensão de validade universal, uma vez que a necessária premissa sobre a existência de Deus não é mais aceita por muitas pessoas como um dogma, mesmo quando essa existência é transformada num postulado da razão prática. Por fim, deve-se observar que na base da proibição do suicídio fundada em premissas religiosas está um **dever (Pflicht) para com um outro**, a saber, para com Deus. Isso distingue o argumento relativamente aos que serão aqui examinados, nos quais Kant abstrai completamente dos deveres (*Pflichten*) para com os outros (WITWWER, 2001, p. 04).

Ora, como vimos anteriormente, o primeiro argumento, a despeito das supostas influências teológicas, é um argumento estritamente filosófico, sem que com isso entre em contradição com o argumento posterior. Assim, quando Kant sustenta que o homem é propriedade de Deus, não está relegando ao homem uma diminuição ao nível de uma propriedade, a uma mera coisa, antes, o mandamento ou o imperativo categórico relega ao homem o seu lugar no mundo como agente racional dotado de atributos que o constituem como ser intrinsecamente livre e racional.

Com efeito, ele não deve usar a si mesmo nem mesmo para se livrar de males que o cercam. Na terminologia da ética crítica, isso significa: Ninguém tem o direito de usar a si mesmo como um simples meio para preservar-se de males que o ameaçam. Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant afirma que

segundo o conceito do dever perfeito para consigo mesmo, quem está pensando em se matar há de se perguntar se sua ação pode não envolver contradição juntamente com a idéia da humanidade como um fim em si mesmo. Se ele se destrói a si mesmo para fugir de um estado difícil de suportar, ele se serve de uma pessoa como mero *meio*, para a conservação de um estado tolerável até o fim da vida. O homem,

porém, não é uma coisa, por conseguinte não é algo que possa ser tomado como um mero meio, mas em todas as suas ações tem de ser considerado sempre como um fim em si mesmo. Portanto, não posso dispor de nada do homem em minha pessoa, para o mutilar, incapacitar ou matar. (a determinação mais exata desse princípio, a fim de evitar todo o mal-entendido, por exemplo, quanto à amputação dos membros para a autoconservação, quanto ao perigo a que exponho minha vida para conservá-la etc., tenho de deixá-la de lado aqui; ela pertence à moral propriamente dita) (KANT, 2009, p. 245).

Assim, o sujeito não teria a permissão moral de dar fim a sua própria vida, pois estaria usando a si mesmo como mero meio, como propriedade de si mesmo. Este argumento tem um foco diferente, com relação ao primeiro. No primeiro argumento, o suicídio é tratado em relação a Deus. O segundo argumento mostra que o indivíduo trata a si mesmo como coisa, como mero objeto, negligenciando assim a lei moral que exige o tratamento de si mesmo como pessoa. O suicida estaria destruindo a sua liberdade em sentido moral. Isso nos leva ao terceiro argumento exposto por Kant contra a permissibilidade moral do suicídio, que consiste no fato de que **“reside no suicídio uma autocontradição da liberdade humana”** (KANT, 2009, p.144).

O conceito de liberdade é de grande importância para justificar a não permissibilidade moral do suicídio. Kant define o suicídio como um autoassassinato e um crime cometido por alguém que impediu a liberdade, no caso aqui, a liberdade de si mesmo. Portanto, uma vez que o crime consiste em destruir a liberdade, o suicídio constituiria um crime, pois, impede a liberdade de si mesmo. O suicídio seria, portanto, um crime contra si mesmo, contra a sua própria pessoa.

Isto nos remete ao centro da filosofia moral de Kant, segundo a qual adultos normais são capazes de se autogovernar completamente, quando se trata de questões de natureza moral. Nas palavras de Kant somos seres autônomos, e essa autonomia se constitui a partir de dois componentes principais. O primeiro consiste na idéia de que nenhuma autoridade externa a nós é necessária para constituir ou nos informar das demandas da moralidade. Cada agente moral sabe por si mesmo, sem que ninguém lhe informe, o que deveria fazer, porque as exigências morais são exigências que nós nos impomos a nós mesmos, tendo por base a razão. Segundo Allen Wood,

Kant sustenta que somente a autonomia de uma vontade racional pode ser o fundamento de obrigações morais. Se alguma coisa externa à vontade racional fosse o fundamento para as leis morais então isso poderia destruir seu caráter categórico, já que elas poderiam ser válidas para a vontade apenas de forma condicionada a alguma volição ulterior relativamente a essa fonte externa. (Se a felicidade for o fundamento das leis, elas serão condicionadas a nosso desejo de

felicidade; se o fundamento das leis morais for a vontade de Deus, então sua obrigatoriedade será condicional a nosso amor ou temor a Deus) (WOOD, 2008, p.173).

O segundo componente é que somente no autogoverno podemos controlar a nós mesmos de maneira efetiva. Isso parece um tanto óbvio, mas não seria tão simples assim. Significaria que as obrigações que impomos a nós mesmos passam por cima de todos os outros chamados à ação e, frequentemente, vão de encontro aos nossos desejos. Contudo, mesmo assim, sempre temos um motivo para agir conforme deveríamos, e é por essa razão que nenhuma fonte externa de motivação é necessária, para que nossa razão seja eficiente em controlar nossos desejos e comportamentos.

Não obstante, aquilo que se destaca na visão kantiana da moralidade, por meio da qual governamos a nós mesmos, consiste no fato de que há algumas ações que simplesmente devemos fazer. Isso é assim porque impomos a nós mesmos, com base na razão, a lei moral, e essa lei produz em nós uma obrigação, uma necessidade de agir consoante certa maneira. Segundo Henry E. Allison,

Kant also links autonomy directly with the moral law. In fact, he goes so far as to claim that “a free will [one with the property of autonomy] and will under moral laws are one and the same [*einerlei*]” (Gr 4: 447;114). This claim together with the identification of will with practical reason and the characterization of natural necessity as a “heteronomy of efficient causes” (Gr 4: 447;114) have led many commentators to assume that Kant, at least in the *Groundwork*, equates autonomy and, therefore, freedom with obedience to the moral law. On this reading, then, the will is free only insofar as it is motivated by respect for the law. In all other instances, that is, in all inclination-based agency, the will is not only heteronomous but also causally determined, more precisely, since will is practical reason, all nonmorally motivated actions are ultimately nothing more than “mere bits of behavior,” not genuine products of will at all (ALLISON, 1990, p. 95).

Entretanto, podemos nos perguntar: como podemos saber se estamos agindo corretamente e de acordo com princípios morais estabelecidos para, de fato, desfrutarmos nossa autonomia e liberdade de maneira correta? Como podemos saber se estamos agindo corretamente, sem estarmos influenciados por algo externo a nós? Höffe oferece uma resposta. O filósofo argumenta que

[o] imperativo categórico é frequentemente visto como princípio moral. Esta compreensão é enganosa, visto que na *Ética* e para Kant a questão dos princípios tem um duplo significado. De um lado, são procurados o conceito e o padrão de medida supremo de todo o agir moral, de outro, se trata do fundamento último para poder agir de acordo com o conceito e o padrão de medida. À primeira questão Kant responde com o imperativo categórico, à segunda, com a

autolegislação, a autonomia da vontade; a condição da possibilidade de agir moralmente, o princípio da subjetividade moral (personalidade), encontra-se na capacidade de determinar-se segundo princípios postos por si mesmos. O imperativo categórico nomeia o conceito e a lei sob os quais a autonomia da vontade se encontra; a autonomia possibilita cumprir as exigências do imperativo categórico. A idéia da autolegislação remete a Rousseau, que no *Contrato Social* diz que a obediência a uma lei dada por si mesmo é liberdade. Mas só Kant descobre pela primeira vez, no pensamento que Rousseau menciona mais episodicamente, o princípio fundamental de toda a ética e fornece sua fundamentação (HÖFFE, 2005, p.216).

