
PROVAR A COMPAIXÃO NO FINAL DA VIDA UMA REFLEXÃO A PARTIR DE SCHOPENHAUER E LEVINAS

por **Marta Brites** *

Resumo

A reflexão que aqui é apresentada pretende ser uma iniciação a um olhar aprofundado para o tema filosófico da *Compaixão*, enquanto fonte para a fundamentação da Bioética, no que concerne aos cuidados em fim de vida. Partindo do pensamento filosófico de Schopenhauer e da *Compaixão* entendida como originária da Ética, desenvolve-se, num segundo momento, a perspectiva levinasiana da *responsabilidade-infinita-pelo-outro-homem*, no seu cumprimento máximo *diante da morte do outro*. De facto, cuidar e acompanhar uma pessoa no final da sua vida pode constituir-se como uma *vera prova da Compaixão*, tal como filosoficamente é definida. A luminosidade que o tema da *Compaixão* oferece aos cuidados ao outro no final da vida torna-se um contributo inestimável para a fundamentação filosófica em Bioética.

Abstract

These thoughts are the beginning of a deeper view into the philosophical theme of Compassion, as being the foundation of Bioethics with regard to end of life care. Starting from the philosophical thoughts of Schopenhauer, that Compassion is at the origins of Ethics, we then develop the perspective of Levinas of infinite responsibility towards others, brought to its utmost when in the presence of a dying person. This would be the experience of compassionate presence in end of life care. The light that the theme of Compassion brings to end of life care makes it a valuable contribution to philosophy in bioethics.

Palavras-chave: Compaixão; Cuidados em fim de vida; Filosofia; Ética; Bioética.

INTRODUÇÃO

*“O papel dos filósofos é o de provar
que a Compaixão é científica.”*

Isabel G. Neto¹

As experiências humanas de finitude, limite, dor e sofrimento têm assumido, ao longo da história da Filosofia, o cariz de um pensar fundamental. Incontornáveis, enquanto conceitos filosóficos, revestem-se, na vivência concreta, dessa exigência de paragem meditativa que impede o ser humano a modos outros de ver, pensar e agir. Na esteira de Schopenhauer², há na dor humana a marca de “certeza existencial” e é (talvez) a partir dessa “ilusão desfeita de uma vida sem dor”³ que é possível (re)definir o fundo ético em que estas realidades se decifram, enquanto reconhecimento e apelo compassivos. Neste horizonte, há lugar para que se encontrem as expectativas que, a seu modo, a teorização e a acção geram, aqui descritas no elã que a reflexão filosófica pode ainda oferecer à realidade dos cuidados em fim de vida. Como se, nos meandros da Razão e do Mundo – naturalmente perpassados pelos laços da emoção e do afecto, do sofrimento e da dor, da força e da presença –, nesse admirável mundo do Outro e da Relação, fosse possível deixar acontecer, à maneira de retiro filosófico, aquela convocatória levinasiana⁴ de “ser-para-o-outro” feita acção nua no ideal que em medicina paliativa, a cada instante se prova. Eis a *Responsabilidade-infinita-pelo-outro-homem* ou a *prova da Compaixão* requerida, a ser cumprida na ousadia de cuidar e acompanhar uma Pessoa no final do percurso de uma doença incurável, avançada e progressiva, proporcionando conforto, controlo de sintomas, escuta, toque, presença – é este o cume da reflexão filosófica aqui empreendida.

I. Schopenhauer: por uma ética fundada na Compaixão

“O sofrimento é consubstancial à vida.”⁵ Inseparável da vida, para Schopenhauer, o sofrimento é o motor dos desejos humanos, nascidos da carência, da falta, da necessidade de dissimular tal dor. Assim, os deleites e gozos na vida do homem são a parca satisfação ante esse mal. Sentindo-o e sabendo-o em si mesmo, cada um conhece

