

O ser humano: dimensão ética e direito à dignidade

J.M. PEREIRA DE ALMEIDA

Faculdade de Ciências da Saúde da Universidade da Beira Interior
Faculdade de Teologia (UCP) – Lisboa

Tive o destino da vítima. Vi o rosto de quem me torturava; e vi-o bem ao pé, em circunstâncias terríveis. O meu rosto estava ensanguentado, lívido. O rosto de quem me torturava, pelo contrário, desfigurado pelo espasmo, já nada tinha de humano. Fortemente tomado pela tensão, assumia aquela expressão típica das máscaras chinesas. Não estou a exagerar. Não é fácil torturar seres humanos. Exige-se uma participação interior. Nestas circunstâncias era eu o mais afortunado. Era humilhado, mas não humilhava outros. Trazia nas minhas vísceras uma profunda e humilhada humanidade, enquanto os que humilham os outros tinham, primeiro que tudo, de humilhar em si mesmos o conceito de humanidade. Não significa nada o facto de poderem comandar, envenenados pelo poder que está nas suas mãos, os sofrimentos, as insónias, a fome, o desespero dos outros seres humanos. O seu aviltamento não é senão a humilhação da sua própria humanidade. A maior humilhação. Devem ter pago caro o meu tormento. Não era eu que estava na pior situação. Eu era só um homem que gemia sob os seus golpes. Prefiro assim. A mim já não me é possível ver as crianças a ir para a escola ou a brincar no jardim. Eles, pelo contrário, têm de olhar, cara a cara, os seus filhos.

(GEORGIOS MANGAKIS, «Carta aos europeus»
in *Relatório da Amnistia Internacional*, 1975).

Que queremos dizer quando dizemos ‘ética’?

A realidade pessoal, a realidade da existência humana, não é verdadeiramente dita quando a pessoa afirma unicamente a sua capacidade de fazer uso do real ou a capacidade de compreender e de raciocinar, de julgar e de decidir. A existência de uma pessoa só é dita em termos pessoais quando é afirmada a capacidade, que *todo* o sujeito humano tem, de se compreender a si mesmo e ao mundo, de experimentar as suas possibilidades de realização e de valor, *partilhando o seu viver com os outros*¹.

Na nossa condição constitui uma experiência originária o encontrar-se como sujeito diante de outros sujeitos, o reconhecer-se pessoa diante do ‘tu’ pessoal do um outro. Não é como encontrar-se diante de uma folha de papel, ou de uma mesa, ou de uma árvore. É encontrar-me diante de alguém que *como eu* existe neste mundo, que é capaz de compreender e de querer e que, com a sua presença, torna possível para mim uma vida que não é definida só pela relação com as coisas. A presença do outro permite que eu seja definido (em termos de existência, não de simples definição conceptual), como radicalmente constituído na relação interpessoal.

A experiência humana da presença dos outros na nossa vida é, portanto, radicalmente, o ‘dom’ que nos é dado de podermos ser pessoas. As possibilidades de vida humana são dadas pelo facto de que outros nos dão a possibilidade de viver, nos tornam possível o viver pessoal.

Diante de cada pessoa cada um de nós sabe (mesmo nas situações mais complexas) que pode escolher só entre duas possibilidades: o optar de tal modo que a própria liberdade seja libertadora das possibilidades de vida e de liberdade do outro, ou optar de maneira arbitrária, privilegiando-se a si próprio em claro contraste com os outros e o seu viver. No primeiro caso, a minha vida e as minhas decisões serão tais que dão ao outro possibilidades de vida: tanto quanto de mim depende, faço-o viver. No segundo caso, com as minhas decisões vou ferindo o outro, até fazê-lo morrer, tanto quanto de mim depende. Isto pode ser feito em escolhas e em comportamentos que signifiquem o ignorar elegantemente ou o afastar-se de forma subtil.

