

A MORTE COMO HORIZONTE ANTROPOLÓGICO*

DEATH AS ANTHROPOLOGICAL HORIZON

AMÉRICO JOSÉ PINHEIRA PEREIRA**
UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA, PORTUGAL

Resumo: Antropologicamente, toda a experiência humana é apenas e só uma *experiência de vida*. Nesta nossa dimensão humana comum, nenhum ser humano pode saber o que a morte é, por experiência, que necessariamente tem de ser uma experiência própria. E não há outra experiência qualquer que possa ser considerada «nossa». Não, há, pois, uma «experiência de morte». Há uma experiência do «morrer», que pode ser relatada. Relato de uma «experiência de morrer», na forma da consciência.

Palavras-chave: Vida. Morte. Morrer. Experiência. Aniquilação. Consciência. Horizonte antropológico.

Abstract: Anthropologically, all human experience is just *an experience of life*. Within this common, universal human dimension, no human being can know what death is *as an experience*. There is no other experience that can be considered as our own other than the fore mentioned. There is, therefore, no «experience of death». Nevertheless, there is an experience of «dying», which can be reported. One such experience is presented in the form of consciousness: absolute loss of consciousness.

Keywords: Life. Death. Dying. Experience. Annihilation. Consciousness. Anthropologic horizon.

* Artigo recebido em 28/06/2017 e aprovado para publicação pelo Conselho Editorial em 05/08/2017.

** Doutor em Filosofia pela Universidade Católica Portuguesa (Lisboa). Membro investigador do CEFi, Centro de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa (Lisboa). P. E-mail: a.j.p.pereira@fch.lisboa.ucp.pt.

Antropologicamente, toda a experiência humana é apenas e só uma *experiência de vida*. Nesta nossa dimensão humana comum, nenhum ser humano pode saber o que a morte é, por experiência, que necessariamente tem de ser uma experiência própria. E não há outra experiência qualquer que possa ser considerada «nossa».¹ Tudo o que se pode saber sobre a morte e dizer sobre a morte é algo que nunca deriva de uma experiência quer da própria pessoa quer de qualquer outra pessoa, pois, mesmo neste segundo caso, esta segunda pessoa tem de necessariamente estar viva, isto é, está num modo ontológico em que vive de acordo com, vive segundo o mesmo modo da primeira, logo, também nunca teve a experiência da morte para que dela possa falar. Assim sendo, nenhum discurso propriamente humano é possível acerca da morte.²

Não nos referimos a discursos de tipo ficcional, que podem ser sobre qualquer coisa, infinitamente, podendo, deste modo, ser também acerca da morte, de qualquer pós-morte, sempre imaginado e nunca mais do que imaginado.

Nos mitos, há discursos, geralmente narrativos, muito interessantes acerca da morte, mas não são discursos antropologicamente significativos como seriam, outrossim, discursos feitos de experiência humana sobre o objecto de experiência «morte».

Os mitos sobre a morte que conhecemos são todos discursos sobre a vida tendo a morte como pretexto.

Tais mitos querem ensinar a viver ou a morrer, «morrer» que é um processo ainda *de vida* e em vida. Por demais evidente que seja, nunca é demasiado chamar a atenção para o facto de o morrer ser sempre um acto vital que só pode ocorrer em vida, como vida: morre-se vivendo ainda.

Sobre «o morrer» pode-se discursar denotativamente com propriedade, pois todo o percurso de vida que conduz à morte constitui experiência humana e, como tal, pode ser trazido à linguagem e partilhado. Não sabemos e nunca saberemos, nesta dimensão em que nos situamos, se a morte é uma experiência própria, mas sabemos que *o morrer* é uma experiência própria do ser humano: a sua última e derradeira experiência, à qual, nesta dimensão, não se segue mais experiência alguma. E é a esta ausência total de experiência humana e de possibilidade de experiência humana que chamamos «morte».

¹ Ver nossa reflexão sobre «experiência», a propósito da experiência religiosa, in http://www.lusosofia.net/textos/americo_pereira_fenomenologia_experiencia_religiosa.pdf.

² Sobre este tema e o tema genérico da morte, humana, aconselhamos a notável entrada enciclopédica, de Joaquim de Sousa Teixeira, «Morte», in *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol. III, Lisboa, São Paulo, Verbo, cols. 985-1001.

