

Viver é um dever?

Marta Mendonça (FCSH/UNL)

Viver é um dever? Nas discussões contemporâneas em torno da Bioética esta pergunta não é frequente. O debate ético e bioético regista certamente discussões apaixonadas sobre o *direito* a viver e sobre o nosso *dever* de o defender e de o proteger, mas tende-se a considerar que o objecto desse dever é a defesa do direito a viver dos outros, daqueles cuja vida está ameaçada. O direito é deles e o dever é nosso. Neste sentido, o direito a viver não parece estar directamente associado a qualquer dever correlativo de conservar a vida.

Não se trata apenas de problema de acentuação, ditado pelas circunstâncias: dado que é habitualmente a vida dos outros (por exemplo, os não nascidos ou os deficientes) que está ameaçada, tende-se a acentuar o nosso dever de os proteger. Uma prova de que se trata de uma questão mais profunda é que nas últimas décadas se assistiu, primeiro nalguns sectores da Bioética e depois também fora deles, à reivindicação de um novo direito: o “direito a morrer”. Ora, se por “direito a morrer” se entende o “direito a renunciar à vida”, é evidente que só será possível reivindicar este novo direito se o direito à vida não estiver associado a nenhum dever de a conservar.

A argumentação mais comum a favor da eutanásia costuma insistir neste ponto: sustenta que o “direito a morrer” é de cada um; os outros não podem dispor das vidas alheias, têm a obrigação de as respeitar; mas o sujeito deste direito não tem nenhuma obrigação parecida. Só o próprio indivíduo pode dispor da sua vida, mas ele pode fazê-lo: a vida é dele.

Deste ponto de vista, a argumentação que ao mesmo tempo reivindica e limita o novo “direito a morrer” tem um certo paralelismo com a que defende o direito à vida: também agora se pretende que o “direito a morrer” é de cada um e que aos outros corresponde o dever de o respeitar. O direito é nosso e o dever de respeito é dos outros; também neste caso – e até mais explicitamente nele – se começa por afirmar que o direito a morrer não instaura nenhum dever correlativo de pôr termo à vida. Aliás, é precisamente porque os detentores destes dois “direitos” não parecem ter quaisquer deveres que decorram deles,

que estariam em condições de reivindicá-los a ambos: sustentar que possuem simultaneamente o direito à vida e o direito a renunciar a ela.

Vem isto a propósito de uma afirmação de João XXIII, sobre a qual passaram pouco mais de 50 anos, e que vale a pena considerar com atenção para compreender o que está em causa, e eventualmente o que mudou, nas discussões contemporâneas em torno do direito à vida: “o direito à vida – lê-se no n. 29 da *Pacem in terris* – liga-se ao dever de a conservar”. A afirmação de João XXIII vinha ilustrar um aspecto do que o próprio pontífice chamou a “Carta dos direitos e deveres do homem” e que é mencionado no parágrafo anterior. Dizia-se aí: “Aos direitos naturais (...), vão unidos no homem que os possui, outros tantos deveres; direitos e deveres encontram na lei natural que os outorga ou impõe, a sua origem, persistência e força inquebrantável” (n. 28).

À luz do que começámos por referir sobre o modo como tende a interpretar-se o direito à vida, a afirmação de João XXIII resulta no mínimo surpreendente e situada. Surpreendente, porque não parece imediatamente óbvio que os direitos humanos estejam tão intimamente ligados a deveres correspondentes como sustenta o pontífice. Situada, porque parece ser válida apenas a partir da própria perspectiva adoptada na encíclica e se esta se acolhe: essa perspectiva é a que funda uns e outros – direitos e deveres – numa lei natural que outorga uns e impõe os outros. Ora, já não é essa, para o bem ou para o mal – argumenta-se – a perspectiva a partir da qual pensamos publicamente no fundamento dos direitos e dos deveres humanos.

Procuraremos mostrar nas linhas que seguem que a questão é bastante mais complexa. Não assistimos apenas a uma desvinculação entre direitos e deveres que deixa intactos os primeiros. Longe disso. Como a história recente de algumas discussões bioéticas mostra bem, não só a reivindicação de um suposto “direito a morrer” não deixou intocado o “direito a viver”, como nem sequer é verdade que o novo “direito a morrer” se concebeu como estando desvinculado de quaisquer deveres.

