

DIGNIDADE HUMANA E BIOÉTICA
REFLEXÕES SOBRE OS DILEMAS ÉTICOS NO INÍCIO E NO FIM DA VIDA
A PARTIR DA PERSPECTIVA DA ÉTICA EVANGÉLICA¹

Rainer Anselm²

Resumo: Este trabalho começa com a suposição de que a dignidade humana deve ser entendida como um termo que as pessoas atribuem uma para a outra. Tal conceito não corresponde somente à nossa vivência diária: Dignidade não é algo que temos, mas algo que devemos um/a ao/à outro/a. Este conceito também está em acordo com a discussão contemporânea sobre a filosofia dos direitos na Alemanha. E, além disso, ele está em concordância bastante próxima aos elementos centrais dos ensinamentos da Reforma. A antropologia da Reforma fundamenta-se em um conceito relacional, como também a doutrina da graça de Deus e a justificação do pecador. No segundo momento, o trabalho analisa essa interpretação de dignidade humana em relação às consequências para as perguntas éticas no começo e no final da vida humana. O resultado, como conclusão no terceiro passo, é duplo: Dignidade humana está em acordo com uma forte proteção à vida humana, mas também, em certos casos, é compatível com a aprovação do aborto, da pesquisa de células-tronco e eutanásia. Disso resulta uma vantagem adicional: o conceito esboçado de dignidade humana não é somente uma categoria normativa, mas pode oferecer ajuda na areia movediça das decisões concretas.

Palavras-chave: Ética. Bioética. Dignidade humana. Vida. Morte.

Human dignity and bioethics; Reflections about the ethical dilemmas at the beginning and at the end of life from the perspective of Evangelical ethics

Abstract: This paper starts with the assumption, that human dignity is to be understood as a term people ascribe one to another. Such a concept corresponds not only with our every day experience: Dignity is nothing we have but something we owe each to another. This concept is also in accordance to the contemporary discussion on the philosophy of rights in Germany. And, in addition, it stands in close accordance with core elements of the reformatorian teachings: The reformatorian anthropology is based on a relational concept, and also are the doctrine of God's grace and the justification of the sinner. As a second step, the paper analyzes this interpretation of human dignity with regard to the consequences for the ethical questions at the beginning and at the end of human life. The result, so the conclusion in the third step, is twofold: Human dignity is accordable with a strong protection of human life, but also, in certain cases compatible with the approval to abortion, to

¹ O artigo foi recebido em 23 de agosto de 2009 e aprovado por parecerista *ad hoc* mediante parecer datado de 06 de outubro de 2009. Traduzido por Nélio Schneider.

² Rainer Anselm é doutor (1993) e livre-docente (1998) em Teologia pela Universidade de Munique (Alemanha) e pastor ordenado da Igreja Evangélica Luterana da Baviera. Desde 2001 é professor titular de Teologia Sistemática/Ética na Faculdade de Teologia da Universidade de Göttingen (Alemanha). É autor de numerosas publicações e editou, em português, a coletânea **A Polêmica da Biomedicina** (São Paulo: Loyola, 2007). ranselm@gwdg.de

stem-cell research, and euthanasia. Thereby an additional advantage turns out: The sketched concept of human dignity is not just a normative category but can provide assistance in the quicksand of concrete decisions.

Keywords: Ethics. Bioethics. Human dignity. Life. Death.

Introdução: dignidade humana e bioética

O debate travado nos últimos anos sobre a bioética foi e é caracterizado por uma divergência singular: por um lado, a nova sensibilidade e plausibilidade da ética se nutrem da percepção intuitiva de que não se deveria deixar as questões de orientação e direcionamento da sociedade exclusivamente a cargo da biologia ou das ciências naturais. Por outro lado, porém, até no passado mais recente, foram usados, em primeira linha, argumentos oriundos das ciências naturais para conferir precisão e dar estabilidade ao princípio socialmente incontestado da ética e da bioética, a saber, o princípio da orientação na dignidade humana: recorre-se a conhecimentos embriológicos para esclarecer as questões controversas referentes ao início da proteção da dignidade e ao *status* moral do embrião. A questão controversa, nesse caso, refere-se ao momento a partir do qual a vida humana pode ser encarada como a vida de um ser humano. Porque inquestionavelmente as disposições legais e morais de proteção não se aplicam à vida humana em si – por exemplo, também a célula de um tumor, que é mantida viva numa placa de Petri mediante os nutrientes correspondentes, é vida humana –, mas à vida de um ser humano. Espera-se, assim, que a biologia responda a perguntas da antropologia, mais exatamente: espera-se que ela dê resposta a uma imprecisão da definição que ainda não pôde ser esclarecida com os recursos ora à disposição da ética. Nesse tocante, porém, pouco se reflete sobre a força orientadora que seria capaz de desenvolver esse tipo de argumentação quando recorre, como a ciência referencial para a determinação de tais orientações, justamente àquela ciência em relação à qual quer atingir um efeito orientador. Essa ponderação já é suficiente para indicar a razão do debate prolongado e os problemas estruturais do debate acerca do *status* moral do embrião, bem como levantar, em consequência, a questão da interpretação ou da necessidade de interpretação do argumento da dignidade humana.