Assim sendo, tudo o que se pode saber propriamente sobre a morte é sempre *indirecto* seja como aproximação da própria pessoa a este limite seja como observação, sempre exterior, do que sucede a outras pessoas que estão em processo de aproximação à morte, «a morrer», através do que se observa materialmente, externamente, ou através do que é veiculado por essa mesma pessoa como sua experiência de vida, nunca de morte: experiência de vida no e do morrer, nunca experiência de morte. Que fique bem claro e definitivamente adquirido.

Forma de vida que se aproxima de uma forma mais rápida do que o comum da morte, pois, de um ponto de vista absoluto, toda a vida é um processo de «morrer», pois toda ela é, sempre, uma aproximação inexorável à morte.

Salvo estes dois modos de experiência acabados de referenciar, ainda em vida, de aproximação da morte, à morte, e seus possíveis relatos, nada mais se pode saber sobre a vida como morte, sobre a morte como absoluto de cessação da vida.

Ora, no primeiro caso, o da aproximação da própria pessoa à morte, há um caso de experiência em que, não se podendo saber o que é a morte – para tal teria de se morrer mesmo e, acontecido isto, não há relato algum possível –, se pode saber o que é *morrer em termos do acto de consciência* associado ao processo, como acto de cessação – em sentido absoluto –³ de tal mesma consciência. Tal sucede, por exemplo, de cada vez que se é sedado de forma a “perder” totalmente a consciência, por exemplo, como preparação para uma intervenção cirúrgica que necessite de tal tipo de sedação, de literal «anestesia», que se revela, então, como uma «a-psiúquia», uma «ausência de alma» ou uma «a-noesis», uma «ausência de espírito», que se traduz num «an-anthropon», numa anulação do ser humano, da pessoa, enquanto acto próprio de consciência.⁴

Este acontecimento, nos dias que correm, é algo de muito comum. Na maioria das vezes, a pessoa volta a “retomar” o que a constitui como acto de consciência e pode dizer-se que, para ela, subjectivamente, a vida continua. Mas mais comum, ainda, é o que se passa sempre que adormecemos, estando atentos ao processo de consciência, sem que possamos saber se alguma vez voltaremos a acordar, isto é, se alguma vez retomaremos o que é a nossa

³ Não há, aqui, a postulação de «incontinentes», que, afinal, não são “bem” inconscientes, mas outra coisa qualquer. O que sucede é mesmo uma total aniquilação da consciência, sem possibilidade, em termos absolutos, de se saber, em tal mesmo acto, se alguma vez haverá o surgimento de uma consciência que possa ser, de algum modo, referida a essa que foi aniquilada como tal.

⁴ Não há, sequer, necessidade de se afirmar como de «auto-consciência», pois não é possível qualquer forma de consciência que não seja, de algum modo, auto-referente e, nesta mesma auto-referência, «auto-fundante».

vida em seu significado subjectivo.⁵ Neste sentido, todos os dias morremos, tendo, até agora, retomado a vida.

Voltemos ao exemplo da anestesia que elimina a consciência. Se a pessoa não voltar a despertar, tendo, assim, por uma qualquer razão, morrido, o momento em que a anestesia lhe fez perder a consciência é provável que tenha sido o momento em que teve o último acto de experiência como pessoa subjectivamente viva, mesmo que biologicamente tenha estado objectivamente viva por mais algum tempo.

Para si própria, a pessoa terá morrido *como acto de consciência* no momento em que a anestesia se efectivou.

Para quem volta a dar acordo de si, se porventura prestou atenção ao processo de consciência que precedeu a efectivação da anestesia, a experiência do que é morrer em termos de acto de consciência existiu e, se se lembrar de tal, *essa pessoa sabe o que é morrer na forma da perda absoluta do que nela é a vida como consciência*.

Ora, a vida como consciência é o que nos constitui propriamente como seres humanos. O mais, sem consciência alguma, é como se não existisse. A dimensão em que tal ocorre é uma dimensão ontológica. É o ser que está em causa. Não se trata de uma parte do ser ou de uma outra abstracção qualquer, mas *do ser* do ser humano como um todo, na sua dimensão de consciência, isto é, de acto absoluto de sentido, sem o qual não há ser humano algum.

