

Existência, Morte e Educação: Uma Reflexão em Três Andamentos¹

Laura Ferreira dos Santos

EXISTÊNCIA, FINITUDE E MORTE

Ao 'existirmos', afirmamos por esse mesmo facto a nossa finitude: não existimos em nós próprios, mas fora de nós (*ex-sistentia*). E se somos finitos, somos também vulneráveis, expostos ao espaço e ao tempo, numa vulnerabilidade que bem retratou Goya ao representar o deus Kronos, deus do tempo, a devorar o seu próprio filho, num ato que ia repetindo ao longo dos anos, numa visão bem humana do que poderia afinal ser a 'eternidade'. No entanto, para a maior parte de nós, a finitude não significa imediatamente a morte, mas uma vida que se vai desenrolando entre o nascimento e a morte, fora de qualquer definição substancial ou absoluta do ser humano que, mesmo a existir, teria de expressar-se na linguagem finita de um espaço e tempo concretos. Quer isto dizer, por outras palavras, que mesmo a existir essa definição substancial ou absoluta do ser humano, a linguagem em que se expressaria seria relativa, sujeita a interpretação, o que já de si lhe retiraria o carácter tão substancial ou absoluto que gostaria de assumir.

Ao sermos finitos, e assim, espacio-temporalizados, vamos contando as nossas histórias, através dos espaços e dos tempos que

¹ Este artigo desenvolve uma conferência apresentada em Coimbra, no 25º Encontro de Filosofia, promovido pela Associação de Professores de Filosofia, em 12 de março de 2011.

atravessamos, de modo a construirmos as nossas narrativas e, com elas, as nossas identidades e biografias. Precisamos dessas narrativas para darmos sentido às nossas vidas e ao que nelas acontece. Mesmo que acreditemos num sentido transcendente, também essa suposta transcendência precisa, como se disse, de ser ‘apalavrada’ e entrar, assim, no domínio do relativo. Por isso, a condição consciencializada da nossa finitude impede-nos os discursos únicos e absolutos, estranhos à nossa condição finita e contingente, contingência esta que fica, à partida, incrustada em nós pelas tradições que nos rodeiam desde a infância e dentro das quais vamos crescendo. Este é um outro modo de dizer que, antes de conseguirmos ter uma narrativa pessoal sobre nós próprios, somos narrados pelos outros e vivemos dentro de narrativas sobre as quais, em princípio, não temos possibilidade de crítica e opção, por levarmos tempo a poder distanciá-las de nós e, assim, pensá-las. De algum modo, era isto que Freud queria dizer quando escrevia que o sintoma remontava sempre à infância, se da frase retirarmos a conotação específica que Freud lhe dava: que o sintoma correspondia sempre a uma superação não completa do complexo de Édipo. Fora isso, como não entender que a nossa fragilidade inicial de bebés e crianças, derivada da nossa exposição indefensável ao Outro, nos possa ter exposto a forças disruptivas que alteraram duradouramente o nosso equilíbrio psíquico?

Por isso, Joan-Carles Mélich irá dizer que ‘Uma filosofia antropológica da finitude é uma filosofia do tempo, e uma filosofia do tempo é uma filosofia da memória’ (Mèlich 2002: 36), memória que, segundo o mesmo autor, tem gravada a esperança no seu interior, a esperança de um mundo melhor. Aliás, esta esperança é, no fundo, um desejo que, na linha de Max Horkheimer, quer antecipar ‘um futuro em que nem o mal, nem a morte tenham a última palavra’ (idem: 39). Quanto à memória, não é remetida apenas para o passado, mas é encarada como ‘aquela recordação do passado que se utiliza de modo exemplar para intervir de um modo crítico sobre o presente e desejar um futuro’ (idem: 38).