o sofrimento na sua própria vida e querendo terminá-lo e anular a aflição, procura o seu próprio prazer. Tem aqui raiz o *egoísmo*, postulado pelo filósofo como uma das três motivações para as acções humanas: “(...) apesar de tudo, cada indivíduo em particular tem-se a si mesmo como o umbigo do mundo, sobrepondo a sua própria existência e bem-estar a qualquer outra coisa, até ao ponto de mostrar-se disposto a sacrificar tudo quanto não seja ele mesmo e destruir o mundo, com o intuito de prolongar um instante a existência da sua própria individualidade, essa gota no oceano.”⁶ Aludindo ao *conatus essendi* postulado por Espinoza, Schopenhauer tem na Vontade o pressuposto metafísico do *egoísmo* – a natureza e tudo o que nela existe, quer permanecer em si mesmo e a conservação e preservação do ser próprio são a única valia. Assim sucede com plantas e animais, atingindo o expoente máximo na consciência humana. A explicação vem de, no seu pensamento, ser o mundo apenas a representação do sujeito: “O mundo é a minha representação”⁷ e daqui a percepção imediata que cada um tem de si mesmo – causa do *egoísmo* natural – e a mediada representação mental dos demais – causa da indiferença natural em face do outro, mesmo do semelhante: “A subjectividade essencial de cada consciência é o motivo pelo qual cada um é para si mesmo o mundo inteiro, enquanto o resto do mundo, onde se incluem todos os demais, nada mais são que a sua própria representação”.⁸ A percepção individual e individualista que cada um tem de si e só de si como senhor da realidade, torna-o, para si, o ser único e mais importante de tudo quanto existe. Levada ao extremo, a tendência ou motivação natural *egoísta* do existente é a causa das guerras e massacres contínuos na história da humanidade e dos contornos que, de um ou outro modo, esse estado de “um contra todos” adquire no quotidiano da convivência entre os homens. A segunda motivação para as acções humanas pode ser entendida como consequência do *egoísmo* – a *maldade*: “Chamamos mau àquele homem que está sempre inclinado a actuar injustamente, assim tenha ocasiões, e não tem constrangimento algum de um poder exterior. Exige aos outros que orientem as suas forças ao serviço da sua própria vontade e tenta exterminá-los quando comprova que se opõe aos seus esforços e desejos.”⁹ Um enorme abismo separa a motivação da *maldade* do reconhecimento dos demais, como se só o próprio existisse e continuasse a existir; distingue-se do *egoísmo* pela intencionalidade

1 Presidente da Associação Portuguesa de Cuidados Paliativos.
2 Arthur Schopenhauer (1788-1860).
3 Cf. LEWIS, C.S., - *El problema del dolor*. Madrid: Ed. Rialp, 1999, p. 11.
4 Emmanuel Levinas (1906-1995).
5 SCHOPENHAUER, A., - *Metafísica de las costumbres*. Madrid: Ed. Trotta, 2001, p. 153.

6 Id., p. 86.
7 SCHOPENHAUER, A., - *El mundo como voluntad y representación*. Madrid: Trotta, 2004.
8 GARCÍA-BARÒ LOPEZ, M.; VILLAR EZCURRA, A., - *Pensar la Compasión*. Madrid: UPComillas, 2008, p. 29.
9 Id., p. 31.

da dor que causa aos outros, utilizando-os pela força ou poder para a satisfação dos seus interesses.

Sejam estas duas motivações postas em Schopenhauer como disposições naturais para as acções humanas, mas só uma terceira motivação pode ser fonte de moralidade: a *compaixão*. Entenda-se, o mistério da *compaixão*, porque este filósofo, admitindo o *egoísmo* universal, pergunta-se pelo que pode impulsionar um ser humano a praticar acções morais, sendo que considera “a ausência de toda a motivação egoísta como critério da moral.”¹⁰ Neste sentido, o filósofo sistematiza nove axiomas, definindo os critérios da acção e da acção moral. Aquela radicada na motivação egoísta, na vontade, no prazer próprio e na anulação da dor; esta presente na relação com os outros, derivada de um centro que, enigmáticamente, não é já o próprio, mas o bem exclusivo do outro. Contra todas as críticas, Schopenhauer afirma a existência de acções desprovidas da motivação egoísta natural. Acontece que misteriosamente, “o outro converte-se no fim último da minha vontade, quer dizer, já não é meio ou instrumento ao serviço do meu egoísmo, antes quero o seu bem e não quero a sua dor.”¹¹ O que acontece, então? A participação na vida e, portanto, no sofrimento do outro abre uma brecha que, em maior ou menor grau, atenua o egoísmo e deixa que o outro ocupe o centro da representação. A consciência do próprio sofrimento é condição para a identificação que ocorre com o outro, e é essa compartilha que suprime o abismo entre um e os outros que advém do *egoísmo* natural. A vida do outro – o seu sofrimento – é dado como exterior ao sujeito, mas é sentido como o do próprio – esse que em si conhece – ainda que, perante o outro, seja vivido “como meu” mas não “em mim”: “(...) co-sinto o sofrimento, sinto-o como meu, mas não em mim”.¹² Algo faz com que a distância antes intransponível pelo *egoísmo*, pelo menos por momentos, se dissipe, porque a sua vida, logo o seu sofrimento, *me comove*, derruba a barreira da indiferença, e é sentido por mim, não em mim, mas pela identificação com a minha vida e o meu próprio sofrimento. Somente nesta altura, em que um se compadece, se comove, se percebe compartilhando a vida e o sofrimento de outro, se pode falar de moralidade: “(...) a *compaixão* é um fenómeno assombroso. É o grande mistério da Ética, o seu fenómeno originário que cada um, em alguma ocasião, já viveu e a que coração humano algum é estranho. O compassivo quer acompanhar na dor e auxiliar aquele que sofre. Esse é o fim da sua vontade. E daqui emanam todas as acções da justiça e da autêntica caridade”¹³.