Podemos estar biologicamente vivos *para a consciência de outras pessoas* e por muito tempo, que, sem consciência nossa, não se pode dizer que, para nós próprios, estamos vivos.⁶

Assim sendo, se nunca se pode saber o que é a morte, pois, todos morrendo, ninguém volta à vida para dizer como foi a experiência – não entramos aqui em considerações próprias de qualquer religião ou mito –, pode-se saber o que é morrer como perda total de consciência, algo de bastante comum e a que basta dar total atenção para que se perceba *o absoluto da diferença entre estar vivo e deixar de estar vivo*. Neste sentido, a morte corresponderá ao que “se

⁵ Este sentido subjectivo é o sentido objectivo do que cada vida é em acto para quem a vive: deste ponto de vista, não há distinção, para o próprio, entre o que é a sua vida subjectiva e o que é a sua vida objectiva. Talvez as melhores análises acerca desta relação fundamental sejam ainda as clássicas de Santo Agostinho nas suas *Confissões*, e de Descartes, nas suas *Meditações*, cuja reavaliação se recomenda, deste ponto de vista do morrer e da morte como absoluto de acto de consciência.

⁶ Neste sentido, a vida humana, sendo necessariamente um acto biológico – e físico e químico –, não é fundamentalmente um acto biológico, antes é fundamentalmente um «acto lógico», de «dogos», de sentido. É este absoluto lógico que ergue o que somos como propriamente humanos, como propriamente pessoas.

segue” ao total desaparecimento da consciência, não se sabendo, em vida, se se “segue” algo; nunca se podendo saber tal.⁷

Que se segue, então, ao total desaparecimento da consciência?

Sabendo isto, propusemo-nos⁸ fazer a experiência de atenção máxima à consciência-vida até ao seu absoluto desaparecimento, assim que nos fosse proporcionada a ocasião. Tal ocasião surgiu há cerca de dois anos quando fomos intervencionados para a realização de uma colonoscopia com possível – e real – ablação de formações de tipo neoplásico.

Que sucedeu?

A experiência foi/é muito simples. Estão presentes na sala dedicada aos exames de colonoscopia, para além do sujeito da experiência – eu –, o médico e várias técnicas, entre enfermeiras e imagiologistas. Estas pessoas trocam entre si muito vivas impressões acerca da intervenção e da história clínica do intervencionado. O ambiente é, assim, muito rico, do ponto de vista do interesse sensorial vário: todos os sentidos, se postos no máximo de atenção possível de que o intervencionado na altura é capaz, têm muito com que se saciar.

Muito que olhar, que ouvir, que cheirar, mesmo que saborear, dado que a interacção do que se encontrava na cavidade bucal com os químicos do meio era bastante intensa; também muito que sentir com a pele, tocada por tecidos, mãos, bem como por instrumentos inabituais.

A consciência é feita de toda esta sensorialidade em acto e de todos os actos de associação entre o que se vai sentindo, intensa e rapidamente, a que se acrescentam todas as memórias que surgem em catadupa, todas as expectativas, focadas nessa outra expectativa de se procurar perceber como se morre, precisamente, para tudo isto, isto que é o que se é como acto de consciência. Não se esqueça que nada garante que esta experiência não seja mesmo a última, pois nada garante que após a anestesia o paciente volte à consciência.

⁷ O que não invalida o domínio próprio, não do que «se sabe», mas do que «se acredita». Como acto de fé, pode-se acreditar numa qualquer forma de sequência de vida, metamorfoseada, após a morte. Mas há que ter em consideração que se pode acreditar seja no que for: em que as pirâmides do Egipto foram construídas por marcianos, por exemplo. Radica aqui, neste perigo de confusão do acto de fé com um acto de imaginação – que é poético, não heurístico – a necessidade para a Teologia cristã do seu mandamento racional, como foi posto por Santo Anselmo de Cantuária: *«fides quaerens intellectum»*, a fé em busca da sua inteligência, isto é, das razões da sua validade como acto de sentido. De notar que esta expressão constitui mesmo o título da sua obra mais conhecida, a que habitualmente se chama *«Proslogion»*, em que surge o famoso argumento «endoneótico», erroneamente interpretado como «ontológico», na sequência do pensamento kantiano.