Fazendo a experiência da contingência, ou seja, da nossa vulnerabilidade e fragilidade originárias, partimos em busca de um sentido para as nossas vidas e para o que nos rodeia, pois a finitude inquieta-nos. Mas precisamente porque a finitude é fonte de inquietação, ela e a busca de sentido que lhe está ligada não são bem vistas pela razão técnico-instrumental que impera nas nossas sociedades ocidentais, nem pelos diversos ‘poderes’ instituídos que têm capacidade de constranger as pessoas em determinadas direções, em nome de supostas certezas que

erradicariam a nossa finitude e, portanto, a nossa falta de certezas e a nossa inevitável pluralidade de convicções.

A PEDAGOGIA DA INFINITUDE, EM QUE SE SABE TUDO SOBRE OS DINOSSAUROS E NADA SOBRE A MORTE DO AVÔ

Se há uma realidade que nos coloca diante da questão do sentido da vida, é precisamente a morte. Talvez por isso, num mundo que gostaria de eliminar as incertezas e, portanto, ignorar a finitude, a morte também é ignorada. Daí que Concepció Poch e Olga Herrero escrevam que ‘A contingência, a finitude, o sofrimento e a morte – e também o fracasso e a perda em geral – não fazem parte do sistema de ideias do homem ocidental, e não somente não fazem parte dele, mas são notas incômodas e estranhas à sua cosmovisão’ (Poch e Herrero: 19). Por isso, segundo estas autoras, em vez de termos feito uma pedagogia da finitude humana, abordando também estes temas, dir-se-ia que fizemos e continuamos a fazer uma pedagogia da infinitude que, precisamente por ser da infinitude, não pode incluir a morte nos seus projetos educativos. Dizia-lhes uma professora com quem contactaram para a sua investigação deste tema: se ‘a escola fala de *drogas, de sexo, de educação rodoviária, de paz, da sida...* porque é que não havia de falar da *morte?*’ (idem: 37).

A prioridade que crianças, pais e educadores/as adultos dão a estas questões da morte é diferente, mas, curiosamente, a diferença reside em que são as próprias crianças a considerarem que o tema lhes é mais importante do que os adultos julgam. Assim, num estudo feito em Londres, passou-se um questionário a milhares de alunas/os de escolas primárias, assim como a pais, professores e outras pessoas que pudessem estar interessadas. O questionário era composto de 43 perguntas sobre ‘o bem-estar e a saúde das crianças’ (idem: 51; as autoras seguem a descrição existente em Lee 1995: 196). Pediu-se, então, que as pessoas estabelecessem entre os temas uma ordem de prioridades, em função da importância que lhes reconheciam. Quanto à morte, o interessante é que foram as crianças de 9 e 10 anos a darem-lhe maior relevo do que os pais e os educadores: para os pais a questão ficava no 14º lugar, os educadores e profissionais sanitários colocavam-na no 41º, mas as crianças no 11º lugar.

Este é apenas um dos fatores a levar-nos a pensar que se deve educar em todas as dimensões do ser humano, incluindo a morte. Aliás, são também as próprias crianças a queixarem-se de como são tratadas

por ocasião de uma doença grave de um irmão ou irmã, ou aquando da morte do pai, da mãe, ou de um familiar próximo: de um modo geral, impera a mentira e os procedimentos que visam afastar a criança da situação que se vive ao seu lado, mentiras e afastamentos que confundem e, muitas vezes, magoam as crianças. Eis o testemunho que Soffa fez aos 35 anos, remontando à época em que tinha 9, altura em que lhe morreu o pai:

Sempre senti muito o facto de não ter podido assistir ao funeral do meu pai. Foi como se não tivesse podido despedir-me. De repente já não estava em casa, aconteceram uma série de mudanças bruscas e no dia do funeral deixaram-me em casa de uma vizinha. Oxalá tivesse podido ver o meu pai pela última vez. Deviam ser tidos em conta os desejos e as necessidades das crianças perante a morte de uma pessoa querida. Às tantas, se me tivessem perguntado nessa altura se queria ir, quem sabe se eu não teria dito que não. Mas, pelo menos, teria tido a possibilidade de dizer alguma coisa (citado em Poch e Herrero: 105-6).