Nesse debate, são controvertidas não só as questões definitórias, mas também as metodológicas. As concepções de vida correta e boa que guiam a ética estão baseadas numa imagem do ser humano que é reiteradamente confrontada com novos desafios pelas descobertas e pelos desdobramentos no campo da biomedicina. Os critérios éticos não podem ficar desvinculados do conhecimento das ciências naturais, ao mesmo tempo que os fatos das ciências naturais não podem ocupar o lugar das normas éticas, porque, nesse caso, não seria mais possível aquilatar o progresso feito no campo da medicina ou das ciências naturais. A ética sempre pressupõe que possamos tomar uma distância reflexiva em relação aos fatos postos em discussão, um estado de coisas que, em vista da autocompreensão do ser humano, é expresso

pelo conceito de pessoa: a identidade pessoal não pode simplesmente ser equiparada à nossa identidade biológica. Se aplicarmos isso à questão do início da vida de um ser humano, resulta inevitavelmente uma aporia: quanto mais densa for a formulação do conteúdo da imagem do ser humano que guia a ética – por exemplo, incluindo a ideia da autonomia que também serve de base para a fala sobre a dignidade humana –, tanto mais é preciso lidar com a dificuldade de que aquelas estações da vida humana, para as quais se quer dar a orientação ética, entram em conflito justamente com a referida concepção de ser humano. Ademais, essas imagens do ser humano possuem um *status* de certeza bem diferente daquele das definições das ciências naturais: especialmente nos âmbitos a serem discutidos aqui, essa imagem orientadora só está presente em concepções que divergem na forma de conflito.

O debate em torno do *status* moral do embrião é movido pelo esforço visando encontrar métodos para lidar com essas dificuldades. Determinante nesse processo é a intenção de chegar à proteção mais abrangente possível da vida, sem incorrer, ao mesmo tempo, na aporia de uma equiparação indiferenciada de detentores de direitos fundamentais e conteúdo do direito fundamental. Além disso, com o auxílio de argumentos baseados na espécie, na continuidade, na identidade e na potencialidade, tenta-se conferir ao embrião humano, desde o momento de sua fecundação, a dignidade que cabe à vida humana pessoal. Cada um desses assim chamados argumentos ECIP³ apresenta dificuldades específicas: o argumento da espécie deixa em aberto por que do mero pertencimento a uma determinada espécie biológica decorreriam direitos protetivos morais; formular o *status* moral do embrião humano como um juízo analítico traz consigo o risco de um sofisma naturalista. O argumento da continuidade, que opera com a noção do desenvolvimento normalmente sem rupturas do ser humano desde a sua fecundação, não é capaz de prover nenhuma orientação para o caso em que o desenvolvimento não acompanha o processo normal – como ocorre, por exemplo, com cerca de 2/3 de todos os óvulos fecundados, que não chegam a se implantar no útero. O argumento da identidade, que se baseia no fato de a informação genética de um ser humano já estar estabelecida pela fecundação, reduz a identidade a uma característica biológica e só é procedente se excluir a possibilidade de formação de gêmeos. Por fim, o argumento da potencialidade remete ao fato de o óvulo fecundado já dispor do pleno potencial de desenvolvimento de um ser humano; conseqüentemente, caso o embrião ainda não possua de fato as qualidades correspondentes, essas lhe deveriam ser atribuídas antecipadamente como qualidades potenciais. Nesse caso, porém, é posto em segundo plano o fato de que também as células embrionárias já dispõem das potencialidades correspondentes e, o que é ainda mais importante, de que, no direito e na ética, faz-se perfeitamente distinções entre características potenciais e

³ Cf. Sobre isso DAMSCHEN, Gregor; SCHÖNECKER, Dieter (Eds.). **Der moralische Status menschlicher Embryonen**. Berlin: De Gruyter, 2003.

sua realização atual: uma infração potencial contra o direito à vida de outra pessoa deve ser julgada de maneira diferente do que uma infração efetivamente realizada.