⁸ Esta expressão é literal; de facto, preparámos para nós próprios esta experiência, aproveitando exames de colonoscopia com sedação integral/total que nos tinham sido medicamente prescritos.

Tal significa que, quando fizemos esta experiência de consciência, tínhamos perfeita consciência de que poderíamos nunca, como se diz comumente, acordar, isto é, de que poderíamos mesmo morrer. Esta consciência e o facto de não termos morrido terão uma consequência antropológica própria, nossa, sobre que discorreremos mais adiante.

Reperspectivemos a situação experimental: na medida do possível, de início e antes da administração das moléculas que iriam operar a anestesia, a atenção consciente foi propositadamente levada ao máximo de que se foi capaz. Pode dizer-se isto de outro modo, antropológicamente mais significativo: quem isto relata nunca esteve mais vivo na sua vida do que nestes breves momentos que antecederam a efectivação da anestesia.

Então, que se observou?

Em termos de visão: a sala, na sua complexidade, composta, para além da estrutura edificada visível, por uma grande quantidade de mobiliário técnico e por aparelhos apropriados para os exames aí realizados; mas também as pessoas, em seu movimento e interacções físicas, espaciais, num bailado complexo e protocolarmente ritualizado.

Explore-se o pormenor. Em termos de audição: todo um intricado de sons provenientes quer das aparelhagens várias quer das vozes cujo movimento e relação acompanhavam o bailado físico dos técnicos necessários para a preparação da intervenção. A isto acrescentavam-se algumas interperlações ao intervencionado: «sente-se bem, Senhor A.?»; «é só um instante!»; «vai ver que não custa!», entre outras que foram olvidadas.

Em termos olfactivos: os diferentes cheiros das muitas moléculas em difusão pela atmosfera da sala; uma vaga lembrança de perfumes pessoais, nada mais.

Em termos de sabor, nada mais do que o que já foi mencionado acima, uma mistura das excreções internas normais e motivadas pela situação especial, mais acidez, «amargo de boca», tudo misturado com as moléculas presentes na sala e que foram penetrando na cavidade bucal. Mais nada de que se tenha guardado memória.

Em termos de tacto, para lá do contacto com os tecidos hospitalares, pouco agradável, o também pouco agradável sentir da agulha na via em acto de introdução endovenosa; o contacto agradável e muito humano das mãos, anónimas, algumas, porque não atribuíveis a rostos próprios, que se não conseguiam ver a partir da posição em que o paciente se encontrava, mas sentidas como humanas, das pessoas que nos iam manipulando.

Note-se que, noutro contexto – ainda que aqui também, pois pode ser a última realidade verdadeiramente agradável que um ser humano experiencia como vida –, este toque

é fundamental e é elemento crucial do processo não apenas de cuidar, mas também de curar: ninguém é curável se não quiser viver e ninguém quer viver sem o que este toque antropológico fundamental *significa*.

Relembre-se que toda esta capacidade de percepção consciente foi propositadamente elevada ao máximo que nos foi possível e, de facto, nunca tínhamos anteriormente estado tão conscientes e nunca voltámos a estar, salvo, talvez, relativamente ao passado, numa situação que será referida mais adiante, porque é relevante por uma outra ordem de razões, mas também porque serviu de ensaio involuntário e de treino também involuntário para a preparação desta experiência.

Deste modo, tendo sobrepotenciado a atenção dos sentidos, isto é, da consciência como acto de sentir a realidade, bem como a inteligência como acto de integração de todos os sentidos, que sucedeu, de seguida?

Após o tradicional «vamos agora administrar-lhe o sedativo, pode sentir alguma estranheza, mas o efeito será rápido», aumentámos ainda mais a atenção a todos os níveis, com especial relevo para a visão e, sobretudo, porque abrange todo o ambiente, dado que este sentido funciona – quando funciona bem – a trezentos e sessenta graus⁹ para a audição.

Note-se que, literariamente, poderíamos dizer algo como «procurámos ver e ouvir como se fosse a última vez, como se fossemos morrer», o que estaria perfeitamente certo.