A alternativa é radical. Dentro da minha interioridade pessoal o juízo não é arbitrário. Sei que, pelo que de mim depende, se não me torno responsável da vida do outro, sou irresponsável. Sei que não posso justificar

¹ Cf. S. BASTIANEL, «Consciência: autonomia e comunidade» in AA.VV., *Ética: consciência e verdade*, Lisboa 2001, UCP, 65-85.

racionalmente nem a indiferença nem a tentativa de evitar a presença do outro, porque vias similares equivaleriam, em todo o caso, a uma recusa. De resto, esta não pode ser regra de comportamento, já que negando ou fugindo, ninguém assumiria a responsabilidade pela vida do outro. Em realidade, cada um se tornaria um homicida.

Sublinho, para evitar equívocos, que a responsabilidade está indicada nos seus limites reais com a fórmula: *tanto quanto de mim depende*. Claro que no precisar *aquilo* que depende de mim, trata-se de não ser arbitrário.

Depende de mim, de facto, aquilo que me é objectivamente possível, por causa das condições reais em que o outro se encontra e das condições reais em que me encontro eu, das possibilidades objectivas de intervenção que são as minhas, na medida em que as percebo. Sou responsável só enquanto objectivamente posso, mas precisamente nessa medida estou vinculado eticamente, e não tenho qualquer espaço de justificação para decisões arbitrárias.

Como fundamento destas afirmações viriam a propósito diversos textos e diversos temas da tradição bíblica...

‘Dignidade humana’ e direito à dignidade: um argumento?

A propósito da vida humana tomada em sentido geral e, principalmente, no que diz respeito às questões mais específicas do início da vida e do morrer, é frequente o apelo à ‘dignidade humana’. É de sublinhar o carácter pouco argumentativo do recurso à *dignidade humana*; é, sobretudo, um apelo, uma exortação. Mais do que constituir um elemento de um raciocínio que permita evidenciar um determinado valor que deve ser defendido, protegido, potenciado, trata-se de nos encorajarmos a viver de forma coerente com os valores que reconhecemos já como valores: as coisas têm preço, as pessoas têm dignidade².

Será que a única perspectiva possível de entender a vida humana enquanto plenamente realizada, uma vida que vale a pena ser vivida, está na linha da auto-suficiência? Será que não se encontram outras dimensões com peso, com valor, além das do domínio, do poder, do esplendor?

² Cf. E. KANT, *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Lisboa 1991, 77: «No reino dos fins, tudo tem ou um preço ou uma dignidade. Quando uma coisa tem um preço, pode pôr-se, em vez dela, qualquer outra coisa como equivalente; mas, quando uma coisa está acima de todo o preço e, portanto, não permite equivalente, então ela tem dignidade.»

Suponho que faz parte da nossa comum experiência o dar-mo-nos conta da importância da dimensão da *fragilidade*. Estar presente a, estar com quem morre, não para lhe dar (como quem tem a quem não tem), não para fazer (como quem pode a quem já não pode), não para lhe ensinar coisas (afinal, que sabemos nós daqueles momentos?), mas para, como um aluno, aprender dele, com ele, a sua vida, a sua história (ao contar-me a sua vida, ele atribui a si próprio determinados papéis, descobre os lugares de uma história, desenvolve certas temáticas)³, o seu horizonte de sentido. É esse horizonte que me importa saber acolher, ouvir, não para o convencer a adoptar o meu – ainda a dimensão do poder – mas para o recolher com o cuidado com que lidamos com o que é precioso, delicado e frágil.

Esta problemática é ainda mais complexa no Hospital (onde se encontra a *hospitalidade* que lhe está na raiz?): numa Unidade de Cuidados Intensivos na qual a pessoa se encontra só, rodeada de máquinas, numa qualquer enfermaria longe do seu ambiente, ou num quarto, isolado, à espera... É tão diferente de morrer amado. Vale a pena referir, no entanto, que muitos esforços têm sido feitos, em diversos serviços hospitalares, para liberalizar os horários das visitas e possibilitar que o doente esteja regularmente acompanhado pelos seus, durante o tempo em que se encontra internado.