O desfasamento enorme existente entre a série de conhecimentos académicos que se pretendem inculcar nas crianças e jovens e, por outro lado, as suas necessidades mais íntimas é, por demais, descrita e simbolizada por esta frase de uma criança: 'Já sei muitas coisas sobre os dinossauros, agora o que quero saber é por que é que o meu avô morreu' (citado em Poch e Herrero: 50). Note-se que a criança não se queixa de que lhe tenham transmitido conhecimentos académicos sobre os dinossauros, sobre os quais teria decerto curiosidade. Do que se queixa é da parcialidade do tipo de conhecimentos que lhe transmitem: se o avô, de quem eventualmente gostava muito, morreu, porque é que não lhe falam das razões pelas quais morreu, ou do facto de as pessoas estarem naturalmente condenadas a morrer? Aliás, não só as pessoas, mas também os outros animais, e todo o ser vivo terrestre?

Há muitos anos atrás, um psicólogo contou-me que, num corredor da Universidade, vira muitas jovens em torno de uma colega que chorava lancinantemente. Aproximou-se, pensando poder ser útil como psicólogo. No entanto, para sua surpresa e desencanto, a jovem chorosa 'apenas' tinha perdido o cão que sempre a acompanhara desde pequenita. Sentiu-se defraudado, deu meia volta e foi embora. Só mais tarde é que ele próprio, psicólogo, chegou à conclusão de que a perda de um animal de estimação pode também acarretar um sofrimento pesado e, eventualmente, um luto difícil. Pelos vistos, isso não lhe fora dito na Faculdade.

Passando do âmbito das crianças para o dos adultos, é de interesse referir a pergunta que Paul J. Moon colocava num seu artigo de 2009, tentando saber se, dentro do campo da educação ao longo da vida, haveria lugar para o questionamento sobre a morte. Afinal, a educação teria ainda interesse em não se esquecer da velha frase latina ‘Memento Mori’, frase que tanto é traduzido por ‘Lembra-te da tua mortalidade’, como por ‘Lembra-te que irás morrer’, ou, ainda, ‘Lembra-te de morrer’? As conclusões a que Moon chega no seu texto são claramente afirmativas, salientando como a sabedoria tem estado, ao longo dos séculos, associada ao modo como uma pessoa se defronta com a questão da morte e da mortalidade, questão pessoal e coletiva. A propósito, cita um estudo realizado nos Estados Unidos que visou analisar o impacto das crises de perda por que passaram educandos adultos depois do 11 de setembro:

Estes educandos reapreciaram as suas prioridades e operaram mudanças no seu comportamento porque estavam agora convencidos de que a vida podia acabar a qualquer instante. Esta sensibilidade maior à sua mortalidade implicou que passassem mais tempo com a família, telefonassem aos amigos de outrora e escolhessem como ocupavam diariamente o seu tempo. Tinham uma perspectiva de vida mais ampla. Intimamente ligada com a mortalidade estava esta *reapreciação de prioridades* (King 2003: 17, citado em Moon 2009: 318).

Por outro lado, Moon refere-nos também um programa de educação de adultos dirigido a quem estava a ponto de se reformar e que, contra o habitual, incluía uma parte em que se discutia a morte e o luto. Ora, curiosamente, essa foi a parte do programa que os adultos consideraram mais útil (Moon 2009: 318). Por isso, mais para o final do seu artigo, Moon vai dizer-nos que os nossos medos em discutir e enfrentar as questões ligadas à morte restringe os propósitos de uma educação ao longo da vida. No fundo, escreve de um modo irónico, suprimir essas questões é atuar como se pudéssemos ‘viver na ilusão de que a educação ao longo da vida não tem fim e, mais ainda, não precisa de ter fim’ (idem: 319). Retomando linguagem já utilizada, é como se pudéssemos continuar a viver na ilusão de uma pedagogia da infinitude.