Inicialmente, passámos a, sobretudo, ouvir com uma eficácia nunca até então havida e que nunca mais voltou a ocorrer. Obstinámo-nos em não perder coisa alguma do que se passava em nosso redor: não registámos qualquer diminuição da efectividade dos sentidos, pelo que não se registou qualquer degradação progressiva da sensibilidade e da inteligência-consciência.

Então, de súbito, e sem qualquer consciência desta sobreveniência, *tudo desapareceu*. Absolutamente tudo.

Podemos escrever este relato porque o que aconteceu não foi a «morte», dado que, um indeterminado tempo depois, também sem qualquer anúncio prévio, regressámos à experiência que nos ergue como o que somos, como seres humanos, como pessoas.

Como criámos este ambiente artificial, de que nada transpareceu para a equipa que nos intervencionou, e como, aparentemente, não houve qualquer sequela sobre a memória –

⁹ A expressão é significativa e usual, mas é errada, uma vez que, sem obstáculo, a audição funciona não a 360°, que é um círculo, mas esfericamente: é um acto tendencialmente totalizante do «mundo» em redor, de inteligência – sonora – do mundo em redor (esfericamente).

ainda que houvesse, não nos lembrariamos, precisamente porque teria havido tal sequela –, guardámos uma razoável memória do curso de tal experiência.

Deste ponto de vista, continuando sem saber o que é a morte, sabemos *como é morrer no sentido da aniquilação da consciência* que nos constitui como o que somos e sem a qual não há ser humano algum, apenas uma coisa biológica, *interiormente indiscernível de um cadáver*, mesmo que externamente biologicamente viva.

Que conclusões se podem daqui extrair, do ponto de vista antropológico, que é o nosso?

Deste ponto de vista estritamente antropológico – que não faz apelo a uma antropologia religiosa ou a uma antropologia teológica, que também existem e que dispensam tratamentos científicos próprios a esta mesma problemática, mas que supõem sempre as conclusões de uma antropologia geral laica, sobre a qual têm de construir as suas análises e sínteses –, *o morrer como «morte» coincide com a total aniquilação da pessoa como acto próprio de consciência.*

Que se quer dizer com «aniquilação»? A aniquilação significa a total anulação de um ser e, aplicada ao ser humano, significa que, deste, do que é propriamente a sua realidade humana, nada resta. O que permanece, o cadáver, não é propriamente humano, mas apenas algo de puramente material, indiscernível de qualquer outra coisa material. O respeito que cultural e antropológicamente – também socialmente – é manifestado relativamente aos cadáveres deve-se a neles se reconhecer, como restos mortais físicos, a ligação ao ser humano que contribuíram para erguer. Em âmbito religioso, no entanto, em certas religiões, o cadáver é, ainda, parte da pessoa, porque, em tais religiões, não existe aniquilação, mas apenas morte como forma de metamorfose.

Seja como for, e independentemente da cultura em que nos situemos, a morte é sempre um limite de sentido, para o sentido propriamente humano: é o *limite necessário*, quer dizer, de que não se pode fugir de modo algum, *de todos os actos da vida segundo o modo de presença humana no mundo*. Se esta presença termina em aniquilação ou numa qualquer metamorfose, tal não importa para a morte como limite, que não deixa de, em si mesma, ser limite por causa de tal diferença.

No entanto, a vida terminar ou em aniquilação ou em metamorfose tem implicação fundamental quanto ao sentido possível para a vida. A diferença antropológica – e em muitas outras dimensões – mais radical consiste em que, se a vida terminar em aniquilação, o sentido

da vida ser esta mesma aniquilação, isto é, em não ser sentido algum, dado que o nada não pode constituir sentido.

Quem viver a vida como um caminho para a aniquilação sabe que toda a oportunidade de possível sentido se dá em vida antes da morte, mais nada. Sabe, também, que, faça o que fizer, tudo vai terminar em nada, pelo que, deste ponto de vista, tudo é absolutamente indiferente. Não há recompensa pelo bem e não há recompensa pelo mal. Bem e mal esgotam-se quando se esgotar a vida. A aposta no bem ou no mal é uma aposta que se sabe não irá ter consequências a longo prazo sobre o apostador: tanto monta viver a vida como Hitler ou como Madre Teresa de Calcutá. No fim, ambos se transformam em nada – mesmo esta frase acabada de utilizar está errada, pois, de facto, não *se transformam* em coisa alguma; pura e simplesmente deixam de existir.