Quanto à nossa proximidade, ao procurar que o viver da morte seja vivido de forma mais humana, vale a pena sublinhar que não há-de ser entendido como uma forma de maior perfeição “espiritual” (subjectiva), como tantas vezes são apresentadas as propostas de ‘humanização dos hospitais’, mas como condição objectiva de viver a *relação com o outro*. Está em causa o que contribui ou não para a sua vida: na escolha que fizermos, optaremos, concretamente, pelo bem ou pelo mal.

Sempre que alguém numa Comissão de Ética para a Saúde (enfermeiro, jurista, médico, ou até teólogo, mesmo da área da teologia moral) ou uma personalidade com responsabilidades públicas faz apelo à dignidade humana, creio ser legítima e justificável uma certa reserva. Ginters diz que «nestes casos nada se pode afirmar e, de facto, nada é afirmado, dado que se pode verificar a pretensão de fundamentar exigências até opostas mediante o mesmo apelo à dignidade humana»⁴. Os exemplos são diversos:

³ Cf. L. PERRIN, *Guérir et sauver. Entendre la parole des malades*, Paris 1987.

⁴ R. GINTERS, *Valori, norme e fede cristiana. Introduzione all'etica filosofica e teologica*, Casale Monferrato 1982, 80.

conhecemos certos católicos que se declaram contra a contracepção artificial fundamentando esta sua recusa na dignidade do homem e da mulher; mas o mesmo argumento é invocado por aqueles que têm parecer oposto. Por vezes faz-se a proposta de uma “morte digna” e quem o faz nestes termos formula a hipótese de matar sob expresso desejo; muitos outros, pelo contrário, fazem o mesmo apelo para indicar que essa dignidade exclui toda a forma de eutanásia.

Ao sublinhar a importância da ‘dignidade humana’, deve lembrar-se que não é só um facto circunscrito aos anos a seguir à Segunda Guerra Mundial. Permanece como contributo à mudança estrutural das nossas sociedades⁵. Mas o discurso sobre a necessidade de preservar a dignidade da pessoa continua a ser pouco claro. O que poderá exactamente entender-se por esta *dignidade* varia com os diferentes interlocutores⁶. A maior parte dos nossos contemporâneos assume a expressão ‘dignidade humana’ em sentido de certo modo kantiano: o ser humano é um fim em si mesmo, nunca pode ser *só* um meio para outros ou para outra coisa. Esta dignidade reside pois no próprio ser humano e, por isso, «só pode ser violada pelo próprio homem, no momento em que não é fiel a si próprio: o seu ser não corresponde, ou é até contradito pelo seu comportamento; mesmo se outros violam os valores e os direitos correspondentes à sua dignidade, ele não a perde por isso»⁸. Por meio da violação daquilo que, enquanto seu, o ser humano quer que seja respeitado e tutelado (os seus direitos e as suas legítimas expectativas), ofende-se o que pertence à sua dignidade e, neste sentido, mas só neste sentido, é que se ofende também a sua dignidade⁷.

Em síntese, pensa-se e diz-se a mesma coisa com expressões diversas, como Schüller explicita: a tortura não corresponde à dignidade humana; a tortura não está de acordo com a natureza racional do homem (*natura humana*); a tortura é contrária à razão recta (*recta ratio*); a tortura é, portanto, moralmente reprovável, é incorrecta, não deve ser praticada. ‘Digno do homem’, ‘segundo a natureza’ e ‘moralmente correcto’ acabam por ser sinónimos de tudo o que consideramos próprio do ser humano enquanto humano. No debate sobre a legitimidade da tortura não pode entrar, como

⁵ J. FUCHS, «I fondamenti spirituali del cambiamento strutturale della società» in ID., *Ricercando la verità morale*, Cinisello Balsamo 1996, 168.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*, 169.

⁸ *Ibidem*.

argumento, o atentado à dignidade humana que a tortura significa. Com esta afirmação dizemos que a tortura é moralmente reprovável mas não fundamentamos esta nossa afirmação⁹.