Pelo contrário e paradoxalmente, quando a argumentação desenvolvida para sustentar que o direito à vida não retira ao próprio a possibilidade de dispor dela se aplicou ao novo “direito a morrer”, mais do que reforçar a inviolabilidade da vida dos que não quiserem exercer o novo direito, acabou

realmente por fundar o dever de pôr termo à vida alheia. Dito de outro modo: longe de desvincular direitos e deveres, a argumentação a favor do “direito a morrer” continuou a vinculá-los, como fazia João XXIII a propósito do direito à vida, só que se deslocou do “direito a viver” para o “direito a dispor da vida”, deslocou-se da tese da indisponibilidade para a da disponibilidade da vida humana: acabou assim por instaurar primeiro um certo dever de “pôr termo à vida”, e depois, e em consequência, o “direito a matar” e o “dever de matar”. É este percurso que procuraremos seguir.

Voltemos ao texto de João XXIII: por que razão o direito a viver haveria de ter como correlato o dever de a conservar? O direito a viver parece evidente. Por que haveria de ser também igualmente evidente o dever de conservar a vida? O que poderia fundar este dever? E o que vincula aquele direito a este dever? Não é afinal a vida propriedade de cada um?

Não é possível abordar em poucas linhas estas questões e o que sustenta a resposta que lhes dá João XXIII; sigamos antes o caminho indirecto de ver onde conduziu afinal a tese oposta. É possível separar realmente direitos e deveres? É possível sustentar – como pretendem as argumentações que referimos – que o direito à vida não se liga a nenhum dever de conservar a vida e que o próprio sujeito pode dispor dela? É possível sustentar que temos ao mesmo tempo o direito a viver e o direito a renunciar à vida? Ou, deslocando a argumentação para o novo “direito a renunciar à vida”: é possível sustentar que este novo direito não se liga a nenhum dever de pôr termo à vida? Mais ainda, se – como referíamos – se defende que há direitos e deveres, mas os direitos são de uns e os deveres são de outros, e se o direito à vida impunha aos outros o dever de respeitar a vida alheia, não pode acaso o novo “direito a pôr termo à vida”, que torna a vida própria disponível e permite a cada um renunciar a ela, conferir também aos outros o dever de o proteger, isto é, de dispor da vida dos que não estão em condições de o fazer, dos que têm um direito mas não estão em condições de o exercer por si mesmos?

Mas, se esta última possibilidade se admite (e parece difícil pô-la em causa: por que razão teria alguém de ficar privado do exercício de direitos fundamentais que se reconhecem aos demais?), ela não pode ser vista senão como entrando em conflito com o dever de respeitar a vida alheia, isto é, como

uma limitação do próprio direito a viver e como uma limitação do dever dos outros de respeitar a vida alheia. Dito de outro modo, se se aceita que o direito a viver é dissociável do dever de conservar a vida, mais cedo ou mais tarde é-se levado a sustentar que podemos (ou até que devemos) defender o direito a renunciar à vida dos outros, exercendo-o em seu lugar; e isto significa que nos consideramos competentes para limitar a vida alheia ou não obrigados a respeitá-la.

Neste aspecto, o modo como foi evoluindo a legislação em torno da eutanásia nos países que primeiro pretenderam instaurar o “direito a morrer” só pode surpreender os mais distraídos; a licitude da renúncia à vida dos maiores competentes gravemente doentes estendeu-se rapidamente a muitos outros casos em que o sujeito do direito não pediu para o exercer: os recém-nascidos deficientes, os menores gravemente doentes, os incompetentes e os velhos, etc.

Assim, mais do que acentuar a tensão existente entre dois direitos que não é verdadeiramente possível proteger simultaneamente de forma coerente porque eles se limitam reciprocamente, o que a história recente da eutanásia põe em destaque é que, apesar da aparência contrária, se continua a sustentar que há uma ligação directa entre direitos e deveres, de tal modo que o “direito a morrer” acaba por instaurar o “dever de matar”.