Comum a todos os quatro argumentos é que cada um deles recorre a uma característica biológica para chegar a um parecer ético – e, por conseguinte, também a um parecer legal. Outro aspecto comum a esses modos de argumentação é que eles desfraldam o seu potencial de convencimento principalmente quando são desenvolvidos em retrospecto do ponto de vista do nascido. Eles adquirem plausibilidade por serem formulados a partir da perspectiva de um detentor de direitos, não podendo responder autonomamente à pergunta pelo momento a partir do qual se pode falar de um tal detentor de direitos. Nesse caso, a existência de uma vida humana é apenas a condição que permite falar de um detentor de direitos; deve-se, contudo, insistir na diferença entre detentor de direitos e conteúdo do direito. É justamente isso que os argumentos ECIP expressam quando visam à criação de uma correlação entre a vida humana e a vida de um ser humano, sem com isso igualar as duas coisas. Eles proporcionam condições e fornecem indícios para a pergunta a partir de quando se pode falar de um detentor de direitos fundamentais ou de direitos humanos. Porém, em última análise, essas pré-condições só podem ser transpostas para normas válidas e imputáveis, ainda que perfeitamente mutáveis, mediante relações de legitimação culturalmente condicionadas. Porque considerar um embrião antecipadamente como ser humano é um ato que, de qualquer modo, está ligado às experiências que os seres humanos atuais fazem com sua própria existência humana. Ao encarar a vida em formação como membro da comunidade de direitos, atribuímos a ela o *status* de detentora de direitos e, conseqüentemente, os mesmos direitos de proteção à vida que atribuímos a nós mesmos. Não obstante a sua mutabilidade fundamental, essas relações de legitimação, baseadas, por um lado, no *ethos* tradicional e, por outro, simultaneamente nos conhecimentos biológicos sintetizados nos argumentos ECIP, de modo algum estão sujeitas à arbitrariedade, mas dispõem de um fundamento sustentável.

Ser humano: ser de relações. Contornos de uma compreensão evangélica de dignidade humana

Tendo essas considerações como pano de fundo, defendo uma compreensão de dignidade humana que concebe esta como um juízo misto de qualidades e atribuições. A dignidade humana não pode ser vinculada exclusivamente à existência de determinadas qualidades, nem se pode conceber a dignidade humana apenas como um predicado a ser atribuído de modo totalmente arbitrário. Pois, mesmo que a noção que quer ancorar a dignidade humana unicamente nas qualidades de um ser vivo humano, independentemente das percepções e dos reconhecimentos correspondentes, tenha reivindicado um elevado grau de plausibilidade, sobretudo sob a impressão das experiências do governo terrorista do nacional-socialismo, por exemplo na formulação da Constituição alemã e da Declaração Universal dos

Direitos Humanos, as dificuldades fundamentais dessa concepção não podem ser ignoradas. Retomando tradições tanto da Antiguidade greco-romana, quanto da Renascença, do humanismo e do Iluminismo, argumentou-se, nesse ponto, que a dignidade especial do ser humano estaria fundada em suas qualidades específicas, que o diferenciam de todos os demais seres vivos, em especial, o fato de não ser predeterminado e o fato de ser dotado da razão. Essa tradição é visível especialmente no Art. 1 da Declaração Universal dos Direitos Humanos: “Todas as pessoas nascem livres e iguais em dignidade e direitos. São dotadas de razão e consciência e devem agir em relação umas às outras com espírito de fraternidade”. Nessa formulação, fica evidente o vínculo estabelecido entre dignidade humana e nascença, bem como entre dignidade humana e faculdade racional. A possibilidade do desenvolvimento da personalidade, a ideia da emancipação e do progresso se nutrem basicamente dessa corrente da tradição. Não deveria ser difícil ver com clareza que essa vinculação estreita de determinadas qualidades com a atribuição da dignidade humana poderia vir a comprovar-se no mínimo disfuncional em vista dos desafios que os desenvolvimentos na medicina e nas ciências biológicas representam para o recurso à dignidade humana. Porque nesse contexto se invoca o âmbito protetivo da dignidade humana exatamente para aquelas constelações da vida humana nas quais não existe a condição especial do ser humano, sua faculdade racional, sua capacidade de autoconsciência, comunicação e autorreflexão, sua capacidade de autodeterminação. Isso é válido tanto para o tratamento que se dá à vida não-nascida quanto para a relação com as pessoas portadoras de deficiências graves, dementes, comatosas ou acometidas de morte cerebral. Em todas essas situações, o recurso à dignidade humana via de regra visa garantir a existência física, a sua integridade corporal, independentemente de determinadas qualidades efetivamente presentes do ser.