Mas são todas estas situações que continuam a fazer a atualidade de um livro escrito há quase trinta anos, por Norbert Elias, *La Solitude des Mourants* (1982), em que falava da vulnerabilidade e solidão dos que envelhecem e morrem, assim como da ‘neutralidade emocional’

das unidades de cuidados intensivos em que as pessoas podem morrer num ‘isolamento total’ (Elias 1987: 116).

Parece-me, assim, que uma educação sobre a morte é uma das tarefas a ser cumprida por um projeto educacional que vise, de facto, pensar a finitude até ao fim, ajudando deste modo a construir identidades críticas e emancipatórias ao serviço da transformação pessoal e social. Esta tarefa é tanto mais urgente quanto, no quadro dos chamados ‘direitos emergentes’, se discute hoje, pelo menos no mundo ocidental, a legitimidade das diretivas antecipadas de tratamento, eutanásia, suicídio medicamente assistido e cuidados paliativos integrais, ou seja, aqueles que não colocam fora de hipótese a possibilidade de se vir a satisfazer um pedido de morte assistida (ver Bernheim et. al. 2008). Eis um desafio pedagógico-político ao qual não nos podemos furtar, ou a que só nos podemos furtar com pesadas consequências e responsabilidades.

QUEM DECIDE SOBRE A NOSSA PRÓPRIA MORTE?

Nesta perspetiva de pensar a finitude até ao fim, irei agora centrar-me basicamente na questão da morte assistida. As sociedades ocidentais contemporâneas remetem-nos para um mundo democrático e secular de liberdade e de pluralismo de valores, inconcebível noutras épocas, e que nos abre a possibilidade de escolhas que respeitem as narrativas pessoais de valores de cada um dos seus cidadãos. Vivendo nós em sociedades seculares, o pluralismo moral é inevitável: não há uma única conceção de bem, ou do que deve ser uma vida ‘decente’ ou moralmente correta, não há uma única conceção do que os ingleses designam como uma *good life*, não há agora lugar para uma visão moral canónica, no sentido de ser indiscutível e de a todos dever abranger. Por isso, tão-pouco há lugar para a imposição pela força de uma qualquer moral, pois as conceções de bem divergem.

Ao mesmo tempo, numa época de tanto desenvolvimento ao nível dos cuidados de saúde, nem sempre é fácil identificar o que é fazer bem ou mal à/ao doente. De uma forma notável e simples, o conhecido médico e filósofo H. Tristan Engelhardt, cristão ortodoxo convicto, mas que visa assumir, até ao fim, as consequências de um pluralismo moral inevitável vivido na contemporaneidade, escreve que a tradicional Regra de Ouro que nos vem do Cristianismo – ‘Faz aos outros o que queres que te façam a ti’ – não pode ser aplicada, de modo cego, a todos os seres humanos com quem convivemos, sob pena de se transformar

numa regra de intolerância e desrespeito. Como as agendas de valores e expectativas diferem por vezes de modo radical, a Regra de Ouro da beneficência só pode ser: 'Faz aos outros o que eles gostariam que lhes fizessem, mesmo que não concordes com as suas opções'. No fundo, dir-se-ia que só a ininteligibilidade absoluta desse 'bem' que o outro pretende ou, de forma diferente, a nossa impossibilidade radical de o ver como 'bem' (um suicídio impulsivo, por exemplo), nos pode impedir de também querer o que o outro considera ser o 'seu' bem. Como explicita Engelhardt, é o princípio do consentimento que nos pode obrigar a não fazer ao outro o que consideramos ser o seu bem, pois 'isso' que nós consideramos ser o seu bem, considera-o ele, à luz da sua história de valores, um mal e uma tortura (ver Engelhardt 1998: 147).