Assim, uma máxima moral deve ser submetida ao imperativo categórico para examinar se tal máxima é moralmente boa com vistas à conservação da autonomia e liberdade, e nisso consiste aquilo que Kant compreende como sendo um dever moral. Desse modo, a liberdade estaria condicionada ao dever de se conservar, do mesmo modo como Locke compreendia o estado de liberdade originário no *Segundo Tratado Sobre o Governo*, no qual o filósofo inglês afirma que este estado de liberdade não seria um estado de licenciosidade. Kant sustenta, assim, que a liberdade está sujeita ao dever.

Com efeito, nossas ações devem ser regidas em conformidade com o dever. Kant, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* afirma que

[c]onservar a sua vida é um dever e, de mais a mais, todos têm uma inclinação imediata a isso. Mas nem por isso o cuidado muitas vezes ansioso que a maior parte dos homens dedica a isso tem qualquer valor intrínseco, nem a sua máxima qualquer teor moral. Preservam sua vida *em conformidade com o dever*, é verdade, mas não por dever. Ao contrário, quando as adversidades e uma amargura sem esperança roubaram todo o gosto de viver; quando o desventurado, com fortaleza de alma, mais indignado com o seu destino do que o pusilânime ou abatido, deseja a morte, e, contudo, conserva a sua vida sem amá-la, não por inclinação ou medo mas por dever, aí então sua máxima tem um teor moral (KANT, 2009, p.119).

É interessante notar, a respeito desta citação de Kant, que os defensores da eutanásia costumam reivindicar a autonomia do paciente em decidir quando interromper o tratamento, se bem lhe aprouver. A autonomia é por eles reivindicada para fundamentar o suposto direito de evadir-se da vida, quando o contexto é de dores lancinantes ou com um prognóstico incerto. Vimos, porém, que, para Kant, a autonomia é o fim último das ações morais e, como a autoconservação é um dever, em se evadindo da vida, o indivíduo estaria usando a autonomia para destruir a autonomia em sua própria pessoa.

Assim, seria contraditória uma liberdade que se destruísse. Não pode haver relação entre liberdade e o cerceamento da mesma. O suicídio impede o dever moral de

existir, de viver e de se relacionar. Trata-se, portanto, de um crime contra a própria pessoa, uma abdicação do seu dever de existir; uma decisão de usar da liberdade para aniquilar a própria liberdade. Nas *Preleções sobre Ética*, Kant afirma que

[h]e departs from the world, not because he has no happiness in it, but because he despises it. As already mentioned, it is very flattering to a man to have the freedom to remove himself from the world if he so wishes. Indeed, there even seems to be something moral in it, for anyone who has the power to depart from the world when he pleases need be subject to nobody, and can be bound by nothing from telling the harshest truths to the greatest of tyrant; for the latter cannot compel him by any tortures, when he can rapidly make his exit from the world, just as free man can go out of the country if he chooses, But this illusion disappears, if freedom can exist only through an immutable condition, which cannot be changed under any circumstances. This condition is that I do not employ my freedom against myself for my own destruction, and that I do not let it be limited by anything external. This is the noble form of freedom. I must not let myself be deterred from living by any fate or misfortune, but should go on living so long as I am a man and can live honourably. To complain of fate and misfortune dishonours a man (KANT, 1997, p.148).

Para Kant, portanto, o suicídio envolveria uma contradição no interior do conceito de liberdade, pois o suicida faria uso da sua própria liberdade para a destruição da mesma. Como a vida é a condição necessária para o exercício da moralidade e, conseqüentemente, de liberdade, um suicida, ao dar cabo da sua própria vida, destrói a condição necessária para o exercício da liberdade. E, uma vez que os defensores da eutanásia voluntária reivindicam a autonomia do paciente no sentido da decisão de praticar tal ato, podemos contrargumentar recorrendo à tese kantiana da autocontradição da liberdade humana na prática do suicídio.

A argumentação de que reside no suicídio uma autocontradição da liberdade humana nos leva ao quarto argumento apresentado por Kant, que seria aquele segundo o qual o suicida “**aniquila a moralidade na sua própria pessoa**”. Uma vez que a humanidade é um fim em si mesmo, o suicídio não poderia ser permitido. Na *Metafísica dos Costumes*, Kant argumenta que

[e]nquanto se fala de deveres, portanto, enquanto vive, o homem não pode alienar sua personalidade, e é uma contradição ter a autorização para se subtrair a toda a obrigação, isto é a agir livremente, como se para essa ação não se precisasse de absolutamente nenhuma autorização. Aniquilar em sua própria pessoa o sujeito da moralidade é o mesmo que exterminar do mundo a própria moralidade segundo sua existência, na medida em que esta dele depende; moralidade que todavia é um fim em si mesma. Por conseguinte, dispor de si mesmo enquanto mero meio para um fim qualquer significa degradar a humanidade em sua pessoa (*homo noumenon*), à qual foi contudo

confiada a conservação do homem (*homo phaenomenon*) (KANT, 2013, p. 234).

É evidente a semelhança que este argumento possui com o argumento anterior, segundo o qual o suicídio envolveria uma autocontradição da liberdade humana. Uma vez que a humanidade, assim como a moralidade, é um fim em si mesmo, o suicídio não poderia ser permitido, pois, um agente que destrói a si mesmo, destrói sua própria moralidade enquanto ser e agente moral. Assim, uma moralidade que permitisse destruir a si mesma não seria moralidade.

Kant compreende a moralidade como fim em si mesmo e, assim, esta deve ser observada por todos os agentes racionais. Por conseguinte, os preceitos da moralidade não seriam uma determinação contingente, mas, sim necessária, para todos os seres racionais imperfeitos. No Prefácio da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant é enfático ao afirmar que

[t]odo mundo tem de admitir: que uma lei, se ela deve valer moralmente, isto é, como razão de uma obrigação, tem de trazer consigo necessidade absoluta; que o mandamento: “não mentirás” de modo algum vale só para os homens, não tendo outros seres racionais de fazer caso dele, e assim todas as demais leis morais propriamente ditas; por conseguinte, que não se deve buscar a razão da obrigação na natureza do homem, ou nas circunstâncias do mundo, mas, sim, *a priori* unicamente em conceitos da razão pura, e que todo outro preceito baseado em princípios da mera experiência e até mesmo um preceito de certo modo universal pode certamente se chamar uma regra prática, na medida em que se apóia em razões empíricas, por uma ínfima parte que seja, quiçá quanto a um único motivo apenas (KANT, 2009, p.71).