A *compaixão*, a terceira motivação da acção, somente esta fonte originária da moralidade, é, para Schopenhauer, como o fora para Rousseau e depois para Unamuno, o maior mistério do coração humano.¹⁴ Esse sentimento ou virtude que, rasgando o *egoísmo* natural, faz com que uma pessoa possa verdadeiramente reconhecer-se noutra, compartilhando a realidade da sua vida e da sua dor. O sofrimento alheio *diz-me respeito*, entra na *minha* consciência reconhecendo no outro a semelhança do meu próprio ser e move-me a uma acção que não só anula todo o possível mal que lhe poderia causar como se prontifica a superar ou a auxiliar na sua aflição: “a *compaixão* descentra, e faz com que o outro se converta no foco de atenção, daí que contraste o *egoísmo* natural que procura satisfazer o próprio interesse, em muitas ocasiões a qualquer preço, e seja o germen da virtude, da generosidade ou da caridade”.¹⁵ A vontade de cada um é movida de imediato pelo sofrimento do outro e a distância mais comum entre os homens quebra-se, como se de um interesse particular se tratasse, obrigando à saída de si mesmo. Muitas vezes, a *compaixão*, assim descrita, pode motivar à abnegação do próprio; inexplicavelmente, sublinha Schopenhauer que vê nesta terceira motivação da acção o peculiar sentimento moral, a fonte originária do Bem e o maior mistério da Ética.

II. Levinas: a *responsabilidade-infinita-na-morte-do-outro-homem*

Aprende-se com Levinas a pensar diferente, a olhar o *Outro* – *Outro Alguém, Diferente, Próximidade, Outrem, Alteridade* – *infinita distância, Outro* absolutamente *Outro*, pelo que impossível de ser apreendido ou dominado pelos sentidos ou pelo conhecimento. Este filósofo fala do *Outro* como *daquele* de quem é impossível dizer palavra, porque absoluto na sua *Diferença* e por isso instaurador da absoluta *Deferência* em quem está diante do seu *Rosto*. *Deferência* pela *sua morte*, pela morte sempre inscrita no *Rosto* do *Próximo*. *Próximo*, diga-se *Proximidade*, mas não por estar perto – *ele* que é o infinitamente longínquo; *próximo*, mas não porque a distância possa ser encurtada, menos ainda em algum momento anulada. *Próximo*, porque o seu *Rosto* suplica e ordena. Apela por auxílio, clama. Ordena a que (Eu) não o mate. A miséria, a fome, o abandono inscritos no seu *Rosto* convocam, definindo o «Eu» – antes mesmo de ser Sujeito cognoscente e livre – como Sujeito *sem-escapatória* da interpelação e já *responsável-por-Outrem. Passividade mais passiva que*

10 Id., p. 34.

11 Id., p. 35.

12 Id., *ib.*

13 Id., p. 36.

14 Cf. Id., *ib.*

15 Id., p. 37.

toda a passividade, Subjectividade ou *responsabilidade-pela-morte-do-Outro-homem*, obrigação máxima de não deixar *Outrem* morrer sozinho, de não o abandonar na Morte.

A *Responsabilidade por Outrem* é temor pela morte do *Outro* – que não é o medo do *Outro*¹⁶ – é estar por *Ele* na morte. É que no *Rosto*, o *Outro* expõe toda a sua nudez e fragilidade. O *Outro* está exposto à violência mais atroz e ao assassinio, apresenta-se à morte à queima-roupa. Por isso, o Mandamento do *Infinito* no *Rosto* de *Outrem* é: «Não matarás», paralisando o poder de poder do Eu contra aquele que é por excelência indefeso. Na *Proximidade* do *Rosto* está o cumprimento deste mandamento: «Não matarás», pelo que desde logo, desde o primeiro instante, a relação com a morte-do-*Outro* dá-se ao Eu. O apelo é ordem dada ao Eu, paralisação do seu poder de matar, relação originária com a possibilidade da morte-de-*Outrem*. O *Rosto* põe a nu um mortal e é essa mortalidade que torna patente e singular o apelo e a ordem: «Não matarás», porque é possível matar, porque a Morte está, de antemão, dada na e-vidência do *Rosto*.