Ao legislar sobre as escolhas permitidas em fim de vida temos, assim, de fazê-lo como se Deus não existisse, não para limitar a liberdade das/os crentes, mas para não limitar a liberdade dos/as não-crentes se lhes apresentássemos orientações que apenas tivessem em conta ensinamentos de uma qualquer religião. Parto, assim, do princípio de que, numa sociedade não-confessional, secular e democrática, os Estados não devem obediência aos preceitos religiosos, apenas têm de assegurar que os crentes, no uso da sua liberdade individual, os possam seguir.

É, portanto, neste contexto amplo, ético-filosófico e educacional, assim como político e jurídico que, a meu ver, a temática das escolhas de fim de vida deve ser perspetivada.

Se as minhas convicções sobre a vida e a morte, mesmo laicas, são tão íntimas e importantes quanto o são as convicções religiosas, como não equiparar as minhas últimas vontades, como diz R. Dworkin, ao último capítulo de uma peça de teatro ou à última estrofe de um poema? (ver Dworkin 1993: 199).

Obviamente, a minha é uma perspetiva que não concede primazia à defesa da vida biológica sobre o direito à liberdade, como acontece na maior parte das religiões, sobretudo quando se trata das suas doutrinas mais ortodoxas, partindo eu do princípio de que há uma diferença essencial entre estar vivo e ter uma vida (ver Rachels 1986: 25). Eluana Englaro, que morreu em fevereiro de 2009, durante os seus 17 anos de estado vegetativo persistente esteve viva. Mas quem aceitaria dizer que, durante esse longo período, teve também uma vida, uma vida de relações, de compromissos, de riscos, de lutas e desamparos vividos conscientemente pela própria?

Por outro lado, a partir do momento em que a Natureza tanto se pode assemelhar a um altar de Deus como a um altar de Satanás, levan-

do à desintegração impiedosa do nosso corpo, como também de modo impiedoso atua nos tsunamis e terremotos de grande escala – como, por exemplo, aconteceu no Japão em março de 2011 – espero que ninguém nos peça respeito por uma suposta morte ‘natural’.

Por isso, penso, como outros, que o Estado se devia abster de determinar ‘os corpos, as preferências e as memórias das [pessoas]’ (Justice Brennan 1990: 9), pois o morrer implica avaliações muito íntimas e variadas sobre as quais o Estado devia ter o pudor de não se pronunciar.

Impor a todas as pessoas a necessidade de se pautarem por princípios que não lhes são próprios não pode senão ser uma forma de tirania, obrigando-as a aguentarem o que para elas pode ser uma experiência de horror, tanto mais quanto alguns de nós, a partir de certa altura, ‘poderão não querer viver mais na sua própria deterioração física e mortalidade’ (Justice Brennan 1990: 7).

Mais concretamente, ao falar de escolhas de fim de vida estou a restringir-me à morte assistida, aos cuidados paliativos, integrais ou não, e ao denominado ‘testamento vital’.

Permito-me, numa breve nota, salientar que os cuidados paliativos não integrais, geralmente encarniçadamente opostos à morte assistida, podem eventualmente ser colocados do lado dessa tendência a controlar de modo autoritário a finitude humana, escamoteando as mortes difíceis que ocorrem mesmo nesses contextos e bloqueando a contínua busca de sentido, de facto mostra inquietante da finitude humana: e se a pessoa, nessa busca de sentido, preferir a partir de certa altura morrer de uma vez e não morrer aos poucos? Cortar a possibilidade de aceder a uma morte assistida é assim sinónimo de cortar liminarmente a busca de sentido do próprio, impondo-lhe uma outra que pode ter deixado de ser a sua. Por isso se dizia atrás que a finitude humana é um desafio aos poderes instituídos que constroem as pessoas em determinadas direções.

No entanto, num ambiente pluralista secular e democrático, compreende-se que haja quem reclame o seu direito a morrer quando a vida já não for para ele/a senão ‘tortura sem sentido’, para retomar palavras que Freud terá dirigido ao seu médico pessoal Max Schur ao pedir-lhe a morte, atendendo ao estado incurável e muito avançado do seu cancro (ver Schur 1972: 622; e Santos 2003: 30-32). Poderia até acontecer que, ao contrário da atitude que genericamente prevaleceu ao longo da história da humanidade – esperar que a morte e o morrer nos acontecessem, viessem ter connosco – se generalizasse o hábito de pensar na morte como algo que se antecipa, de forma a impedir momentos dolorosos finais.