Assim, a moralidade não se fundamentaria em motivos meramente empíricos, mas, sobretudo, em princípios universais ou absolutos. A moralidade, portanto, para Kant, não deriva de uma característica cultural ou de imposições estatais, mas, como observou Höffe,

[d]e acordo com a elucidação de Kant, aquilo que é ilimitadamente bom não é de modo algum relativo, mas simples ou absolutamente bom por isso a *Sittlichkeit* [moralidade] não pode designar a aptidão funcional (técnica, estratégica ou pragmática) de ações ou de objetos previamente dados, tampouco, meramente a concordância com usos e costumes ou com obrigações do direito de uma sociedade. Pois em todos esses casos o ser bom é condicionado por pressupostos favoráveis ou circunstâncias. Mas o simplesmente bom é, a partir de seu conceito, isento de toda a condição limitante, portanto incondicionado, ele é bom em si e sem ulterior objetivo (HÖFFE, 2005, p. 191).

Desse modo, uma vez que a moralidade é em si mesma boa, e não fundada em nenhum outro pressuposto, para Kant, esta deva ser observada tendo em vista a perfeição moral. Assim, Kant compreende que todo o agente moral deve ter por objetivo a perfeição moral. Isto não deve ser buscado pelos meros impulsos sensíveis, uma vez que, como já observamos, a relação entre o dever e a inclinação nos seres racionais imperfeitos é sempre tida como uma luta e uma coerção. Não obstante, devemos cultivar a moralidade em nós, mesmo que o ser humano sempre desconfie se, de fato, estará todas as vezes agindo moralmente certo. Mas isso não significa o desconhecimento da lei, mas, sim, a concessão aos impulsos subjetivos da inclinação. Na *Metafísica dos Costumes*, Kant elucida que

[a] maior perfeição moral do ser humano é: cumprir o seu dever e decerto, por dever (de modo que a lei não seja apenas uma regra, mas também o móbil das ações). Ora, à primeira vista isso parece, decerto, uma obrigação estrita e o princípio do dever, com a exatidão e força de uma lei, parece ordenar para toda a ação, não apenas a legalidade, mas também a legalidade, isto é, a intenção [*Gesinnung*]; na realidade, porém, aqui a lei ordena apenas buscar a máxima das ações, a saber, o fundamento da obrigação, não nos impulsos sensíveis (vantagens ou desvantagens), mas antes inteiramente pela lei – por conseguinte, não ordena a ação mesma. Pois não é possível ao ser humano inspecionar as profundezas de seu próprio coração de tal maneira que ele possa estar, uma vez que seja, completamente certo sobre a pureza de seu intuito moral e sobre a clareza de sua intenção, ainda em que uma ação apenas mesmo que ele não possa duvidar em absoluto da legalidade da mesma. Muitas vezes uma fraqueza que dissuade de arriscar-se a cometer um crime pode ser considerada pelo mesmo ser humano como virtude (a qual fornece o conceito de firmeza), e quantos são os que consideraram ter levado uma longa vida sem culpas mas que apenas tiveram a *sorte* de ter escapado de tantas tentações; o quanto de conteúdo moral puro está colocado na intenção [*Gesinnung*] em cada ato é algo que permanece a eles mesmos oculto (KANT, 2013 p.204).

Dentre os deveres de virtude com vistas à perfeição moral, na *Metafísica dos Costumes*, Kant argumenta que a busca da própria felicidade estaria entre aquela classe de deveres que temos para conosco. O filósofo argumenta, porém, que essa busca pela felicidade não implica em cercear a felicidade alheia e nem mesmo saciar as nossas próprias inclinações. Ele apresenta que

[d]esejar e buscar felicidade, isto é, a satisfação com o seu estado na medida em que se está certo do prosseguimento da mesma, é inevitável à natureza humana por esse mesmo motivo, porém, não é também um fim que é ao mesmo tempo dever. Visto que alguns fazem uma distinção entre uma felicidade moral e um felicidade física (a primeira das quais, consistiria na satisfação com sua pessoa e com seu próprio comportamento moral, portanto com aquilo que *fazemos*, e a

outra na satisfação com que a natureza doa, por conseguinte o que *desfrutamos* como um dom alheio), é preciso, sem que se conteste o abuso da palavra (que já contém em si mesmo uma contradição), observar que o primeiro modo de sentir pertence apenas ao título anterior, a saber, àquele da perfeição. Pois quem deve sentir-se feliz na mera consciência de sua retidão já possui a perfeição que no título anterior fora definida como fim que é ao mesmo tempo dever [...]. Portanto, quando se trata da felicidade em relação à qual deve ser um dever trabalhar para promovê-la como meu fim é preciso então que seja a felicidade de *outros* seres humanos *cujo fim* (permitido) *eu proponho dessa forma também como meu*. É deixado a eles mesmos julgar o que pode ser contado como sua felicidade só que também compete a mim recusar algo que *eles* nela contam que eu, porém, não considero como tal, a menos que eles tenham o direito de exigir de mim algo que é deles. No entanto, contrapor àquele fim uma suposta *obrigação* de também ter de cuidar da minha *própria* felicidade (física) e, assim, fazer deste meu fim natural e meramente subjetivo um dever (fim objetivo), é uma objeção aparente muitas vezes utilizada contra a divisão acima dos deveres e exige uma refutação (KANT,2013, p.199).

Um dos pontos principais aos quais os defensores da eutanásia costumam se ater diz respeito à questão do bem-estar. Eles costumam alegar que não poderia ser moralmente proibido a um paciente passando por dores insuportáveis e sem nenhum prognóstico de cura recorrer à eutanásia, visto que este é o único meio para aliviar seu sofrimento. Assim, por exemplo, Pessini afirma que

[a] medicina que atua segundo o paradigma da benignidade humanitária e solidária, e que opera com conceito de saúde como bem-estar, tende a optar por um meio termo que nem mata nem prolonga exageradamente o processo de morrer, mas que procura proporcionar para uma pessoa uma morte sem dor, uma morte digna, na hora certa, rodeada de amor (PESSINI, 2004, p.223).

Aparentemente, poderiam encontrar algum fundamento em Kant, alegando que tratar-se-ia da busca pela própria felicidade por parte de um indivíduo que não teria nenhum prognóstico de bem-estar diante de sua atual condição física. Entretanto, na mesma passagem da *Metafísica dos Costumes*, Kant argumenta que

[a]diversidades, dor e privação são grandes tentações para a transgressão do dever. Prosperidade, vigor, saúde e bem-estar em geral que se contrapõe àquelas influências, podem, portanto, assim parece, também ser consideradas como fins que são ao mesmo tempo dever; a saber, promover a sua *própria felicidade* e não meramente visar à alheia. Contudo o fim não é desta maneira a felicidade, mas antes o é a moralidade do sujeito, e remover os obstáculos para que este fim é meramente o meio permitido; pois nenhuma outra pessoa tem direito de exigir de mim o sacrifício de meus fins não imorais. Buscar a prosperidade por si mesma não é diretamente um dever, porém, indiretamente pode muito bem sê-lo, a saber, evitar a pobreza como uma grande tentação para vícios. No entanto, desta maneira não é a minha felicidade, mas antes manter integridade de minha

moralidade é o constitui meu fim e, ao mesmo tempo meu dever (KANT, 2013, p.199, 200).