O “argumento” da dignidade humana, quando a ele se recorre para resolver problemas de ética normativa, é, de facto, mais um *apelo* que um verdadeiro e propriamente dito *argumento*. Senão seria um argumento que não nos leva aonde nos deveria levar¹⁰.

E se é verdade, como vimos, que «a dignidade de uma pessoa, em última análise, só pode ser ferida por ela própria»¹¹, podemos propor a moralidade como fundamento específico da ‘dignidade humana’. A frase de Sócrates “é melhor sofrer injustamente do que praticar a injustiça”, terá como contraponto bíblico a de Pedro “devemos obedecer antes a Deus do que aos homens” ou a interrogação do Evangelho: “de que serve ao homem ganhar o mundo inteiro se vier a perder a sua vida?”. Segundo Schüller, o mesmo conceito seria hoje formulado talvez desta maneira: “nunca se pode agir contra a própria consciência” ou “agir contra a própria convicção de consciência constitui o mais grave ferimento da sua dignidade”¹².

Ao afirmar com Kant que cada ser humano é um fim em si mesmo ou ao utilizar a expressão bíblica da ‘imagem e semelhança de Deus’, pretende-se acentuar um *específico* do humano. Cada pessoa é uma realidade moral; e isto faz a diferença com todas as outras criaturas. Por isso, a ‘dignidade humana’ não consiste em cada um viver a sua vida unicamente como exemplar da sua espécie¹³, mas no facto de que, a cada pessoa, é confiada uma tarefa específica e proporcionada: a de se tornar tendencialmente, por causa do dinamismo da sua consciente e responsável liberdade, no pessoal encontro com o *outro*, alguém moralmente bom.

⁹ B. SCHÜLLER, *La fondazione dei giudizi morali*, Cinisello Balsamo 1997, 81: «Estas palavras normativas têm a mesma função que o conceito geral de ‘fruta’. Quando não se está de acordo sobre o facto de qualquer coisa ser ou não comestível, ser ou não saborosa, a afirmação de que se trata de fruta não esclarece efectivamente o problema. Repetir-se-ia e reformular-se-ia com outras palavras a própria convicção de que a fruta é comestível e saborosa: o termo ‘fruta’ indica, além do mais, isto mesmo. Na realidade, seria preciso mostrar, primeiro que tudo, que aquilo de que se fala é comestível e saboroso e que corresponde ao que normalmente se entende por fruta. Provado isto, até se mostrou que aquela coisa é justamente incluída entre a fruta. O mesmo vale para o apelo à dignidade do homem (à natureza, à razão)».

¹⁰ *Ibidem*, 417.

¹¹ *Ibidem*, 90.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*, 91.

O que é ‘ser próximo’?

Na tradição cristã, a actividade médica e, particularmente, a figura do clínico, é interpretada com referência à parábola do *bom samaritano* (Lc 10, 29-37).

Podemos percorrer este passo do evangelho de Lucas procurando perceber, com palavras simples, o que, em termos de responsabilidade, nos é proposto.

A parábola insere-se num diálogo de Jesus com um doutor da Lei; o texto informa-nos de que ele O queria “experimental”, *pôr à prova*: «Que devo fazer para ter como herança a vida eterna?» (v. 25) Jesus pede-lhe que diga o que ele próprio entende acerca disso. A resposta daquele homem indica que tinha compreendido bem o centro das tradições éticas próprias da experiência de fé de Israel, unindo dois momentos sintéticos fundamentais: o amor a Deus (com referência a Dt 6, 5) e o amor ao próximo (com referência a Lv 19, 18).

Jesus aprova a sua síntese. Ao doutor da Lei, no seu desejo de ser justo (o texto apresenta-no-lo como «querendo justificar-se»), resta ainda uma pergunta comum a outros intérpretes da Lei antes de si: qual é a extensão do mandamento de amar o próximo? É a esta pergunta que responde a parábola de Jesus.