Para Margaret Battin, reconhecida estudiosa norte-americana de questões éticas relacionadas com a morte assistida, poderia acontecer que, em vez de olharmos para a morte *in medias res*, passássemos a olhá-la *sub specie aeternitatis*, embora numa versão secular desta perspetiva (ver Battin 2001: 193)². Quer isto dizer que, de um modo habitual, a morte e o morrer não são por nós perspetivados com verdadeira antecedência, limitando-nos a pensar teoricamente que, um dia, teremos de morrer. Por isso, quando somos apanhados por uma doença que nos levará à morte, é no meio dessa nova e perigosa situação não verdadeiramente prevista que começamos a pensar, por vezes em desespero, no que nos pode acontecer e nas decisões que urge tomar. Tal não aconteceria, porém, se esse momento tivesse sido perspetivado como que *sub specie aeternitatis*, ou seja, tentando pensar com muitos anos de antecedência, quando o estado de saúde é ainda perfeitamente normal, o que julgaríamos melhor para nós nesses tempos finais. Como se, por momentos, pudéssemos lançar-nos para fora do tempo e do espaço, numa eternidade de ótima saúde e ótimo raciocínio informado que nos possibilitaria ver o que melhor se nos adequaria, em traços gerais. Poderíamos, assim, decidir que, caso nos viéssemos a encontrar numa situação de previsível má morte, desejaríamos encurtar deliberadamente a vida para nos pouparmos a um sofrimento que julgamos desnecessário atravessar e que também muito sofrimento poderia trazer a quem mais amamos.

É na perspetiva de evidenciar esta ideia que Margaret Battin narra uma história que terá ouvido em tempos na Holanda, embora não a considere típica das práticas holandesas quanto ao fim de vida.

Na história que Battin terá ouvido contar, temos um diálogo entre dois velhos amigos que costumavam fazer viagens de barco à vela e que estão a combinar, em fevereiro, uma ida ao Mar do Norte durante o verão. Um deles lança a data de 21 de julho. Nessa altura, diz, é suposto haver luar, o mar estar calmo e realizar-se um festival de música na costa sul da Dinamarca. O amigo concorda com os motivos dados, mas tem um senão: 'o dia 21 é a data da morte do meu pai'. Atendendo ao imaginário comum sobre a morte, o colega pensa decerto que o dia 21 é o dia do aniversário da morte do pai. E reconhece que, embora ten-

2 Este texto de Margaret Battin apareceu, primeiramente, em Battin, Rhodes e Silvers (1998 63-72), com o título 'Physician-Assisted Suicide: Safe, Legal, Rare?', e, ultimamente, em Birnbacher e Dahl (2008, 37-47), com o título de 2001: 'Safe, Legal, Rare? Physician-Assisted Suicide and Cultural Change in the Future'.

do sabido que o senhor estava gravemente doente com cancro, não se apercebera de que tivesse morrido. De facto, não falecera ainda, corrige o amigo. A questão era que o pai tinha decidido morrer nesse dia 21 de julho — note-se que a conversa decorria ainda no mês de fevereiro — e toda a família estaria com ele nessa altura. Por isso, não podia ir para o Mar do Norte nesse dia (ver Battin 2001: 198).