Neste sentido, o temor pela morte do *Outro*, o impeditivo de não o deixar sozinho na morte, é o cumprimento mais agudo da *Responsabilidade por Outrem*: «penso que na responsabilidade por outrem se é, em última análise, responsável pela morte do outro. A rectidão do olhar não será uma exposição por excelência, que é exposição à morte? (...) O que nele se diz como pedido significa certamente um apelo ao *dar* e ao *servir* – ou o mandamento de dar e de servir – mas acima disso, e incluindo isso, a ordem de não deixar outrem sozinho, ainda que seja perante o inexorável»¹⁷. Assumindo-se como possibilidade do *absolutamente Outro*, a *Transcendência* e o *Enigma da Morte* têm precisamente a ver com a excelência da realização da Subjectividade tal como Levinas a põe: é *em face-da-morte* e do *morrer-do-Outro* que se é *para-Alguém*. O temor pela morte-do-*Outro* é a *Responsabi-*

lidade na sua máxima expressão, precisamente porque a Morte é o Inexorável e, nesta medida, a ambiguidade marca todo o pensamento acerca da Morte.

Perante o facto incontornável e inexorável da Morte é (ainda) possível concretizar a *Responsabilidade*? Na morte-de-*Outrem*, a *Responsabilidade* converte-se na obrigação de não deixar o *Outro* morrer sozinho. A companhia pode ser mesmo a única possibilidade de resposta à súplica do *Outro* capaz de resistir ante a Morte. A única que este momento derradeiro não consegue anular ou destruir. Não deixar *Outrem* sozinho na Morte, usar todos os recursos para aliviar a sua dor até ao último instante em que a resposta à convocatória do *Rosto* apenas pode ser: «Eis-me aqui». Por *ti*. Esta, a última *resposta* levinasiana, esgotadas todas as acções que poderiam livrar *Outrem* de seus males e da Morte, assume-se como auge de um pensamento, não do *Outro*, mas *por-o-Outro*. Permanecer *para-Outrem* no momento da Morte – eis a plenitude da Subjectividade! É que perante a Morte de *Alguém*, *em-face-da-morte-de-Outrem*, o não-abandono do *Outro* é a realização suprema da gratuidade e da Bondade, pois o apelo do *Próximo* mantém-se no expoente máximo da sua debilidade e fragilidade¹⁸. A súplica dessa nudez é também a resistência a ser tornada pedido, porque *Outrem* – *Ninguém* – pode sozinho escapar à morte: «[p]or acaso a morte está separada da relação com os outros?»¹⁹ Se o confronto com a Morte vem de *Outro*, a relação é patente. A primeira significância da Morte no *Rosto* aparece, desde logo, no mandamento: «Não matarás», instaurando a *Responsabilidade-de-um-pela-morte-do-Outro* na questão da (im)possibilidade do assassinio que é precisamente a mesma que a inscrição da Morte no *Rosto* do *Próximo*: «destacar a pergunta que coloca a morte na proximidade dos outros, pergunta que, paradoxalmente, é a minha responsabilidade pela sua morte»²⁰.

16 Apenas um breve e introdutório esclarecimento acerca deste tema, na medida em que o entendimento do *temor pelo Outro* como medo do *Outro* desvirtualizaria a intenção profunda de Levinas. Ele próprio procura deixar claro esta distinção entre *temore* medo: aquele é resposta pelo *Outro*, pudor, vergonha, constrangimento pela sua nudez exposta, que incita absolutamente o Eu ao despojamento de si ao ponto de se entregar em *sacrifício pelo Outro*; o medo, em oposição, é o encerramento em si contra o *Outro* que ameaça os interesses do Eu, fazendo-se via do desentendimento e da guerra.

17 LEVINAS, - *Éthique et Infini*. Paris: Fayard, 1982, p. 128: «Je pense que dans la responsabilité pour autrui, on est, en dernière analyse, responsable de la mort de l'autre. La rectitude du regard de l'autre n'est elle pas une exposition par excellence, qui est exposition à la mort? (...) Ce qui se dit comme demande en lui, signifie certes un appel au *donner* et au *servir* – ou le commandement de donner et de servir – mais au-dessus de cela, et en incluant cela, l'ordre de ne pas laisser autrui seul, fût-ce en face de l'inexorable»; *edição portuguesa*, - *Ética e Infinito: Diálogos com Philippe Nemo*. Tradução de João Gama, revista por Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988, pp. 112-113.