A tese que sustenta a possibilidade de exercer o direito a morrer em nome dos melhores interesses de quem não está em condições de o exercer aparece, aliás, de forma explícita na maioria das argumentações a favor da eutanásia: sujeitos adultos capazes invocam o direito a interpretar a vontade não expressa de outros seres humanos e reivindicam o direito a decidir em seu lugar que é melhor para eles não continuarem a viver. O direito a morrer de uns funda assim o direito de outros a matar e, no limite, o seu dever de o fazer.

Referíamos o “direito a morrer” de uns e o “direito” ou o “dever” de matar de outros. Mas que relação existe entre o “direito a morrer” e o exercício deste direito por parte das pessoas capazes, dos adultos autónomos?

Também neste caso, contrariamente ao que seria de esperar, a argumentação a favor da eutanásia tendeu a encontrar um vínculo directo entre o “direito a morrer” e o “dever de pôr termo à vida”. O afirmação explícita deste dever é talvez menos vezes enunciada, mas não está por isso menos presente no

discurso a favor da eutanásia e na prática médica que a acolhe: a reivindicação do “direito a morrer” ou, se quisermos, a defesa de que o direito à vida não está associado ao dever de conservar a vida, conduziu de forma tácita a sustentar que o “direito a morrer” pode chegar a configurar um certo “dever de morrer”; é essa inferência que permite sustentar que há vidas ou etapas da vida que não fazem sentido, mesmo que os sujeitos dessas vidas não se deem conta desse facto ou abertamente o rejeitem. A pressão exercida sobre os indivíduos em condições de especial dependência ou gravemente doentes é aliás bem clara e constitui hoje o principal motivo invocado para solicitar a eutanásia: “já não estou cá a fazer nada”, “só estou a atrapalhar”, “estou a mais”, devia sair do caminho, podia e devia exercer o “direito a morrer”. Assim, uma vez que se sustenta que exercer esse direito corresponderia a uma escolha eticamente aceitável, os indivíduos em condições de o exercer parece que teriam uma certa obrigação de o fazer, de tal modo que não o exercer seria egoísmo, agir mal, estar absurdamente apegado à vida, etc.

Vejamos como se chegou a este ponto. Como tem sido muitas vezes recordado, o que mudou na nossa percepção do termo intencional da vida, do acto de matar, é que ele parece ter deixado de considerar-se como um abuso e um atentado contra um direito humano inalienável e indiscutido, e passou a considerar-se como uma possibilidade a que temos direito. Como algo que decorre – argumenta-se com frequência – da dignidade humana e que, se não se reconhece, atenta contra ela. Muitas vezes se tem acentuado este facto: a percepção e o juízo social quase unânime que condenou os procedimentos homicidas da Segunda Guerra Mundial, vendo naqueles gestos – que Goebbels apresentou como gestos eutanásicos, adoptados em nome do autêntico interesse dos indivíduos que eram objecto desses “gestos de misericórdia” –, algo que estava à margem da lei e atentava escandalosamente contra o Direito, esses juízos parecem ter ido a pouco e pouco dando lugar à ideia de que dispor da vida é um direito de cada um, algo que não pode ser negado e deve ser reconhecido e sancionado pelo Lei.

A argumentação que foi sendo desenvolvida neste sentido não conseguiu prescindir imediatamente do quadro moral que a precedia. Como é possível sustentar ao mesmo tempo que a vida é um bem que deve ser protegido e que é

um mal prolongá-la? A contradição que se pressente nesta consagração simultânea do direito à vida e do direito a pôr-lhe termo traduziu-se na apresentação de uma cláusula de tipo paternalista, que parecia contrariar o império de cada um sobre a própria vida: só teriam direito a renunciar à vida, só não teriam o dever de a proteger, os indivíduos afectados por uma doença grave, em fase terminal, sujeito de dores insuportáveis, que a medicina não fosse capaz de aliviar. Nessas circunstâncias, corresponderia ao próprio decidir se quer continuar a viver ou se prefere pôr termo à própria vida. Nestas circunstâncias já não seria sustentável, portanto, como pretendia João XXIII, que o direito à vida se liga ao dever de a conservar, e a possibilidade de renunciar à vida configurar-se-ia então não apenas como uma possibilidade real, mas como um direito que fundaria uma escolha moral legítima.