Assim sendo, a preocupação de quem acredita que está destinado à aniquilação nunca é consigo próprio, mas apenas com o que a sua acção tem em termos de importância relativamente às consequências sobre outras pessoas, essas que são afectadas quer enquanto permanece em vida quer depois de morrer. Mas, depois de morrer, para si próprio, para um «si próprio» já inexistente porque aniquilado, já nada interessa.

Quem não acredita viver destinado à aniquilação terá de ter em consideração que o que fizer enquanto vivo no mundo terá consequências não apenas sobre o mundo, mas também sobre si próprio: tudo o que fizer não desaparecerá, para si próprio, com a sua morte, mas consigo permanecerá após a morte.

Do ponto de vista subjectivo de quem está em processo de morrer, por exemplo como o que foi relatado a partir da experiência de quem escreve estas linhas, durante esta mesma experiência estar-se-á sempre situado entre duas possibilidades extremas: ou o que experiencio me conduzirá ao nada absoluto de mim próprio ou conduzir-me-á a algo de diferente, desconhecido e, ainda, em si mesmo irreferenciável. Mas a experiência do morrer, em si mesma, nunca responderá a esta alternativa: apenas a morte responderá.

Perante a evidência da incontornabilidade da morte, que não do morrer, que conclusões se podem, resumidamente, retirar?

Antes de mais, porquê esta distinção em termos de inevitabilidade entre a «morte» e «o morrer»? É que há casos, muito abundantes, em que a morte advém de modo de tal forma súbita que não há possibilidade de haver um qualquer processo de «morrer». Como se costuma dizer, numa expressão cruel, mas significativa, «é-se ceifado pela morte»: lembramos

o caso de um par de soldados americanos – Muck e Penkala, de seus apelidos – na Batalha das Ardenas, no ano novo de 1945, atingido por um projectil de uma peça de 88mm, tendo sido ambos pulverizados numa fracção de segundo.¹⁰

Em primeiro lugar, sendo a morte algo de inevitável, a morte não deve ser temida: no caso dos que acreditam que vão ser aniquilados, não faz sentido temer o nada. No caso dos que acreditam numa morte como metamorfose, nada há a temer, pois, seja essa metamorfose o que for, é vida. Neste caso, pode haver *medo do sofrimento*. Este, neste caso, só faz sentido como forma de recompensa negativa por algo feito na vida anterior a tal metamorfose, pelo que o problema reside não na eventual vida pós-metamórfica e seu possível sofrimento, mas na vida ante-metamorfose e na real qualidade dos actos: é sobre estes e a sua qualidade que deve recair a preocupação, a fim de evitar qualquer negatividade após a morte.

Em resumo, não faz qualquer sentido ter medo da morte, enquanto tal, assuma ela a forma que assumir.

É o morrer como processo que pode suscitar e suscita, de facto, medo. Porquê?

Por causa do processo de morte como possível sofrimento. É a possibilidade do sofrimento que causa medo no morrer, perante a eventualidade mais evidente da morte. Note-se que o medo que existe relativamente à possibilidade de se sofrer, deixa de existir durante o sofrimento senão como reacção a uma possibilidade de se sofrer ainda mais: o sofrimento em si não causa medo. Não se tem medo de se sofrer: quando se sofre, sofre-se, podendo o sofrimento ser de tal modo forte, avassalador, que, da pessoa que sofre, já não resta senão uma pessoa em acto de sofrimento; este ocupa todo o âmbito consciente da pessoa, não havendo, conscientemente, mais pessoa para lá do sofrimento.

De notar que tal sofrimento pode ser originado por aquilo que a pessoa vive como medo – terror, pânico – relativamente à sua morte, que sente aproximar-se de forma inexorável. O medo da morte, isso que nunca deveria existir, pode ser fonte do maior sofrimento e acelerar o processo de morrer, por exemplo, através do suicídio ou de outras formas, naturais ou artificialmente induzidas.