18 LEVINAS, - *De Dieu qui vient à l'Idée*. Paris: Librairie Philosophique J'Vrin, 1982, p. 263: «Crainte et responsabilité pour la mort de l'autre homme, même si le sens ultime de cette responsabilité devant l'inexorable et, à la dernière extrémité, l'obligation de ne pas laisser l'autre homme seul en face de la mort. Même si, à la dernière extrémité, le ne-pas-laisser-seul-l'autre-homme ne consiste, dans cette confrontation et cet impuissant affrontement, qu'à répondre «me voici» à la demande qui m'interpelle. Ce qui est, sans doute, le secret de la socialité et, dans ses ultimes gratuité et vanité, l'amour du prochain, amour sans concupiscence»; *edição portuguesa*, - *De Deus que vem à Ideia*. Tradução sob a coordenação de Pergentino Stefano Pivatto. Petropolis: Editora Vozes, 2002, p. 231.

19 LEVINAS, - *Dieu, la mort et le temps*. Paris: Grasset, 1993, p. 17: «la mort est-elle séparable de la relation avec autrui?»; *edição portuguesa*, *Deus, a Morte e o Tempo*. Livraria Almedina, p. 37.

20 Id., p. 123: «Faire ressortir la question que la mort soulève dans la proximité du prochain, question qui, paradoxalement, est ma responsabilité pour sa mort».

III. Sofrimento e Sentido no final da vida, segundo Levinas

Só em si e por si, o sofrimento não cabe na lógica do humano. O confronto com a Dor é aterrador para o entendimento: «o sofrimento enquanto sofrimento não é senão uma manifestação concreta e quase sensível do não-integrável, do não-justificável»²¹. O limite da consciência é posto a nu perante a Dor física: «a situação privilegiada em que o mal sempre futuro se torna presente – o limite da consciência – atinge-se no sofrimento dito físico»²². A Dor, advinda do Sofrimento físico, interrompe a actividade ordenada de uma Consciência que tem por função apreender e estruturar dados ou percepções que vêm ao pensamento, insurgindo nesta, ao invés da reunião, a recusa e a repulsa desse carácter inapreensível que reveste o padecer: «não somente consciência de uma rejeição, ou sintoma de rejeição, mas a própria rejeição»²³. Consciência revirada do avesso pelo insuportável, feito única sensação e assim mesmo ambiguidade, «contradição à guisa de sensação: dorlência da dor, mal»²⁴. Impossível de compreender, a Dor, na sua irremediabilidade instala-se «apesar-da-consciência», fazendo sofrer, sofrer só por sofrer.

Sofrimento ou o absurdo do ser, porque o Sofrimento encurrala e fere, sem escapatória, e a vontade fica presa: «no sofrimento, a vontade altera-se pela doença»²⁵. Levinas confirma a absurdidade e a inutilidade que aponta a este Padecer puro e sem razão precisamente na cruel realidade das doenças crónicas, avançadas e progressivas em que a Dor é o fenómeno central: «bastaria, por exemplo, extrair da crónica médica certos casos de dores tenazes ou rebeldes, as nevralgias e as “lombalgias” intoleráveis que resultam de lesões de nervos periféricos, e as torturas por que passam certos pacientes atingidos por tumores malignos. A dor pode tornar-se o fenómeno

central do estado mórbido»²⁶. O Mal é nestas «dores-doenças» tomado na sua extrema crueldade intensificada pelo abandono e pela angústia: «estas são “dores-doenças” às quais a integração aos outros estados psicológicos não trás alívio algum, mas onde, ao contrário, a angústia e o abandono se acrescentam à crueldade do mal»²⁷.

É, então, aí, no extremo da Dor e do Nada que o grito de auxílio passa e pode abrir-se um sentido: «o mal do sofrimento – passividade extrema, impotência, abandono e solidão – não é ele também o inassumível e, assim, por sua não-integração na unidade de uma ordem e de um sentido, a possibilidade de uma cobertura e, mais precisamente, daquela em que passa uma queixa, um grito, um gemido ou um suspiro, apelo original por auxílio, por socorro curativo, pelo socorro do outro eu, cuja autoridade, cuja exterioridade prometem a salvação?»²⁸. Sentido do sofrimento advindo na súplica, no apelo por auxílio, no pedido de apoio, de cura, de relação. Sentido que reside na *exterioridade*, na *alteridade* e na promessa de ambas de salvação, quer dizer, de cura, de alívio, de conforto. Súplica dorida, grito ensurdecedor, «abertura original em direcção àquele que socorre onde vem se impor – através de um pedido de analgesia mais imperioso, mais urgente no gemido que um pedido de consolação ou do adiamento da morte – a categoria antropológica do medical, primordial, irreduzível, ético»²⁹. Sentido do sofrimento, sentido ético do «meu dever» de medicar, de consolar, de auxiliar, de confortar.