Através desta conversa, creio que Margaret Battin exemplifica, de um modo muito significativo, a viragem cultural que poderia ocorrer no nosso modo ocidental de perspetivar a morte se atitudes como a do pai de um destes amigos se generalizassem. É para descrever este tipo de morrer que uso a expressão ‘morte assistida’ que pode ter, aliás, duas vertentes: uma em que é um/a médico/a a administrar uma substância letal que possibilite uma morte rápida e indolor (eutanásia ou forma heteroadministrada da morte assistida); uma outra em que é a própria pessoa a ingerir uma substância letal de ação rápida e também indolor (ou a acionar um processo que introduza essa substância no seu organismo, caso já não consiga ingeri-la. Esta é a forma autoadministrada da morte assistida, também chamado suicídio medicamente assistido).

Processo muito diferente deste é aquele que recorre à elaboração de um ‘testamento vital’ em que a pessoa deixa testemunho dos tratamentos a que desejaria ou não ser submetida se vier a encontrar-se em determinadas situações clínicas, podendo, em princípio, rejeitar prospectivamente, numa situação de incapacidade, aquilo que já lhe é possível rejeitar agora enquanto capaz. O ‘testamento vital’ defende, assim, a legitimidade de uma autonomia prospetiva, que me possibilite, agora, defender o que são as minhas convicções, na perspetiva de um dia já não o poder fazer por mim própria (para as questões da morte assistida e do ‘testamento vital’, ver Santos 2009 e 2011).

Como canta Maria Bethânia, ‘Um dia a gente chega e no outro vai embora / Cada um de nós compõe a sua história / E cada ser em si carrega o dom de ser capaz / E ser feliz ‘ (Bethânia 1990).

O ‘testamento vital’, a morte assistida e os cuidados paliativos integrais podem ser uma boa oportunidade para compormos a nossa história antes de nos irmos embora. Podem até ser um instrumento de proteção da nossa vulnerabilidade, tornando, até certo ponto, a nossa morte menos solitária, ou contribuindo para quebrar essa solidão, por ajudar também a quebrar o tabu da morte e do morrer. Mas, para isso, é preciso que tenhamos o dom de sermos capazes de construir escolhas de fim de vida que defendam os nossos melhores interesses, e não os de uma religião ou os de um partido, compondo uma história aberta à di-

versidade de opiniões e convicções que existem na nossa sociedade, de modo a que um dia possamos ir embora de acordo com o modo como nos fomos sabendo construir ao longo desta vida.

REFERÊNCIAS

- Battin, Margaret P.
2001 'Safe, Legal, Rare?: Physician-Assisted Suicide and Cultural Change in the Future'. In *Physician-Assisted Suicide: What Are The Issues?*. Editado por Loretta M. Kopelman e Kenneth A. De Ville. Dordrecht / Boston / London: Kluwer Academic Publishers. pp.187-201.
- Battin, Margaret P.; Rhodes, Rosamond; Silvers, Anita (eds.)
1998 *Physician-Assisted Suicide. Expanding the Debate*. Nova Iorque e York Londres: Routledge.
- Bernheim, J.; Deschepper, R.; Distelmans, W.; Mullie, A.; Bilsen, J.; Delens, Luc
2008 'Development of Palliative Care and Legalisation of Euthanasia: Antagonism or Synergy?'. *British Medical Journal*. April 19; 336(7649): 864-67.
- Bethânia, Maria
1990 Tocando em Frente (composição de Almir Sater e Renato Teixeira). In *Canto do Pajé* (CD).
- Birnbacher, Dieter; Dahl, Edgar (ed.)
2008 *Giving Death a Helping Hand: Physician-Assisted Suicide and Public Policy. An International Perspective*. Nova Iorque: Springer.
- Dworkin, Ronald
1993 *Life's Dominion: An Argument About Abortion And Euthanasia*. Londres: HarperCollinsPublishers.