Na famosa passagem da primeira seção da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, já citada aqui, Kant é enfático ao afirmar que

[c]onservar a sua vida é um dever e, de mais a mais, todos têm uma inclinação imediata a isso. Mas nem por isso o cuidado muitas vezes ansioso que a maior parte dos homens dedica a isso tem qualquer valor intrínseco, nem a sua máxima qualquer teor moral. Preservam sua vida *em conformidade com o dever*, é verdade, mas não por dever. Ao contrário, quando as adversidades e uma amargura sem esperança roubaram todo o gosto de viver; quando o desventurado, com fortaleza de alma, mais indignado com o seu destino do que o pusilânime ou abatido, deseja a morte, e, contudo, conserva a sua vida sem amá-la, não por inclinação ou medo mas por dever, aí então sua máxima tem um teor moral (KANT, 2009, p.119).

Assim, recorrer ao mero bem-estar não poderia ser considerado como um argumentação racional no sentido da permissão de tirar a própria vida, quando esta não oferece mais condições de bem-estar físico.

Isso nos leva ao quinto argumento contra o suicídio, que consiste no princípio de que **“não pode haver ‘nenhuma autorização a se furtar a toda obrigação’**”. É evidente que este argumento é uma continuação do argumento anterior que reza que o suicida destrói sua própria pessoa em sentido moral. Eis por que, na *Metafísica dos Costumes*, Kant relaciona esses argumentos, ao afirmar que

[e]nquanto se fala de deveres, portanto, enquanto vive, o homem não pode alienar sua personalidade, e é uma contradição ter a autorização para se subtrair a toda a obrigação, isto é a agir livremente, como se para essa ação não se precisasse de absolutamente nenhuma autorização. Aniquilar em sua própria pessoa o sujeito da moralidade é o mesmo que exterminar do mundo a própria moralidade segundo sua existência, na medida em que esta dele depende; moralidade que todavia é um fim em si mesma. Por conseguinte, dispor de si mesmo enquanto mero meio para um fim qualquer significa degradar a humanidade em sua pessoa (*homo noumenon*), à qual foi contudo confiada a conservação do homem (*homo phaenomenon*) (KANT, 2013, p. 234).

Diante disso, cabe questionar se o *self-regarding suicide* poderia ser razoável à luz deste argumento de Kant. Segundo os defensores deste tipo de suicídio, qual seja, um indivíduo que diante de um prognóstico de uma doença sem possibilidade de cura, aparentemente não tendo mais nenhuma obrigação para com terceiros ou dependentes, certo de que uma vez dando cabo da sua vida, sua morte não implicaria em nenhum

problema futuro para os seus familiares, supostamente tal suicídio não teria implicações morais.

Entretanto, podemos ver que à luz desse argumento de Kant, o *self-regarding suicide* não seria admissível, porque mesmo que um indivíduo possa se considerar livre de obrigações para com outras pessoas, ele teria em última instância obrigações para consigo mesmo e, como já vimos anteriormente, a autoconservação faz parte daquela classe de deveres perfeitos do indivíduo para consigo mesmo. Na *Metafísica dos Costumes*, Kant rebate o argumento segundo a qual existiriam circunstâncias em que o agente supostamente poderia estar quites com a sociedade e, assim, teria a permissibilidade moral de dar cabo de sua vida, pois sua morte não causaria danos a terceiros. O filósofo argumenta que

a supressão de sua própria vida é um crime (assassinato). Com efeito, este também pode ser considerado como transgressão do dever para com outros seres humanos (de um cônjuge para com outro, dos pais para com as crianças, do súdito para com a autoridade ou seus concidadãos, e, por fim, também do homem para com Deus abandonando o lugar que ele nos confiou no mundo sem ser a isso chamado); contudo, aqui fala-se apenas na violação de um dever para consigo mesmo a saber, se, mesmo colocando de lado todas essas considerações o homem ainda assim seria obrigado à conservação de sua vida meramente pela sua qualidade enquanto pessoa e se, neste caso, teria de reconhecer um dever (e, certamente, estrito) para consigo mesmo (KANT, 2013, p.234).

Porém, mais adiante, o próprio Kant levanta uma questão que vai ao encontro daquilo que os defensores da eutanásia, especialmente os do *self regarding suicide*, costumam levantar, que seria o caso de alguém que retira a própria vida para evitar que sua família ou amigos sofram algum dano. Ele narra o caso de

um homem [que] percebera a hidrofobia como efeito da mordida de um cão raivoso e, após ter-se dado conta de que nunca soube de alguém que tivesse sido curado disso, suicidou-se, para que ele, de acordo com o que disse em uma carta que deixou para trás, não tornasse infelizes outros homens com a raiva (da qual ele já sentia o ataque). Pergunta-se se dessa maneira, ele agiu corretamente (KANT, 2013, p.235).

Com exemplo semelhante, poderíamos também nos perguntar sobre a permissibilidade moral de um ato suicida por parte de um indivíduo que contraiu muitas dívidas e que, possuidor de um bom seguro de vida, compreende que o qual que, com sua morte, sua família viver confortavelmente pelo resto da vida. Seria moralmente permissível tal indivíduo dar cabo de sua vida para promover a felicidade da sua família?

Essas duas questões aqui apresentadas dizem respeito a um princípio comum, qual seja, quando o suicídio se apresenta de tal modo como se a morte do indivíduo fosse a única solução para promover a felicidade da sua família. Aparentemente, esse argumento nos leva a compreender que existem certos casos em que o suicídio seria não somente permissível, mas, também, recomendável, como se a coisa certa a fazer naquele momento fosse indubitavelmente dar fim a sua vida.

Essas questões não são tão fáceis de responder. Porém, podemos ver que o próprio Kant fez uma distinção entre os tipos de suicídios. Como vimos anteriormente, Kant distingue suicídios por razões banais daqueles suicídios motivados por razões altruístas. Por exemplo, um soldado que se joga sobre uma granada para salvar seus companheiros ou um pai de família que se lança sobre um automóvel para salvar seu próprio filho. Esses casos se caracterizam como suicídios de natureza altruísta, nos quais os agentes compreendem que a coisa certa a fazer seria dar cabo da própria vida por cumprimento do dever para com outras pessoas.

Poder-se-ia argumentar, em analogia com os casos acima, que um indivíduo diante de um quadro de uma doença degenerativa recorresse à eutanásia voluntária para poupar o sofrimento de si mesmo e de seus familiares, já que, além dos problemas físicos que sua doença acarretará, tal doença ainda poderá levar toda a família a falência, sendo então não somente permissível, mas, até mesmo, recomendável, por se tratar de um suicídio de natureza altruísta.

Kant responderia, como já mencionado aqui, que

[a]dversidades, dor e privação são grandes tentações para a transgressão do dever. Prosperidade, vigor, saúde e bem estar em geral que se contrapõe àquelas influências, podem, portanto, assim parece, também ser consideradas como fins que são ao mesmo tempo dever; a saber, promover a sua *própria felicidade* e não meramente visar à alheia. Contudo o fim não é desta maneira a felicidade mas antes o é a moralidade do sujeito, e remover os obstáculos para que este fim é meramente o meio permitido; pois nenhuma outra pessoa tem direito de exigir de mim o sacrifício de meus fins não imorais. Buscar a prosperidade por si mesma não é diretamente um dever, porém, indiretamente pode muito bem sê-lo, a saber, evitar a pobreza como uma grande tentação para vícios. No entanto, desta maneira não é a minha felicidade, mas antes manter integridade de minha moralidade é o constituiu meu fim e, ao mesmo tempo meu dever (KANT, 2013, P.199, 200).