Nesse sentido – no sofrimento que encontra sentido na resposta pronta – a Dor e o Padecer – outrora desordeiros da consciência – são, então, atravessados por uma força irresistível: a força da acção de auxiliar, da mão que se estende ao *Próximo* em seu socorro, no amparo da sua insuportável dor. Ruptura, agora, na própria desordem da Dor, abertura, rasgo em grito, resistência ao Sofrimento e ao Mal, possibilidade de um *além-da-Dor e do Sofrimento*

21 LEVINAS, -- *De Dieu qui vient a l'Idée*, op.cit., p. 197: «La souffrance en tant que souffrance n'est qu'une manifestation concrète et quasi sensible du non-intégrable, du non-justifiable»; p. 174.

22 LEVINAS, - *Totalité et Infini: Essai sur l'extériorité*. La Haye: Martinus Nijhoff Publishers, 1961, p. 215: «La situation privilégiée où le mal toujours futur, devient présent – la limite de la conscience – s'atteint dans la souffrance dite physique»; edição portuguesa, - *Totalidade e Infinito*. Tradução de José Pinto Ribeiro, revista por Artur Morão, Coleção “Biblioteca de Filosofia Contemporânea”, nº 5. Lisboa: Edições 70, 1988, p. 216.

23 LEVINAS, - *Entre-Nous: Essais sur la penser-a-l'autre*. Paris: Grasset, 1991, p. 100: «Non seulement conscience d'un rejet ou symptôme de rejet, mais ce rejet même»; edição portuguesa, - *Entre Nós: Ensaios sobre a alteridade*. Tradução sob a coordenação de Pergentino Stefano Pivatto. Petrópolis: Editora Vozes, 1997, p. 128.

24 *Ibidem*, p.101: «contradiction en guise de sensation: dolence de la douleur, mal»; p. 129.

25 LEVINAS, - *TI*, op. cit., p. 215: «Dans la souffrance, la volonté se défait par la maladie»; ed.port., p. 216.

26 LEVINAS, - *EN*, op.cit., p. 102: «Il suffirait par exemple d'extraire de la chronique médicale certains cas de douleurs tenaces ou rebelles, les névralgies et les lombalgies intolérables résultant des lésions des nerfs périphériques et les tortures que peuvent éprouver certains patients atteints de tumeurs malignes. La douleur peut devenir le phénomène central de l'état morbide»; ed.port., p. 130.

27 *Ibidem*: «ce sont des “douleurs-maladies” auxquelles l'intégration aux autres états psychologiques n'apporte aucun soulagement, mais où, au contraire, l'angoisse et la détresse ajoutent à la cruauté du mal».

28 LEVINAS, - *EN*, op.cit., pp. 102 -103: «Le mal de la souffrance – passivité extrême, impuissance, abandon et solitude – n'est-il pas aussi l'inassumable et, ainsi, de par sa non-intégration dans l'unité d'un ordre et d'un sens, la possibilité d'une couverture et, plus précisément, de celle où passe une plainte, un cri, un gémissement ou un soupir, appel original à l'aide, au secours curatif, au secours de l'autre moi dont l'altérité, dont l'extériorité promettent le salut?»; ed.port., p. 131.

29 *Ibidem*: «Ouverture originelle vers le secourable où vient s'imposer – à travers une demande d'analgesie plus impérieuse, plus urgente dans le gémissement qu'une demande de consolação ou d'ajournement de la mort – la catégorie anthropologique du médical, primordiale, irréductible, éthique».

to, quer dizer, fortaleza da súplica convertida em acção de cuidar de *quem sofre* e, assim, justificação no calor gerado eticamente *entre humanos*.

Abriu no Sofrimento a perspectiva ética, o clamor do inter-humano, é poder encontrar no Sofrimento um sentido, não porque tenha algum sentido o sofrer do *Outro* homem, mas que esse sentido seja precisamente o *Sofrimento pelo Sofrimento inútil do Outro* e, nessa medida, «justo em mim»: «o sofrimento do sofrimento, o sofrimento pelo sofrimento inútil de outro homem, o justo sofrimento em mim pelo sofrimento injustificável de *Outrem*, abre sobre o sofrimento a perspectiva do inter-humano»³⁰.