Entretanto, esse modo de abordar a questão pressupõe que modifiquemos significativamente a lógica propositiva do argumento da dignidade humana. Nesse caso, não se trata mais da proposição “X possui dignidade humana”, mas de uma proposição do tipo “Y reconhece que X possui dignidade humana”. Nessa perspectiva, a dignidade humana é um conceito relacional que expressa uma relação entre seres humanos, que expressa o modo como queremos tratar uns aos outros. O aspecto característico desse enfoque é que nele não existe nenhum “detentor de direitos” pairando livre no ar sem o reconhecimento correspondente; esse detentor de direitos precisa ser, antes, criado em sua dignidade específica mediante a consideração advinda de outra pessoa.

Ao proceder assim, esse enfoque – que, aliás, pode se reportar a uma certa analogia (mas não mais do que isso) a figuras de pensamento teológicas – retoma um fato elementar da nossa existência: os seres humanos sempre vivem em relações. Ninguém consegue dar vida a si mesmo; em nossa existência, todos nós somos dependentes de alguma outra pessoa e só nos tornamos aquilo que somos pelo fato de alguém – mais precisamente: uma mulher – se dispor a construir uma relação conosco. É desnecessário acentuar que algo análogo naturalmente vale também para

os direitos protetivos publicamente assegurados: o respeito à dignidade humana não se dá meramente por sua postulação, mas torna-se necessário, antes, justamente o reconhecimento efetivo dessa dignidade.

Portanto, diferenciando-me de posições que fazem o ponto de partida da dignidade humana coincidir com a existência de um conjunto de cromossomos humanos, defendo uma compreensão que vincula a dignidade a um ato de atribuição em vista de um ser humano. Dignidade possui aquela pessoa à qual conferimos dignidade. Ora, contra tais concepções sempre foi objetado que elas exporiam a dignidade humana à arbitrariedade e minariam sua função na fundamentação sólida da ética, ainda mais numa sociedade que passa por fortes transformações. Não concordo com essa opinião, porque a atribuição da dignidade humana não está simplesmente sujeita à arbitrariedade, mas, como juízo misto, é pautada por determinantes claras. Atribuir dignidade a outro ser humano não é exatamente um ato de compaixão – aliás, nesse ponto reside a debilidade específica de uma argumentação que exacerba a analogia com a doutrina da justificação. Pois um elemento importante da mensagem da justificação do pecador somente pela fé consiste em compreender essa justificação como ato do voltar-se gracioso de Deus ao qual não corresponde nenhuma reivindicação do ser humano. Assim não é, contudo, com a atribuição de dignidade entre seres humanos: atribuir dignidade ao outro ser humano não é um ato de compaixão. Trata-se, antes, de um ato de autorrespeito, de autoconsideração. Só sou capaz de me reconhecer como ser humano no face a face com um ser humano se atribuo dignidade a esse interlocutor que está diante de mim. Porque na relação com ele é que entendo também a mim mesmo como ser humano. Nesse tocante, é preciso mesmo argumentar que os torturadores nacional-socialistas não violaram somente a dignidade de suas vítimas, mas também a sua própria, catapultando a si próprios para fora do âmbito da humanidade.

Dessa perspectiva resultam importantes referências a discussões jurídicas atuais em torno da dignidade humana, em que, por exemplo, o filósofo do direito Hasso Hofmann, de Berlim, também não fundamenta a ideia da dignidade com a essência do ser humano, mas com a relação entre o Estado e seus cidadãos. Uma argumentação de cunho similar encontra-se também no filósofo do direito Ulfrid Neumann, de Frankfurt;⁴ ambos são sucessores de Arthur Kaufmann, que defendeu enfaticamente a ideia da relação como ponto de partida da teoria do direito. Ao lado dessa capacidade de associar-se à discussão atual no campo da filosofia do direito, a interpretação da dignidade humana aqui proposta leva em conta a noção constitutiva de todo pensamento pós-kantiano, a saber, que toda argumentação orientada na substância sempre deve se servir de atribuições do ser já fundadas