Além do mais, a diferença entre a objeção que sugeriria a permissibilidade da eutanásia dos casos exemplificados anteriormente consistiria no fato de que aqueles diriam respeito a ações por dever e unicamente por dever, e estes, por sua vez, usando a

terminologia de Kant, a concessões às inclinações da natureza sensível. De fato, Kant, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* é bem enfático ao afirmar que

[c]onservar a sua vida é um dever e, de mais a mais, todos têm uma inclinação imediata a isso. Mas nem por isso o cuidado muitas vezes ansioso que a maior parte dos homens dedica a isso tem qualquer valor intrínseco, nem a sua máxima qualquer teor moral. Preservam sua vida *em conformidade com o dever*, é verdade, mas não por dever. Ao contrário, quando as adversidades e uma amargura sem esperança roubaram todo o gosto de viver; quando o desventurado, com fortaleza de alma, mais indignado com o seu destino do que o pusilânime ou abatido, deseja a morte, e, contudo, conserva a sua vida sem amá-la, não por inclinação ou medo mas por dever, aí então sua máxima tem um teor moral (KANT, 2009, P.119).

Por conseguinte, esse argumento também poderia trazer subsídios para questionar o uso de uma expressão muito difundida por parte dos defensores da eutanásia. Com efeito, eles costumam alegar que a eutanásia seria moralmente permissível como maneira de dar fim a uma vida indigna, sendo que eles entendem por “vida indigna” situações como o caso da perda de autonomia ou de um doente em estado terminal sofrendo de dores lancinantes ou em estado vegetativo. Se estiverem corretos, a eutanásia não seria somente uma ação moralmente proibida, mas, permissível, e até mesmo a coisa certa a fazer.

Entretanto, a palavra dignidade é uma expressão da esfera moral, portanto, não se aplica a esses casos. Uma indignidade é, por exemplo, a atitude de um político corrupto que cobra propina para facilitar contratos públicos ou que desvia recursos do sistema de saúde. A vida não é indigna! O que é indigno é a prática de ações moralmente proibidas. É evidente que sentir dores faz parte da condição humana, e se considerar o fato de senti-las como indigno, chegaríamos à conclusão de que a própria condição humana é, por natureza, indigna. Portanto, indigno seria aquele que pratica ações morais reprováveis, e não um indivíduo que esteja sofrendo dores ou suportando limitações físicas.

Assim, o argumento de Kant, segundo o qual não pode haver nenhuma autorização a se furtar a toda obrigação nos remeteria ao seu penúltimo argumento contra o suicídio, que trataremos brevemente aqui. O filósofo afirma que **“quem se considera autorizado a tirar a própria vida não poderá ser intimidado diante de crime algum, já que, sem hesitar, ele poderá sempre se furtar da penalidade que o ameaça. Por isso, o suicídio tem de ser moralmente condenado, para que se mantenha o temor diante da pena ligada ao crime”** (KANT, 2009, p.144).

Naturalmente, isso é construído com certa lógica, pois quem está disposto a se autodestruir, é um assassino em potencial para a destruição da vida de outras pessoas e está propenso aos maiores e mais variados tipos de criminalidades. Wittwer comenta que

[e]m primeiro lugar, salta aos olhos que se trata aqui não de uma proibição incondicionada, mas, sim, de uma proibição condicionada do suicídio. O suicídio só seria então reprovável, se fosse realmente correto que autorização moral de pôr um fim à própria vida incluísse ou produzisse a permissão de infligir outros crimes. Em outras palavras, não é o suicídio enquanto tal e em abstração de todas as suas conseqüências, que é aqui condenado. Em lugar disso, Kant admite que o estar disposto a abandonar a vida teria conseqüências para o comportamento da pessoa em questão, conseqüências essas que seriam intoleráveis para a comunidade. Está na base desse argumento em prol da proibição do suicídio o pensamento de que decisões morais dependem da penalidade ou da recompensa a serem esperadas com a realização do ato. Kant está aqui ainda distante da sua fundamentação crítica tardia da filosofia moral, que só admite levar em consideração princípios racionais puros. Se tomarmos por base a filosofia crítica kantiana, podemos dizer que nenhuma ética racional em geral pode ser fundada sobre semelhantes ponderações acerca de recompensas ou penalidades, já que as últimas jamais podem conduzir a algo além de meras regras prudenciais. Em primeiro lugar, enquanto se tiver somente em vista a penalidade a ser esperada, então não será possível obter princípios universais a respeito da permissão ou proibição de determinados modos de agir. Por exemplo, o roubo seria permitido, se não houvesse nenhum perigo de ser preso, ao passo que ele seria proibido nos casos em que a fosse provável a ocorrência da penalidade. Em segundo lugar, essas reflexões sobre a possibilidade de penalização não dizem absolutamente respeito à moral em sentido kantiano, porque elas só levam em consideração **as conseqüências** de uma ação para o seu agente, a saber, sua recompensa ou sua penalidade. Se partirmos do pressuposto da ética crítica, segundo o qual o decisivo para a moralidade de uma ação não é o seu resultado, mas, sim, a intenção (*Gesinnung*) que lhe subjazia, então a questão da penalização se torna irrelevante para a avaliação do suicídio (WITTWER, 2001, p.06).

Com efeito, devemos considerar, contra Kant, que uma disposição para tirar a própria vida não inclui, necessariamente, uma disposição para tirar a vida de outras pessoas ou de cometer outros crimes. De um modo geral, aqueles que recorrem à eutanásia, por exemplo, não intentam com este ato cometer crimes ou prejudicar a vida de outras pessoas. Ao contrário, muitas vezes, elas recorrem a este procedimento sob a justificativa de que desejam evitar a dor e o prejuízo de terceiros. Além do mais, em alguns casos, o paciente não teria sequer condições físicas para praticar crimes. Assim, esse argumento encontra forte objeção entre aqueles que defendem a prática de

eutanásia, pois os que a solicitam desejam tão-somente evadir-se de uma vida de sofrimentos. Nessa mesma linha, Wittwer argumenta que

não está ainda absolutamente evidenciado que do suposto direito de matar a si mesmo tenha de se seguir, logicamente, que por isso mesmo eu venha a crer estar autorizado a prejudicar os outros. Na verdade, é concebível o exemplo de um homem frio e calculista, tal como o que está aqui na base do raciocínio de Kant, que planejou seu suicídio a longo prazo, passando então a cometer crimes em conformidade com seus planos e, na realidade, com o propósito de tirar a própria vida tão logo lhe ameace o perigo da penalização. Mas o caso oposto é igualmente concebível: uma pessoa poderia pôr fim à sua própria vida, para não ter nenhuma culpa diante de outros. Não há nenhuma contradição no fato de uma pessoa ao mesmo tempo crer ser permitido o suicídio e ser proibido prejudicar outros. Kant pressupõe o oposto quando ele supõe que os homens tornam o cometimento de seus crimes dependente apenas da expectativa de serem penalizados. Mas, nisso, ele está apoiado apenas numa *pressuposição empírica*, que, antes de tudo, deveria ser confirmada. – Aliás, se partirmos do pressuposto de que determinadas proibições morais se refletem no direito positivo, por exemplo, a proibição de cometer fraude como uma espécie de proibição da mentira, então deveria ser possível estabelecer uma correlação entre o número de suicídios e de crimes cometidos num Estado. Contudo, até então, do ponto de vista da investigação empírica, não foi possível estabelecer semelhante estreita correlação entre a estatística da criminalidade e a de suicídios. Isso fala contra as suposições de Kant (WITTWER, 2001, p.06).