É todo o “mundo” levinasiano a girar em torno desse Sofrimento – inútil no *Outro*, justo *em mim* – trazido em Compaixão e Doçura pelo (para o) *Outro* homem em aflicção - ida sem paragem nem hesitações em *seu* auxílio, em socorro das *suas* dores - que pode instaurar e conceber um Sentido para o horror e para a revolta de todo o Sofrimento sentido: «é na perspectiva inter-humana da *minha* responsabilidade pelo outro homem, sem preocupação com reciprocidade, é no meu apelo ao seu socorro gratuito, é na assimetria da relação de *um* ao *outro* que procurei analisar o fenómeno da dor inútil»³¹. O absurdo da aniquilação abre-se à maravilha da relação e da Bondade, quer dizer, a Morte é esvaziada «do patético que lhe vem do facto de ser a minha morte (...) na paciência, a vontade perfura a crosta do seu egoísmo e como que desloca o centro da sua gravidade para fora dela a fim de querer como Desejo e Bondade que nada limita». Quebrado o cárcere da «morte em mim», da «minha morte», o epicentro desloca-se do Eu para o *Outro* e a experiência da Morte - nunca verdadeiramente experiência - passa a ser vivência sentida *pela morte-de-Alguém*.

Um Eu que teme *por-Outrem*, Eu condoído *pela-morte-do-Outro*, em que o *Próximo* – anónimo e desconhecido – é mais importante para si do que ele mesmo. Deferência para com o *Rosto* às portas da Morte, prostração por *ele*, pela sua inesgotável fraqueza apelando sem cessar às forças do Eu, à sua capacidade de cura, de protecção, de consolo, de libertação do Mal que o toma todo. (In)condição do Eu de *ser-para-Outrem*, (im)possibilidade de desfazer o Mal que o assola, “Não” gritado ao

ódio que o mina e aniquila. Sofrimento injusto do *Outro* homem e justo «em mim». *Culpa* de Sobrevivente, *Eleição* que vota o Eu inteiramente à Dor de *Alguém* e (par) a *Outrem* nunca chega, nunca é suficiente. Em tal impotência explodem as entranhas de um Eu convocado a um *Outro* – situação pré-estabelecida, absolutamente *anárquica*, escuta de «primeiro chamado», voz que ecoa de alhures, vinda de onde e de um tempo imemoriais, dívida contraída antes de quaisquer empréstimos – incondição de Eu infinitamente *responsável* que abre a possibilidade do Sacrifício e do martírio de se oferecer em lugar de *Outrem*, entrega da sua mortalidade *pelo Próximo*.

REFLEXÃO FINAL

Procurámos deter o olhar para o tema da Compaixão, como princípio fundante para a Bioética. Um olhar atento ao *Outro* e à Relação que com este humanamente se estabelece. O que Schopenhauer ensinou foi que um acto moral só pode ser compassivo, isto é, desprovido de quaisquer inclinações egoístas ou maliciosas. Mesmo que estas sejam naturais no homem e consideradas as duas motivações da vontade humana, o facto misterioso de poder postular-se uma terceira motivação – a Compaixão – que, enigmaticamente, anula a tendência egoísta e muda o centro do Eu para o *Outro* e o seu sofrimento é, em Schopenhauer o momento originário em que é possível a Ética. Em Levinas, a Compaixão, toma o nome de *Responsabilidade-infinita-pelo-outro* e mais precisamente *pela morte sempre inscrita no Rosto do próximo*. É aqui que se torna possível atravessar a ponte da teoria para a prática e chegar aos cuidados em fim de vida tão considerados pela reflexão bioética actual. De facto, no que respeita aos cuidados requeridos no processo de morte, um pensamento fundado na Compaixão muito iluminará a acção a ser seguida.

Assim, a prova da compaixão perseguiu um apelo – o do *Outro* e do *Outro em aflicção* – até deixar converter-se em acção pronta de ajuda o olhar para o *Outro tomado por uma doença* em situação avançada, incurável e progressiva que passo a passo e dolorosamente o conduz ao final da vida.

No que respeita à cientificidade deste acto de ser, honrando o compadecimento inscrito na humanidade do Ser, só a lucidez, paradoxalmente trágica e bela, da acção de cuidar e permanecer perto da ferida aberta gravada no olhar tornado súplica pode, enfim, decretar o rigor e a garantia de veracidade em que a ciência assenta.