⁴ HOFMANN, Hasso. Die versprochene Menschenwürde. *Archiv für Öffentliches Recht*, Tübingen, v. 118, p. 353-377, 1993, à p. 375; NEUMANN, Ulfrid. Die Tyrannei der Würde. *Argumentations-theoretische Erwägungen zum Menschenwürdeprinzip*. *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, Neuwied, v. 84, p. 153-166, 1998.

relacionalmente: unicamente o fato de se atribuir, por exemplo, a um embrião uma certa qualidade é que permite continuar argumentando com base nessa determinação do ser. Com isso já estou aludindo ao primeiro âmbito em vista do qual gostaria de extrair agora algumas consequências das ponderações até aqui expostas, ou seja, as áreas de conflito no início da vida.

Consequências para as áreas de conflito no início da vida

Se a dignidade se deve a um ato de atribuição, então é preciso primeiramente fazer constar o seguinte frente a uma objeção levantada com frequência: esse processo de atribuição de modo algum é simplesmente arbitrário, mesmo sendo historicamente contingente; ele permanece integrado nas formações surgidas historicamente – por isso mesmo contingentes – e, além disso, não se dá independentemente de conhecimentos empíricos. Contudo, esse processo se constitui de tal maneira que o imperativo que consiste em atribuir dignidade à vida em desenvolvimento vai se intensificando constantemente até o momento do nascimento, e isso na mesma proporção em que a vida em formação vai se tornando objeto de relações que a têm como alvo. Nessa linha, é possível afirmar validamente que, no mais tardar por ocasião do nascimento, a sociedade poderá não só postular, mas também exercitar essas relações.

Em vista da questão controversa do início da proteção à dignidade, o modelo de interpretação por mim proposto pode ser concretizado da seguinte maneira: antes da constatação consciente de uma gravidez não se pode usar sem mais nem menos a dignidade humana como argumento, já que o objeto necessário para que ocorra uma atribuição relacional ainda não é sabido. A vantagem dessa restrição é óbvia: o problema da avaliação ética dos assim chamados inibidores da nidação pode ser resolvido de forma bem mais consistente nessa perspectiva do que na perspectiva de uma concepção orientada na substância. Dessa visão resulta igualmente, de modo absolutamente claro, a aceitação fundamental e irrestrita da contracepção, já que aqui não é necessário recorrer ao argumento da potencialidade.

Também com relação ao debate em torno do diagnóstico pré-implantação, que no momento está sendo travado de modo extremamente controverso, julgo possível fazer afirmações relevantes. Pais e mães que decidem fazer um diagnóstico pré-implantação certamente ainda não consideram esse estágio do óvulo fecundado uma vida em formação e, por conseguinte, decerto tampouco lhe atribuem qualquer dignidade. Por essa razão, o diagnóstico pré-implantação parece-me ser um procedimento eticamente mais sustentável do que a prática dos abortos tardios, porque somente após a decisão pela implantação é construída uma relação com o embrião – um dado, aliás, que também foi comprovado cientificamente pelos resultados mais recentes da pesquisa embriológica em torno da necessária interação entre o organismo materno e o embrião em desenvolvimento. Num plano similar, penso que se situam também os problemas referentes à maneira de lidar com embriões supranumerários crioconservados e ainda os problemas

referentes à avaliação moral da pesquisa com células-tronco embrionárias. Contudo, nessa estrutura igualmente reside, a meu ver, a diferença fundamental em relação ao aborto – que na Alemanha é legalmente permitido sem restrição temporal – de um feto que, após o exame pré-natal, é diagnosticado como portador de deficiência, pois, nesse caso, é retirada do não-nascido a dignidade que, via de regra, já lhe havia sido atribuída. A avaliação ética chega aqui, portanto, a um resultado oposto à posição legal em muitos países europeus.