- Elias, Norbert
1987 *La Solitude des Mourants*. Suivi de Vieillir et Mourir. Tradução da edição alemã de 1982, *Über die Einsamkeit der Sterbenden*, e da tradução inglesa, revista e aumentada, de 1985, *The Loneliness of the Dying*. Paris: Christian Bourgois Éditeur.
- Engelhardt, H. Tristram
1998 *Fundamentos da Bioética*. Trad. de José A. Ceschin. S. Paulo: Edições Loyola.
- Justice Brennan, dissenting
1990 In *Cruzan v. Diretor, Missouri Department of Health*. Supreme Court of the United States (Supreme Court Collection).
- King, K. P.
2003 'Understanding Adult Learners Amidst Societal Crisis: Learning and Grief in tandem. *Journal of Continuing Higher Education* 51. pp.13–25.
- Lee, Carol
1995 *La Muerte de los Seres Queridos: Cómo Afrontarla y Superarla*. Barcelona: Plaza & Janés.
- Mèlich, Joan-Carles
2002 *Filosofia de la Finitud*. Barcelona: Herder.
- Moon, Paul J.
2009 Memento Mori: Is There Room for Death in Lifelong Education? *International Journal of Lifelong Education* 28 (3). pp.311-21.
- Poch, Concepció & Herrero, Olga
2003 *La Muerte y el Duelo en el Contexto Educativo: Reflexiones, Testimonios y Actividades*. Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós.

Rachels, James

1986 *The End of Life. Euthanasia and Morality*. Oxford: Oxford University Press.

Santos, Laura F.

2003 Eutanásia: Para Poder Amar a Vida até ao Fim?. *Interações. Sociedade e as Novas Modernidades* 4 (2). pp. 25-58.

2009 *Ajudas-me a Morrer?: A Morte Assistida na Cultura Ocidental do século XXI*. Lisboa. Sextante.

2011 *Testamento Vital: O Que É? Como Elaborá-lo?* Lisboa: Sextante.

Schur, Max

1972 *Freud: Living and Dying* [ed.ut.: *La Mort Dans la Vie de Freud*. Trad. de Brigitte Bost. Paris: Gallimard, 1975].

**Existência, Morte e Educação:
Uma Reflexão em Três Andamentos**

**Existence, Death and Education:
A Reflection in Three Movements**

Sumário

Summary

Este artigo sublinha três aspetos. Em primeiro lugar, a ligação entre existência, finitude e morte, salientando-se que é a experiência da nossa contingência, ou seja, da nossa vulnerabilidade e fragilidade originárias, iniludível atendendo à nossa mortalidade, que nos leva a procurar um sentido para a vida. Em segundo lugar, chama-se a atenção para o facto de que o Ocidente tem levado a cabo uma denominada 'pedagogia da infinitude', silenciando os temas do envelhecimento e da morte, numa ânsia técnico-instrumental por eliminar as incertezas que a finitude humana implica. No entanto, há estudos que evidenciam a importância que as próprias crianças atribuem à discussão de temáticas sobre a morte e à escuta da sua voz, quando elas próprias se encontram envolvidas em situações de falecimento de pessoas queridas. O mesmo interesse e importância pode ser encontrado em atividades de educação de adultos. Finalmente, um terceiro ponto é dedicado a pensar as escolhas a que devemos ter direito em fim de vida (cuidados paliativos integrais, testamento vital e morte assistida).

Palavras-chave: Finitude, educação sobre a morte, morte assistida, testamento vital, cuidados paliativos integrais.

This article underlines three aspects. In the first place, the connection between existence, finitude and death. This part emphasizes that it is the experience of our contingency, i.e., the sense of our fundamental vulnerability and fragility, unavoidable on account of our mortality, that moves us in the search of a meaning for life. In a second place, attention is given to the fact that the Western world has been practicing a so called 'pedagogy of infinitude' which silences the issues of ageing and death, using the techno-instrumental reason for eliminating the uncertainties that the human finitude implies. However, there are studies that stress the importance that children give to the discussion of death issues and to the involvement of themselves in situations that have to do with the death of a loved one, wanting their voice to be heard. The same interest and importance can be found in adult education activities. Finally, a third aspect is dedicated to thinking about the choices we must be entitled to at the end of life (integral palliative care, living wills and assisted death).

Keywords: Finitude, death education, assisted death, living wills, integral palliative care.