Assim, o pressuposto segundo o qual quem está disposto a cometer suicídio não estaria intimidado diante possibilidade de cometer qualquer outro crime talvez não possa ser aplicado aos casos de eutanásia para evidenciar a proibição moral da mesma ou, mais especificamente aos casos de *self-regarding suicide*. Porém, isso não desqualifica o argumento para outras finalidades, especialmente quando se trata de suicídios em sentido comum. Por exemplo, grande parte dos crimes de natureza passional é seguida de suicídio. Podemos ainda exemplificar a validade do argumento de Kant com o caso de um indivíduo que, fugindo de uma perseguição policial após cometer um crime, coloca-se a si mesmo e também aos outros, sem consideração nenhuma por eles, em uma situação de risco de morte.

Não obstante, o ponto de convergência entre este argumento e os demais é a disposição ou a intenção deliberada e intencional de retirar a própria vida. Intenção esta que não pode ser pensada sem que haja contradição com a própria lei da natureza. E isso nos leva ao último argumento apresentado por Kant contra o suicídio, segundo o qual, **a permissibilidade do suicídio não pode ser pensada sem contradição como lei da natureza ou como lei.** Esse argumento está relacionado com aquele que expressa todas

as implicações concernentes à liberdade humana. Pode-se observar, porém, uma elucidação maior da moralidade em relação à lei natural contra o suicídio. Kant argumenta que

[v]isto que a universalidade da lei segundo a qual os efeitos acontecem constitui aquilo que se chama propriamente *natureza* no sentido mais geral (segundo a forma), isto é, a existência das coisas na medida em que ela está determinada segundo leis universais, então o imperativo universal do dever poderia ter o seguinte teor: *age como se a máxima de tua ação devesse se tornar por tua vontade uma lei universal da natureza*[...]

Assim, Kant prossegue por meio de exemplos, argumentando que se

[a]lguém ficou desgostoso da vida por causa de uma série de males que foram se acumulando até a perda de toda a esperança ainda está suficientemente em posse de sua razão para poder perguntar a si mesmo se, acaso, pôr fim à vida não seria também contrário ao dever ao dever para consigo mesmo. Ele examina agora se a máxima da sua ação poderia se tornar uma lei universal da natureza. Sua máxima, porém é: por amor de mim mesmo, tomo por princípio abreviar a minha vida se esta com o prolongamento de seu prazo me ameaçar com males maiores do que a amenidade ainda prometer. Ele só se pergunta ainda se esse princípio do amor de si poderia se tornar uma lei universal da natureza. Vê-se logo, porém, que uma natureza cuja lei fosse destruir a própria vida pela mesma sensação que nos foi destinada para impedir a promoção da vida, estaria em contradição consigo mesma e, portanto, não subsistiria enquanto natureza; por conseguinte, que é impossível que aquela máxima possa ter lugar como uma lei universal da natureza e, conseqüentemente, que ela está em total conflito com o princípio supremo de todo o dever (KANT, 2009, p. 218,219).

Esse argumento contra a permissibilidade do suicídio diz respeito à autocontradição da liberdade humana e reza que o suicídio não pode ser pensado sem contradição como lei de natureza. Isso significa que não poderia ter fundamento racional o ato de tirar a própria vida, considerado à luz do imperativo categórico na formulação “age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal” ou de sua variante “... age como se a máxima da tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza”. Na *Metafísica dos Costumes*, Kant já observa a inclinação natural do homem para a autoconservação afirmando que

[o]s impulsos da natureza que concernem a *animalidade* do homem são os seguintes: a) aquele por meio do qual a natureza pretende à conservação do próprio homem; b) aquele em que pretende a conservação da espécie; c) aquele em que pretende a conservação de sua faculdade para desfrutar a vida agradavelmente, mas ainda apenas de maneira animal. Os vícios que aqui contradizem os deveres do

homem para consigo mesmo são: o suicídio, o uso não natural que se faz da inclinação sexual e o desfrute imoderado dos alimentos, que enfraquece a faculdade de fazer uso conveniente de suas forças (KANT, 2013, p.232).

Podemos concluir esta breve reflexão mostrando que Kant claramente se oporia à prática da eutanásia, mesmo em casos mais complexos, como para um paciente em estado terminal ou para aqueles que, cientes da proximidade do fim da sua vida, optam por findá-la. Para Kant, a vida é essencial para o exercício da moralidade e destruir-se a si mesmo implica em destruir aquilo que é mais fundamental para o cumprimento da lei moral: a vida.

Assim, as premissas dos defensores da eutanásia, segundo os quais o ato de tirar a vida do paciente em nome da autonomia e do bem-estar, não resistiriam a um exame crítico à luz da filosofia de Kant. Outro argumento seria aquele, segundo o qual, um paciente deve morrer dignamente. Vemos aqui, que a dignidade não está ligada à vida biológica em si, mas ao exercício da moralidade. Viver dignamente é viver em conformidade com a lei moral, e essa é a vida que deve ser vivida: vivida com dignidade, independente das circunstâncias que podem trazer limitações físicas ou mentais a um indivíduo. E nisto consiste uma grande contribuição do filósofo alemão a esse tema tão complexo.

Considerações Finais

Somos donos de nós mesmos? Somos donos do nosso próprio corpo? De quem é a vida afinal? Essas perguntas são respondidas positivamente pelos defensores da eutanásia. Eles põem um acento no “eu” como o titular e proprietário da própria vida e do próprio corpo.

O questionamento que os defensores da eutanásia fazem à sociedade é sem dúvida perturbador e não dá possibilidade de neutralidade. Devo continuar existindo quando os prognósticos são de dores e sofrimentos e sem possibilidade de alívio, e, uma vez que a morte é o destino certo de todos nós, por que não abreviar a vida de uma pessoa que se encontra em estado vegetativo e sem possibilidade de cura? Se não considerarmos os deveres que temos para com terceiros e para conosco, a resposta, certamente, seria positiva.

Entretanto, podemos concluir esta dissertação mostrando que Kant claramente se oporia à prática da eutanásia, mesmo em casos mais complexos, como o de um paciente em estado terminal, ou daqueles que, cientes da proximidade do fim da sua vida, dão cabo dela. Vimos que, para Kant, a vida é essencial para o exercício da moralidade e destruir-se a si mesmo implica em destruir aquilo que é mais fundamental para o cumprimento da Lei moral, a saber, a vida.

Por conseguinte, toda esta nomenclatura em determinados procedimentos eutanásicos, como a ortotanásia, mistanásia, distanásia etc, teriam, na verdade, como pano de fundo, o interesse em esclarecer, em alguns casos, ou camuflar, em outros, o entendimento em relação às implicações éticas da prática da eutanásia e os seus desdobramentos, pelo qual os ordenamentos jurídicos do mundo inteiro se orientam.

Desse modo, as questões relacionadas à determinação de se retirar da vida extrapolam o campo da medicina e das ciências biomédicas em geral. Elas perpassam por todas as áreas do conhecimento e do imaginário humano. Porém, quando se fala da morte, do final desta vida com a destruição de todas as possibilidades, nenhum indivíduo consegue ficar indiferente. Pensar na morte é, portanto, não somente uma tarefa interdisciplinar, mas, sim, uma tarefa existencial fundamental.