Resta a pergunta pela interrupção da gravidez precedida de um conflito em relação a ela, ou seja, no caso em que a mãe ou pai e mãe não se veem em condições de construir com a vida não-nascida uma relação que lhe atribua dignidade: em consonância com o princípio exposto, porém, essa dignidade também lhe pode ser atribuída representativamente por outras instituições. Nesse caso, contudo, é preciso considerar que a proteção da dignidade da vida não-nascida contra a vontade da mãe não parece ser algo viável. Uma ética concebida a partir da concepção básica da relação deve, nesses casos – exatamente quando contempla, em sua visão do ser humano, a limitação e a falibilidade do agir humano –, contar com a possibilidade de que uma relação fracasse, que a dignidade não seja atribuída e que pai e mãe, devido ao conflito em relação à gravidez, tomem a decisão de interrompê-la. Se for tomada com responsabilidade, tal decisão deverá ser respeitada, embora a ética evangélica sempre devesse deixar claro – o que de fato é feito, por exemplo, no aconselhamento dado em casos de conflito em relação à gravidez, em que o resultado fica em aberto – que todo ser humano tem e vive sua vida graças ao fato de outras pessoas lhe terem oferecido e continuarem a lhe oferecer dignidade. Assim sendo, não compete simplesmente ao bel-prazer dos indivíduos decidir pela atribuição ou não de dignidade à vida não-nascida, enquanto eles próprios quiserem reivindicar para si mesmos que os outros lhes atribuam dignidade. Ademais, as linhas básicas expostas aqui permitem obter pontos de orientação para uma diferenciação no âmbito do conflito em relação à gravidez: de acordo com elas, o caso de uma gravidez de antemão indesejada deve ser julgado diferentemente do caso, estatisticamente até bastante frequente, em que a gravidez é desejada e acolhida num primeiro momento, mas depois, devido a alguma mudança nos planos de vida, acaba sendo rejeitada.

A dignidade humana e o término da vida

Como se aplicam concretamente as ponderações até aqui feitas às questões controversas que envolvem o término da vida? Nesse ponto, tudo depende de como se pode e deve entender a expectativa e também a exigência de morte digna de um ser humano. Ora, se dignidade humana significar, em primeira linha, atribuir ao indivíduo o direito à individualidade e autodeterminação – inclusive contrariando as aparências –, então a morte humanamente digna é, em primeiro lugar e numa formulação bastante genérica, aquela que o indivíduo pode compreender como uma morte digna. Nesse ponto, fica evidente, uma vez mais, que a “dignidade humana”

ou o “humanamente digno” não podem ser amarrados a qualidades quaisquer. A morte humanamente digna não existe; não é possível atá-la a nenhum fato objetivado qualquer, como, por exemplo, à prestação da terapia médica mais avançada disponível ou, exatamente o oposto, à insistência no processo natural de morte. Argumentando a partir da ideia do ser humano como um ser relacional e da ideia da dignidade humana como reconhecimento dessas relações, podem-se estabelecer mais concretamente dois elementos nesse contexto: de uma morte humanamente digna faz parte que outras pessoas compreendam esse processo como bem próprio de determinada pessoa, ou seja, que elas, em vista do morrer, não antecipem a morte – no sentido da morte social –, afastando-se da pessoa em questão. Porém, para que a dignidade humana no término da vida seja preservada, também é preciso ter bem claro, exatamente em caso de tratamento médico, que estamos lidando com uma pessoa e não com um mero objeto.

No entanto, isso é posto em xeque pelos desenvolvimentos e progressos da medicina moderna, pois essa costuma operar com a hipoteca de um paradoxo fundamental: ela só conseguiu atingir os seus inegáveis progressos porque abstraiu da individualidade do indivíduo e aprendeu a compreender os processos do seu corpo à luz do paradigma da máquina. Contudo, em vista das possibilidades da moderna medicina intensiva, cresce no indivíduo o temor de, na qualidade de paciente, transformar-se em objeto de possibilidades técnicas e de interesses médicos voltados para a pesquisa. Por essa razão, no interesse da própria autodeterminação, torna-se audível o clamor pela imposição de limites às intervenções da medicina intensiva. Um indício claro disso é a intensa discussão em torno dos documentos notariais contendo disposições quanto aos cuidados desejados pela pessoa em caso de doença grave incapacitadora [*Betreuungsverfügungen*] e em torno dos testamentos de pacientes.⁵ Nesse caso, morrer com dignidade evidentemente é um código que se traduz na exigência de permanecer pessoalmente no comando do processo.