A insistência nas circunstâncias que configurariam o direito e em que ele se poderia exercer – corresponder a um pedido reiterado do paciente e este encontrar-se numa situação desesperada do ponto de vista médico – levam a colocar a questão: por que razão estas circunstâncias ou o seu conjunto conferem um “direito a morrer”, ou configuram uma situação em que não há o dever de conservar a vida? Que peso tem cada um destes motivos, que é suficiente para fundar o dever do Estado de *desproteger* a vida humana?

Tendo em conta os dados do problema, as respostas mais frequentes são duas. A primeira acentua a voluntariedade e argumenta com o facto de que não se pode obrigar uma pessoa a viver contra a sua vontade. É o sujeito humano adulto e lúcido e só ele que sabe julgar sobre o valor da sua vida e sobre o seu interesse em continuar vivo. Só temos obrigação de viver enquanto a vida nos parecer um bem, isto é, enquanto tivermos interesse em viver. A segunda resposta, igualmente comum, tende a acentuar a degradação da vida física e desenvolve a sua argumentação a favor da eutanásia a partir de considerações sobre a “qualidade de vida”. Há vidas cuja qualidade diminuiu tanto que já não podem verdadeiramente ser consideradas vidas humanas. A legalização da eutanásia – a eliminação do dever de conservar a vida – permitiria precisamente que o homem renunciasse voluntariamente à vida antes de chegar a essa situação.

A frequência com que se invocam estes dois argumentos no debate sobre a eutanásia é tal que, habituados a ouvi-los, podemos não chegar a considerar o que está em causa. Mas realmente não é fácil acolher nenhuma das duas argumentações. Com efeito, se o sujeito da vida é o único capaz de julgar sobre o seu valor e é soberano nessa matéria, com que direito se acrescenta a cláusula de que deve estar gravemente enfermo, ter dores insuportáveis, etc.? Por que razão é necessário apresentar argumentos para renunciar à vida? E que tribunal deve julgar o valor dos argumentos invocados? Por outro lado, se a falta de qualidade de vida debilita até poder chegar a anular a vida humana de um sujeito, por que razão é necessário exigir o consentimento da pessoa afectada por essa falta de qualidade de vida? Por que razão não poderá a sociedade agir sobre esses indivíduos que, não tendo tomado a tempo a decisão de não prosseguir indignamente a vida, vivem realmente uma vida que carece de dignidade? Ou por que tem a sociedade a obrigação de cuidar da vida indigna dos que nunca chegaram a ter qualidade de vida?

Poder-se-ia talvez dizer que, apesar de a argumentação não ser totalmente coerente, se alcançou um equilíbrio aceitável: por um lado, a protecção da vida de uns – os débeis, os doentes, etc. – fica assegurada pela cláusula da voluntariedade: não mataremos ninguém que não queira ser morto; por outro lado, a protecção do “direito a morrer” fica assegurada pela mesma cláusula da voluntariedade – não obrigaremos a viver quem não deseja continuar a viver –; por último, a indicação social de que a vida é um bem fica acentuada pela exigência de que o motivo invocado seja sério.

Pareceria que acautelámos todos os valores em causa, mas os factos mostram que está muito longe de ser assim. A argumentação a favor da eutanásia oscila entre uma subjetivação dos direitos – cada um é que sabe que direito quer exercer, se o de continuar vivo ou o de pôr termo à vida – e a configuração ou a determinação das condições em que a vida pode ser experimentada como algo não valioso e ser reconhecida socialmente como algo carente de valor. O discurso sobre a eutanásia di-lo explicitamente: temos direito a renunciar à vida *antes de que ela perca valor, antes de que ela se torne algo indigno*. Devemos poder renunciar à vida *para não perder a dignidade*. Isto significa naturalmente que quem não renunciou a tempo, perdeu a dignidade. E

se é assim, não há nenhum motivo para que a sociedade se empenhe na proteção e no tratamento digno do que já não é merecedor desses cuidados. Fazê-lo seria algo absurdo.

Isto significa que das duas cláusulas invocadas, a decisiva é a segunda: a “qualidade de vida”. Mas, se é assim, a curto ou médio prazo, a primeira é irrelevante. E, de facto, embora a cláusula da voluntariedade apareça quase sempre nos debates, a definição da ‘eutanásia’ insiste, com muito poucas excepções, apenas na cláusula da “qualidade de vida”: considera-se ‘eutanásia’ a acção ou a omissão que provoca intencionalmente a morte para evitar sofrimentos insuportáveis.