«Certo homem descia de Jerusalém para Jericó e caiu nas mãos dos salteadores» (v. 30). A atenção é posta imediatamente numa pessoa que, por circunstâncias particulares, se encontra em situação de necessidade. Acontece que, primeiro, um sacerdote e, depois, um levita, passam por aquela mesma estrada. Qualquer deles tem o seu projecto, as suas coisas para fazer e ambos continuam o seu caminho. Não é dito que sejam más pessoas, não é dito que o que vão fazer é pouco importante. De cada um deles é dito somente que «passou adiante», tendo-o visto (cf. vv. 31-32).

Há ainda outra pessoa que, como eles, ao passar por ali vê o mal sucedido. Ao contrário dos outros, deixa-se envolver. É um samaritano. E os judeus não esperam benevolência da parte dos samaritanos. Também ele tem que fazer, «ia de viagem» (v.33); mas o seu olhar é livre: vê aquela pessoa e a sua necessidade objectiva, ‘enche-se de compaixão’ (cf. v. 33), pára, ‘aproxima-se’ (cf. v. 34) e presta-lhe o auxílio que está em condições de lhe oferecer.

Como conclusão desta parábola, Jesus faz uma pergunta ao doutor da Lei: «qual destes três te parece ter sido o próximo daquele homem que caiu nas mãos dos salteadores?» (v. 36). A resposta é clara para o doutor da Lei, como para quem quiser compreender. Mas a parábola inverte a pergunta inicial: não se trata de saber quem tem direito à tua ajuda ou ao teu amor; trata-se de compreender ‘como’ e ‘para quem’ tu estás em condições de fazer algum bem.

O amor que é o cumprimento da Lei não está delimitado por prévios limites de proximidade. É mesmo ele, esse amor, que te pede que sejas criador de proximidade.

Sendo o samaritano estrangeiro e herético para os auditores, a parábola de Jesus põe em evidência que o que torna ‘justo’ este homem não é o pertencer ao povo judaico. Não é por causa das genuínas tradições de fé que ele se comporta como nos é contado, mas por causa da sua genuína humanidade. Ele é capaz de se fazer próximo porque os seus olhos vêem, o seu coração sente, a sua inteligência compreende. Deixa-se mover pela compaixão a partir da presença de uma pessoa necessitada, porque «aproximando-se» (v. 34) vê esta pessoa, porque na objectiva necessidade vê questionada a sua subjectividade: não pode fingir que não vê, não pode fingir que não está ali, não pode fingir que não está em condições de o socorrer. Ele não faz senão o que, concretamente, está em condições de fazer. Mesmo a sua viagem, que teria uma finalidade, eventualmente relevante, não ficará sem ser concluída. Mas não se limita a fazer “qualquer coisa” para ficar em paz com a consciência. Não se autojustifica com uma qualquer forma de proximidade distraída: não se contenta com uma palavra sentida de comiseração, não discorre sobre a malvadez dos assaltantes que o puseram naquele estado; a ajuda dada é a que é necessária e assegura-se de que o estalajadeiro continue a prestar os cuidados necessários.

Os seus únicos critérios de decisão são a objectiva condição da necessidade e a objectiva possibilidade de lhe ir ao encontro. É o critério da gratuidade, o critério do amor pelo outro sem preconceitos e sem o privilégio de si. Para compreender que comportamento é o justo, tendo estes critérios de avaliação, o bom samaritano não faz nada de extraordinário, não faz nada que não esteja nas possibilidades de qualquer outro no seu lugar. Usa simplesmente as suas capacidades humanas de compreensão para entender a condição real do outro e a sua relação com ele.

Para os discípulos de Jesus, recordar o conteúdo da parábola será certamente recordar também o facto de que o próprio Jesus foi e é para eles aquela figura de proximidade. O convite a tornarem-se criadores de proximidade é para eles um chamamento a assumirem os mesmos critérios e os modos de relação reconhecidos em Jesus para com eles.

Amar o próximo no concreto da existência é fazer sua, de forma livre e responsável, a própria intencionalidade amante e salvadora de Deus tornada próxima, revelada plenamente na humanidade de Jesus. É viver a caridade, que é o nome dado a uma liberdade que torna livre a vida dos outros, a uma vida dada que torna mais viva a vida dos outros.