Permanecer pessoalmente no comando do processo é algo que pode ser expresso em termos um pouco diferentes, ou seja: um morrer digno é, por conseguinte, um morrer que pode perfeitamente ser integrado na minha própria conduta de vida. Somente nessas condições parece possível compreender a morte como parte da vida – mais exatamente da minha própria vida – e, no final das contas, se é que se pode dizer isso assim, aceitá-la como minha morte bem pessoal. “Ela morreu como sempre havia desejado” – esse é o teor da descrição que corresponde a um processo de morte que é percebido como digno. Essa compreensão do morrer como morrer individual representa um grande desafio, porque – felizmente – estamos habituados a entender o morrer como próprio da vida, mas não da nossa própria vida pessoal. Possivelmente o saber a respeito da própria mortalidade e da própria

⁵ NdT.: trata-se de dispositivos legais registrados em cartório, contendo a vontade da pessoa no que se refere aos cuidados que lhe devem ser dispensados em caso de ficar incapacitada para decidir por si mesma (cf. <<http://www.vorsorgeregister.de>>).

morte pessoal nem pode ser integrado de fato na realização da vida pessoal. Sigmund Freud escreveu o seguinte a esse respeito: “a escola psicanalítica pôde aventurar-se a afirmar que no fundo ninguém crê em sua própria morte, ou, dizendo a mesma coisa de outra maneira, que no inconsciente cada um de nós está convencido de sua própria imortalidade”.⁶

Entre as conquistas da Modernidade está o fato de termos logrado êxito em manter relativa distância em relação à consciência da nossa própria mortalidade. Com certeza o morrer e a morte são onipresentes justamente num mundo midiaticizado. Porém, para cada um individualmente acaba valendo o que Leon Tolstóy descreveu tão vividamente, no ano de 1886, em *A morte de Iván Ilitch*: “Aquele exemplo de silogismo, [...] ‘Caio é um homem, os homens são mortais, portanto Caio é mortal’ pareceu-lhe, durante a sua vida, correto somente em relação a Caio, mas de modo algum em relação a ele próprio. Aquele era Caio o ser humano, o homem em geral, mas sempre fora algo totalmente, totalmente especial, diferente de todos os outros seres. [...] E Caio é de fato mortal, e está certo que ele morra. Mas, para mim, Vânia, Iván Ilitch, com todos os meus sentimentos, pensamentos – para mim, a coisa é diferente”.⁷

Pelo visto, meditar sobre o morrer é algo totalmente diferente de refletir sobre *o meu próprio morrer* – e essa diferença nos adverte uma vez mais a levar a sério a individualidade do evento da morte e de sua configuração. Há nisso, todavia, um limite constitutivo que é imposto à reflexão. Nós sempre só podemos olhar para o morrer e também para a morte a partir da perspectiva da vida. Por essa razão, Ludwig Wittgenstein registrou o seguinte, com a precisão que lhe é característica: “A morte não é um evento da vida. A morte não se vive”.⁸ Em consequência, toda reflexão sobre a morte e o morrer só pode ter como objeto a configuração da vida.

E, retomando e aprofundando o que foi dito anteriormente: a reflexão sobre o meu próprio morrer e a minha própria morte só servirá para configurar o *meu próprio morrer* como parte integrante de minha própria vida. Assim sendo, parece-me pouco proveitoso, em vista da diferenciação controversa entre eutanásia ativa e eutanásia passiva e sua respectiva avaliação controversa, traçar a linha divisória onde a morte é percebida, de um lado, como ato e, do outro, como evento: enquanto o “ato de esperar pela morte” é classificado como não problemático em termos éticos, o

⁶ FREUD, Sigmund. Considerações atuais sobre a guerra e a morte. In: SALOMÃO, Jayme (Dir.). **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. XIV, p. 299.

⁷ TOLSTÓY, Leon. **A morte de Iván Ilitch e outras histórias**. Trad. Tatiana Belinky. São Paulo: Paulicéia, 1991. p. 155.

⁸ WITTGENSTEIN, Ludwig. Tractatus-logico-philosophicus [6.4311]. In: WITTGENSTEIN, Ludwig. *Werke in acht Bänden*. Frankfurt/a.M., 1984. v. 1, p. 84 [ed. port.: *Tractatus-logico-philosophicus*. Trad. Luis Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: EdUSP, 2008. p. 277 (6.4311)].

ato consciente de provocá-la é criticado.⁹ Se quisermos levar a sério a culminância específica do argumento da dignidade humana, a configuração dada ao morrer, incluindo o ato de provocar a própria morte, deverá ser interpretada exatamente como mostra de respeito pela dignidade do indivíduo justamente no momento de morrer. Porque desde sua elaboração detalhada na filosofia da Renascença, o paradigma da dignidade humana é a marca de uma concepção do ser humano que não se compreende apenas como o produto de realidades naturais dadas, mas como alguém que sabe conferir forma ao seu projeto de vida segundo sua própria vontade.