É interessante acentuar este aspecto para salientar que a impressão de estranheza que à primeira vista pode causar nos dias de hoje a afirmação de João XXIII tem mais que ver com o conteúdo da tese do que com a lógica da inferência. O que parece surpreender não é tanto a inferência que sustenta que os direitos fundam deveres, mas que João XXIII sustente que não temos o direito a dispor da própria vida, de tal modo que renunciar à vida não é realmente um direito.

Com efeito, como procurámos mostrar, na situação actual, marcada por uma certa simpatia pela argumentação, tantas vezes sentimental, a favor da eutanásia, a lógica é a mesma, apenas mudou o seu objecto. E, apesar de todos os esforços por contrariá-la, essa lógica tem-se revelado implacável, tanto do ponto de vista legal como do ponto de vista prático. Se, como recordava João XXIII, o direito à vida funda o dever de conservar a vida, podemos dizer que na argumentação a favor da eutanásia, o “direito a morrer” acaba por fundar o “dever de pedir a morte”. E, se é assim, o “direito a morrer” acaba por fundar o “direito a matar” e, se quiséssemos levar a lógica até ao fim, o “dever” de o fazer.

Do mesmo modo, na argumentação de João XXIII, o dever de conservar a vida, decorrente do direito a viver, fundava a obrigação da sociedade de proteger as vidas humanas incapazes de exercer por si mesmas esse dever. Em face de direitos humanos básicos, de que decorrem deveres igualmente básicos, a sociedade assumia o dever de cuidar dos que não podem cuidar de si. Também na argumentação a favor da eutanásia, esse passo foi há muito dado. Do direito humano a deixar de viver, decorre para a sociedade a obrigação de pôr termo à vida daqueles que não são capazes por si mesmos de exercer esse dever. A

sociedade assume assim a função de ser intérprete autorizada do melhor bem do sujeito a ela confiado. Esse maior bem entende-se agora como o pôr termo à sua vida, do que decorre que para aquele indivíduo o melhor é não existir.

O direito incondicional à vida fundou o dever de conservar a vida e a obrigação social do cuidado. O “direito a morrer” fundou o dever de pôr termo à vida e eliminou a obrigação social de cuidar dos que não são capazes de o fazer por si mesmos. A tal ponto que se alguém renunciar ao “direito a morrer” não pode exigir da sociedade os meios que lhe permitam continuar a viver ou a cuidar da saúde. Esses recursos devem ficar reservados para aqueles cuja vida ainda não perdeu a dignidade.

Insistimos no paralelismo existente entre a argumentação que sustentava, como João XXIII, que o direito à vida funda o dever de conservar a vida, e aquela outra que, pondo em causa esta tese, sustentou que temos o “direito a renunciar à vida”. As duas argumentações divergem no seu objecto, mas não divergem na convicção de que os direitos instauram deveres. E, se é assim, não é possível sustentar que temos simultaneamente o direito a viver e o direito a renunciar à vida, porque os deveres que decorrem destes dois direitos não são conciliáveis. Mas, se é assim, sustentar que o direito à vida não instaura nenhum dever de a conservar só pode interpretar-se como uma autêntica negação do “direito à vida”. Se aquele dever se nega, o “direito à vida” deixa de ser um direito humano, que aos outros cabe respeitar e a nós honrar, e só poderá entender-se como um direito adquirido, fundado na “qualidade de vida”, e possuído por aqueles cuja vida tem qualidade, e apenas enquanto esta existir.

Valeria a pena perguntar: quem é competente para julgar a “qualidade de vida” de cada um? Quem fixa o limiar da “qualidade de vida” abaixo do qual “não vale a pena viver”? Quem outorga a quem o poder de decidir sobre a vida dos outros? As respostas possíveis, que não cabe analisar aqui, apontam no sentido de comprovar que o direito incondicional à vida – isto é, o reconhecimento de que o direito à vida está associado ao dever de a respeitar – se encontra entre os principais pilares de uma sociedade que não queira ser tirânica. Não foi de forma accidental nem por acaso que a eutanásia foi uma prática defendida na Alemanha de Hitler.