Uma vez compreendido que a morte é um processo e que, desde que nascemos, já estamos propensos inevitavelmente a morte, como assinalou Bousset: “um berço tem

algo de sepulcro e é a marca de nossa mortalidade que nos enterra no nascimento (BOUSSET,).” Isto, porém, não significa que o homem teria uma inclinação natural à morte, pois a mesma é sempre vista com expectativa e medo. Desse modo, podemos perceber o quanto o argumento dos defensores da assim chamada ortotanásia, segundo os quais a coisa certa a fazer é deixar um indivíduo em estado terminal sem os cuidados necessários à manutenção da vida, mas, apenas administrar medicamentos paliativos para evitar que este sofra um fim acompanhado de dores lancinantes, carece de fundamento racional.

Ora, todos nós, independente de estarmos acometidos de uma doença ou não, estamos sujeitos a enfermidades que, conseqüentemente, podem nos levar a morte. Por exemplo, Uma simples “dor de cabeça” pode ter diversos diagnósticos que, se não devidamente tratados, pode agravar o quadro clínico de um indivíduo levando-o a morte. Se os defensores da ortotanásia estiverem corretos, o argumento levado a todas as circunstâncias poder-se-ia, então, não recomendar a administração de vacinas ou medicamentos ao enfermo para não impedir que a vida deste “siga o seu curso.”

Entretanto, vimos que a morte é um mal de privação, pois priva o sujeito de toda a possibilidade, é o estágio final do ser com todas as possibilidades. Daí surge toda a inquietação em face da morte pois ela representa o mergulhar no não ser com todas as impossibilidades. Assim, a morte é objeto de repulsa conquanto seja-nos impossível detê-la, uma vez que é parte da nossa natureza biológica, mas, ao mesmo tempo, lutamos para adiar a sua consumação.

Assim, a morte é um mal porque implica a perda da vida com todos os bens. A vida é uma condição básica para usufruir esses bens. Essa experiência só é concebida nesta vida. Nem antes, e, até onde se saiba, com exceção das crenças em uma sobrevivência além, nem depois. Com efeito, a teoria da simetria, exposta por Lucrecio segundo o qual a ausência de sensação na morte seria a mesma da pré concepção de um indivíduo não corresponde ao anseio daquele que, como Axíoco, no escrito apócrifo de Platão, “aflige o espírito com a idéia de que essa luz, vou ficar sem ela, assim como sem esses bens.”

Por conseguinte, o fator que diferencia a não sensação da pré concepção é justamente o fato da consciência desta existência, deste dado no tempo que nos torna um ser consciente das sensações, mas, também, da nossa finitude. Por conseguinte, diante da possibilidade da morte, a vida apresenta o seu valor intrínseco.

Não obstante, no âmago da consciência que cada qual tem de sua própria está eternamente presente a pergunta: por que existo, ou melhor, por que continuo existindo,

se posso, por minha própria vontade, deixar de existir a qualquer momento em que assim o decidir? Isso significa que existir, para nós, não é um mero fato que nós simplesmente constatamos. Existir, para nós, só é possível por uma afirmação voluntativa contínua dessa existência, ou seja, somente na medida em que acreditamos que nossa vida valha a pena ser vivida, em que acreditamos que ela tenha um valor, e decidimos continuar envidando esforços no sentido de dar-lhe continuidade.

Com efeito, enquanto a maior parte das pessoas responde afirmativamente a essa pergunta e por isso afirma continuamente sua existência, aqueles que cometem suicídio ou solicitam a aplicação da eutanásia acreditam que sua existência chegou a uma circunstância que não mais mereça ser vivida e respondem negativamente a essa pergunta (pelo menos no que tange à sua própria existência). Desse modo, assim como os suicidas em geral, o argumento daqueles que defendem a prática da eutanásia se circunscreve a questão da autonomia do indivíduo em decidir continuar existindo e o bem-estar deste em classificar um estado de coisas como boas ou más.

Não obstante, intentamos mostrar que essas questões referentes à escolha sobre o continuar vivendo ou não nos leva a refletir sobre os limites da autonomia, e, adicionalmente, sobre o fato do mero bem-estar constituiria uma razão suficiente para justificar moralmente a interrupção da vida.

Aludimos esses conceitos e suas relações com a eutanásia à luz da filosofia moral de Immanuel Kant. Pois, em linhas gerais, Kant estabeleceu uma maneira nova de compreendermos a moralidade e a nós mesmos como agentes racionais. Na base de sua teoria moral está o reconhecimento de que seres racionais são autônomos, ou seja, são capazes de agirem sem a necessidade de uma instância externa a si mesmo, e sim de acordo com princípios racionais. Como vimos, o conceito de autonomia em Kant pode esclarecer o problema em torno da permissibilidade de justificação moral da eutanásia.

É interessante notar que os defensores da eutanásia costumam recorrer à reivindicação da autonomia do paciente em decidir quando interromper com tratamentos. A autonomia é justamente por eles reivindicada para fundamentar o suposto direito de evadir-se da vida decidir quando o contexto é de dores lancinantes ou com um prognóstico incerto. Vimos, porém, que, para Kant, a autonomia é o fim último das ações morais e, como a autoconservação é um dever, em se evadindo da vida, o indivíduo estaria usando a autonomia para destruir a autonomia em sua em sua própria pessoa. Assim, o *self-regarding suicide*, expressão cunhada para se referir a suicídios que dizem respeito somente a pessoa consigo mesma, sem levar em consideração

terceiros, não deveria ser permissível moralmente pelas razões que Kant elenca em sua obra, especialmente no que se refere à liberdade, autonomia e bem-estar.

Por conseguinte, seria contraditória uma liberdade que se autodestrói. Não pode haver relação entre liberdade e o cerceamento da mesma. O *self-regarding suicide* impede o dever moral de existir, de viver e de se relacionar. Trata-se, portanto, de um crime contra a própria pessoa; uma abdicação do seu dever de existir; uma decisão de usar da liberdade para aniquilar a própria liberdade.

Portanto, para Kant, o suicida incorreria em uma contradição da liberdade, pois ele usaria a sua própria liberdade para a destruição da mesma. Como a vida é a condição necessária para o exercício da moralidade e conseqüente liberdade, um suicida, ao dar cabo da sua própria vida, destrói a condição necessária para o exercício da liberdade. E, uma vez que os defensores da eutanásia voluntária reivindicam a autonomia do paciente para praticar o seu ato, podemos ver que tal reivindicação não resiste a um exame crítico à luz da filosofia moral kantiana.

Vimos também que outra argumentação a qual os defensores da eutanásia costumam reivindicar diz respeito à questão do bem-estar. Tais defensores costumam alegar que não poderia ser moralmente proibido a um paciente em estado de dores insuportáveis e sem nenhum prognóstico de cura recorrer à eutanásia, visto que este é o único meio para aliviar seu sofrimento.

Aparentemente, poderiam ter algum fundamento em Kant, alegando que se trataria da busca pela própria felicidade de um indivíduo que não tem nenhum prognóstico de produzir mais felicidade mediante sua condição física. Vimos, porém, que a idéia de felicidade no princípio kantiano não significa ausência de sofrimento físico, uma vez que esta é a condição natural do ser humano. Assim, a alegação do mero bem-estar não poderia ser considerada uma argumentação racional para um indivíduo tirar a própria vida quando esta não oferece mais condições de bem-estar físico.