Hoje, o argumento da dignidade, muitas vezes acompanhado da alusão ao *respeito pela dignidade humana* ou à *inviolabilidade da dignidade humana*, é construído como contraforte visando dificultar a conquista de espaços de manobra demasiadamente folgados por parte do ser humano. Longe de representar uma consolidação da concepção da dignidade, isso acabará solapando os próprios fundamentos dela. É verdade que o argumento da dignidade proíbe que o Estado intervenha na esfera da personalidade individual – a ordem legal não pode impor ao indivíduo uma determinada configuração de vida, que implica desde a escolha de uma profissão até a consecução de uma gravidez. Todavia, essa restrição não pode ser aplicada à relação do indivíduo consigo mesmo e ao seu projeto de vida. Nesse caso, a alusão à dignidade humana assume o sentido de compreender a própria vida, não como mero destino já traçado, mas como tarefa de configuração. Dessa possibilidade e necessidade de configurar a própria vida faz parte igualmente o ato de configurar o próprio morrer tendo em vista a consciência da finitude individual. É unicamente do postulado da liberdade, que está associado à concepção da dignidade, que resulta a possibilidade do agir responsável, a ser qualificado como moral – acompanhado, aliás, da possibilidade do agir falho e culposos.

Liberdade e responsabilidade, dignidade e culpa são conceitos respectivamente complementares, inter-relacionados. Isso significa, no entanto, que da orientação na dignidade do ser humano não decorre como que automaticamente o agir correto. A tradição teológica expressou isso falando de liberdade e pecado, ambos dados com a criaturalidade do ser humano. Sendo assim, é perfeitamente possível que – num aparente paradoxo – a orientação na dignidade do indivíduo possa levá-lo a tornar-se culpado. Entretanto, esse paradoxo só poderia ser eliminado ao preço de outro paradoxo, de alcance bem maior, a saber, renunciar, em nome de uma vida boa, à liberdade do indivíduo como mostra de respeito por sua dignidade.

Se morrer dignamente significa, em seu cerne, compreender e configurar o morrer como parte integrante da própria vida individual, então ainda precisamos

⁹ “Cf. STERBEN HAT SEINE ZEIT. Überlegungen zum Umgang mit Patientenverfügungen aus evangelischer Sicht. Ein Beitrag der Kammer für Öffentliche Verantwortung der Evangelischen Kirche in Deutschland. Hannover: EKD, 2005, e a reação muito crítica de KODALLE, Klaus-Michael. Der Tod als Geschick? Die Stellungnahme der Evangelischen Kirche zum Stellenwert der Patientenverfügung. Kritische Anmerkungen. *Zeitschrift für Evangelische Ethik*, Gütersloh, v. 49, p. 223-228, 2005.

abordar, para finalizar, uma questão inevitável: como é possível conceber como parte integrante da individualidade e da personalidade algo que tem como consequência a destruição e a negação da pessoa? Nesse ponto consiste, a meu ver, a importância permanente das propostas de interpretação religiosa da morte. O acompanhamento religioso ao morrer deve manifestar que a integridade da pessoa não acaba com a sua morte. É isso que expressa, em seu cerne, a fala cristã sobre a ressurreição e é sob o seu signo que se realiza também o rito fúnebre cristão. Nesse tocante, é de importância crucial que essas propostas de interpretação não sejam tidas como objeto de demonstração e muito menos elevadas à condição de princípio geral. Elas podem apenas ajudar a obter para si mesmo uma perspectiva que possibilita integrar o poder destruidor da morte numa concepção individual da vida. Assim sendo, também aqui aplica-se isto: avalia-se o morrer de alguém como digno, em última análise, pela resposta dada à seguinte pergunta sumamente individual: o indivíduo pode chegar, para si mesmo, ao parecer de que a proposta de integração do morrer na vida, à qual a cultura religiosa dá acesso, proporciona-lhe uma perspectiva que destrói e supera o poder da morte que se contrapõe à sua própria personalidade e dignidade? Junto com a plausibilidade dessa concepção interpretativa mantém-se ou cai por terra a apreciação do morrer como um morrer digno, mantém-se ou cai por terra inclusive a relevância da religião. Talvez Paulo tivesse isso em mente quando escreveu à comunidade em Corinto: mas se Cristo não ressuscitou dos mortos, é tudo em vão [cf. 1Co 15.14].