À filosofia e à ciência, não obstante a (ainda) intranquilidade das suas relações, são permitidas todas as

30 LEVINAS, EN, op.cit., p. 103: «Haute pensée qui est l'honneur d'une modernité encore incertaine, encore clignotante, qui s'annonce à l'issue d'un siècle de souffrances sans nom, mais où la souffrance de la souffrance, la souffrance pour la souffrance inutile de l'autre homme, la juste souffrance en moi pour la souffrance injustifiable d'autrui, ouvre sur la souffrance la perspective éthique de l'inter-humain»; ed.port., p. 132.

31 LEVINAS, EN, op.cit., p. 112: «C'est dans la perspective interhumaine de ma responsabilité pour l'autre homme, sans souci de réciprocité, c'est dans mon appel son secours gratuit, c'est dans l'asymétrie de la relation de l'un à l'autre que nous avons essayé d'analyser le phénomène de la douleur inutile»; ed.port., p. 142.

interrogações. Contudo, é ao filósofo que, humildemente, é pedida essa protagonização. Não o preservará dos rumores da loucura e, de igual modo, o não privará de descobrir que a verdade procurada e ansiada pelas mais fundas interrogações da humanidade não é inventada, mas recebida, cabendo à Pessoa apenas saber reconhecer e acolher³². A compaixão, na esteira da filosofia assim exposta, exige, a par com a fundamentação teórica, também a experimentação, feita experiência – naquela já necessariamente anunciada – chegando mesmo a ser esta a sua única, porque a autêntica definidora da prova, razão ousada de ser.

AGRADECIMENTOS

Fundação para a Ciência e a Tecnologia | Bolsa de Doutoramento SFRH/BD/38965/2007

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AA.VV. – A Filosofia e o Resto, um colóquio. Lisboa: Edições Colibri, 1996.
- GARCÍA-BARÒ LOPEZ, M.; VILLAR EZCURRA, A., - *Pensar la Solidariedad*. Madrid: UPComillas, 2004.
- GARCÍA-BARÒ LOPEZ, M.; VILLAR EZCURRA, A., - *Pensar la Compasión*. Madrid: UPComillas, 2008.
- LEVINAS, E., - *Éthique et Infini*. Paris: Fayard, 1982; edição portuguesa, - *Ética e Infinito: Diálogos com Philippe Nemo*. Tradução de João Gama, revista por Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.
- LEVINAS, E., - *Entre-Nous: Essais sur la penser-a-l'autre*. Paris: Grasset, 1991; edição portuguesa, - *Entre Nós: Ensaio sobre a alteridade*. Tradução sob a coordenação de Pergentino Stefano Pivatto. Petrópolis: Editora Vozes, 1997.
- LEVINAS, E., - *De Dieu qui vient a l'Idée*. Paris: Librairie Philosophique J.Vrin, 1982; edição portuguesa, - *De Deus que vem à Ideia*. Tradução sob a coordenação de Pergentino Stefano Pivatto. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.
- LEVINAS, E., - *Dieu, la mort et le temps*. Paris: Grasset, 1993; edição portuguesa, - *Deus, a Morte e o Tempo*. Livraria Almedina.
- LEVINAS, E., - *Totalité et Infini: Essai sur l'extériorité*. La Haye: Martinus Nijhoff Publishers, 1961; edição portuguesa, - *Totalidade e Infinito*. Tradução de José Pinto Ribeiro, revista por Artur Morão, Coleção "Biblioteca de Filosofia Contemporânea", n.º 5. Lisboa: Edições 70, 1988.
- LEWIS, C.S., - *El problema del dolor*. Madrid: Ed. Rialp, 1999.
- SCHOPENHAUER, A., - *Los dos fundamentos de la Ética. vols I e II*. Argentina: Aguillar, 1965.
- SCHOPENHAUER, A., - *Metafísica do Amor. Metafísica da Morte*. São Paulo: Martins Fontes (trad.portug.), 2000.
- SCHOPENHAUER, A., - *Metafísica de las costumbres*. Madrid: Ed.Trotta, 2001.
- SCHOPENHAUER, A., - *El mundo como voluntad y representación*. Madrid: Trotta, 2004.
- UNDERWOOD ET ALL, - *The Science of compassionate love*. Singapore: Blackwell Publishing, 2009.

³² Uma passagem interessante com a mesma ideia pode ler-se em MOLDER, Maria Filomena - "Escutaríamos nós um carvalho ou uma pedra se eles dissessem a verdade?". In: AA.VV. – A Filosofia e o Resto, um colóquio. Lisboa: Edições Colibri, 1996, p. 86: «Graças a ele, Sócrates quer pôr em relevo que cada um de nós só pode encontrar a verdade, se ela vier ter connosco, e a nossa única obrigação é reconhecê-la».