Por fim, a alegação de que se pode abreviar a vida quando esta não mais confira dignidade ao indivíduo não se justifica racionalmente. Na verdade, em nossas ações morais é que atribuímos dignidade à vida e não ao contrário. Assim, a dignidade não está ligada à vida biológica em si, mas, sim, ligada ao exercício da moralidade. Viver dignamente é viver em conformidade com a Lei Moral e essa é a vida que deve ser vivida; vivida com dignidade, independente das circunstâncias que podem trazer limitações físicas ou mentais a um indivíduo. E nisto consiste uma grande contribuição do filósofo alemão a esse tema tão complexo.

Referências Bibliográficas:

AGOSTINHO, Santo, **A Cidade de Deus: (contra os pagãos) parte I**, Trad. Oscar Paes Leme, 2ª Ed. Petrópolis, RJ, Ed. Vozes, 2014;

_____ **Confissões**. Os Pensadores. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999;

ALLISON, Henry E. **Kant's groundwork for the metaphysics of morals: a commentary**, New York: Oxford University Press, 2011;

ALVAREZ, Aparecida Magali de Souza. FERNANDES, Valdir. **Histórico, fundamentos filosóficos e teórico-metodológico da interdisciplinariedade**. In Interdisciplinaridade em Ciência, Tecnologia & Inovação. Manole Editora. 2010;

ARISTÓTELES, **Ética à Nicômaco**, São Paulo: Nova Cultural, Col. Os Pensadores, 1996;

BERTOLETE, J. M. **O suicídio e sua prevenção**. São Paulo, SP: Ed. Unesp, 2012;

BÍBLIA, Português. **A Bíblia Sagrada: Antigo e Novo Testamento**. Tradução de João Ferreira de Almeida. Edição rev. e atualizada no Brasil. Brasília: Sociedade Bíblia do Brasil, 1969;

BROCK, Dan W. **Voluntary Active Euthanasia**, Vol. 22, No. 2. (Mar. - Apr., 1992), pp. 10-22;

BUENO, Silveira, **Minidicionário da Língua Portuguesa**, 1ª Ed., São Paulo, FDT, 2007;

BURG, WIBREN VAN DER, **Law and Bioethics**/ edited by Helga Kuhse and Peter Singer. — 2nd ed. p. cm. — (Blackwell companions to philosophy ; 15), 2009;

COHEN, Agrest, Diana, **Por Mano Própria: estudio sobre las prácticas suicidas**, 1ª ed., Buenos Aires, Fundo de Cultura Eletrônica, 2007;

DURKHEIM, Émile. **O suicídio: estudo de sociologia**. Mônica Stahel Cardim (trad.), 2ª ed., São Paulo: Martins Fontes, 2011;

EPICURO, **Carta a Meneceu**, Trad. Álvaro Lorencini e Enzo Del Carratore. São Paulo, UNESP, 1997;

ESTEVES, Julio. **Eutanásia e suicídio: reflexões introdutórias**. in: **Conhecimento em Processo** 2; LYRA, Pedro; CASTELANO, Karine. (Orgs.): Ensaio Interdisciplinares sobre Cognição e Linguagem. 1ª ed, Campos dos Goytacazes: EDUENF, 2015, v. 2, p. 95-118;

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Dicionário da língua portuguesa**. 5. ed. Curitiba: Positivo, 2010;

FRANKENA, William K, **Ética**, Trad. Leonidas Hegenberg e Octanny Silveira Mota, Ed. Zahar, Rio de Janeiro, Brasil, 1975;

Hill Jr, T. **Autonomy and Self-Respect**. Cambridge: Cambridge University Press, 1991;

HÖFFE, Otfried, **Immanuel Kant**, Trad. Christian Viktor Hamm e Valério Rohden, São Paulo, Ed. Martins Fontes, 2005;

KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. Artur Morão (trad.). Lisboa, Portugal: Edições 70, 1999;

_____, **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Guido Antônio de Almeida (trad.); São Paulo: Discurso Editorial: Barcarrola, 2009. (Coleção Philosophia);

_____, **Lectures on Ethics**. Peter Heath and J. B. Schneewind (Eds); Cambridge University Press, 1997, Julio Esteves (trad.);

_____, **Metafísica dos Costumes**. Bruno Nadai, Diego Kosbiau e Monique Hulshof (trad); Petrópolis: Ed. Vozes: 2013;

LOCKE, John. **Dois Tratados sobre o Governo**, Trad. Julio Fischer, 2ª Ed. São Paulo, Ed. Martins Fontes, 2005;

MORE, Sir Thomas, **Utopia**. Vol. XXXVI, Part 3. The Harvard Classics. New York: P.F. Collier & Son, 1909–14; Bartleby.com, 2001;

PATON, Herbert John. **The categorical imperative: a study in Kant's moral philosophy**. London: Hutchinson&Company: 1971;

PESSINI, Leo. **Eutanásia. Por que abreviar a vida?** 8ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2007;

PIERRE, Joseph M. “**Culturally Sanctioned Suicide: Euthanasia, Seppuku, and Terrorist Martyrdom.**” *World Journal of Psychiatry* 5.1 (2015): 4–14. *PMC*. Web. 14 Mar. 2017;

PLATÃO. **Fédon**. Trad de Jorge Paleikat e João Cruz Costa, Ed. Abril Cultural, São Paulo, 1972;

_____, **Apologia de Sócrates**. Tradução: Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Os pensadores).

RACHELS, James, **Ethical Theory and Bioethics**, edited by Helga Kuhse and Peter Singer. — 2nd ed. p. cm. — (Blackwell companions to philosophy ; 15), 2009;

SANDEL, Michael J. **Justiça – O que é fazer a coisa certa**, tradução de Heloísa Matias e Maria Alice Máximo; 10ª edição; Rio de Janeiro; Ed. Civilização Brasileira, 2013;

_____, **Contra a Perfeição**. 1. Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013;

SCHNEEWIND, Jerome B. **Autonomia, obrigação e virtude: Uma visão geral da Filosofia moral de Kant**, Kant/ Paul Guyer (org) Trad. Cassiano Terra Rodrigues, Aparecida, SP, Ed. Ideias e Letras, 2009;

SCHUMACHER, Bernard N., **Confrontos com a morte**, Trad. Lúcia Pereira de Souza, Ed. Loyola, São Paulo, Brasil, 2009;

SÊNECA, **Consolação a Márcia**, Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental, vol. 10, núm. 1, marzo, 2007, pp. 156-181 Associação Universitária de Pesquisa em Psicopatologia Fundamental São Paulo, Brasil;

SINGER, Peter, **A companion to bioethics** / edited by Helga Kuhse and Peter Singer. — 2nd ed. p. cm. — (Blackwell companions to philosophy ; 15), 2009;

_____, **Ética Prática**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

TOLSTÓI, Lev. **A morte de Ivan Ilitch**. São Paulo: Editora 34, 2006;

WITTWER, Hector. **Sobre a proibição kantiana do suicídio**. Julio Esteves (trad.); título original: “Über Kants Verbot der Selbsttötung”, *Kant-Studien*, Walter de Gruyter, Berlin, v. 92, n. 2, pp. 180-209, 2001; (No Prelo);

WOOD, Allen W. **Kant**. Trad. de Delamar José Volpato Dutra. Porto Alegre: Artmed, 2008.