¹⁰ AMBROSE Stephen A., *Band of brothers. E Company, 506th Regiment, 101st Airborne from Normandy to Hitler's Eagle's Nest*, London, Sydney, New York, Toronto, Pocket Books, 2001, pp. 204-205: «Luz went to check on Muck and Penkala, the men who had offered to share their foxhole with him. The hole had taken a direct hit. Luz started digging frantically. He found some pieces of bodies and a part of a sleeping bag.» (Luz voltou a fim de verificar como estavam Muck e Penkala, os homens que se tinham oferecido para partilhar com ele o seu “buraco de raposa”. O buraco tinha sofrido um tiro directo. Luz começou a escavar freneticamente. Encontrou alguns pedaços de corpos e uma parte de um saco-cama).

O sofrimento é sempre algo que afecta a pessoa como um todo e é sempre da ordem do espiritual: não há sofrimento físico, dado que não consta que as pedras sofram, isto é, a matéria, em si mesma, não sofre; no entanto, pode haver e há sofrimento induzido a partir de causas fisiológicas várias. Mas é sempre a pessoa como um todo que sofre e o sentido humano do que é sofrer ocorre sempre como acto do espírito. É por ser assim que o sofrimento é tão poderoso, não se podendo, por exemplo, confundir com uma trivial dor ou mesmo com uma dor não trivial, mas que pode ser anulada por quaisquer meios. A dor ligada ao sofrimento não tem anulação possível, por vezes, não tem mesmo mitigação por meios protocolares comuns, que se revelam ineficazes.

Para o sofrimento puramente espiritual, em que a pessoa sofre por razões puramente relativas à sua dimensão espiritual – por exemplo, a morte de um ente querido –, não há forma não espiritual alguma de resolver o sofrimento, e qualquer intervenção química ou outra aparentemente terapêutica não espiritual nada mais faz do que iludir o sofrimento diminuindo a dor associada, se existir, ou, então, alienando a pessoa, «drogando-a». Este tipo de sofrimento obedece apenas a uma metamorfose espiritual da própria pessoa sofredora que, «com tempo», como se costuma dizer, pode passar a ter um outro sentido para atribuir à causa do sofrimento, assim diminuindo ou anulando este. Tudo o mais falha.

De notar que há momentos de dor em que, por causa da intensidade desta, a pessoa pode entrar em sofrimento. No entanto, se no horizonte deste momento extremamente doloroso não estiver como certeza inelutável a morte, tal dor, por mais extrema que seja, *pode* não provocar sofrimento, porque a pessoa sabe que tal dor não acompanha necessariamente um caminho para a morte, cessando eventualmente. Há casos, todavia, em que o horizonte de morte próximo não existe, mas em que a dor extrema ameaça não cessar. Este cenário pode configurar um trajecto em que, pela insuportabilidade pessoal de tal estado, imutável para melhor, a pessoa possa querer entrar num processo de morrer, de modo a libertar-se de tal dor.

É este um dos momentos antropológicos que suscitam questões relativas ao suicídio e à eutanásia.¹¹

¹¹ Sobre a eutanásia, dispomos de dois estudos: 1) «Eutanásia, a solução final», in http://moodle.lisboa.ucp.pt/pluginfile.php/284263/mod_resource/content/1/Ensaio%20sobre%20a%20eutanasia%20Rev%20Synesis.pdf. 2) «Fenomenologia da experiência religiosa», in http://www.lusosofia.net/tiposdocumentos.php?pageNum_lista=7&tipo=4&totalRows_lista=248

Quem escreve estas linhas já passou por dois momentos de dor extrema, sem horizonte próximo expectável de morte, pelo que teve oportunidade de experimentar a diferença entre dor e sofrimento. Num dos casos, cólicas renais com dor extrema, provocadas pela descida de um cálculo de oxalato com 9mm de diâmetro pelo uréter esquerdo até à entrada da bexiga, sem penetração nesta, apesar de extrema, *a dor foi apenas dor*. Não se registou qualquer sofrimento. No segundo caso, em ocorrência de uma veno-trombose ao nível da zona do esfíncter anal, tendo a dor extrema provocado uma sensação de grande perturbação a nível cardíaco, com a noção de que se poderia entrar em qualquer forma de acidente cardíaco, pelas consequências adivinháveis, a dor não se resumiu a uma simples dor, mas assumiu já carácter de sofrimento.

Devidamente tratado e medicado, tudo terminou bem e ambos os casos não são mais do que uma recordação, que suscita um sorriso acerca da condição de fragilidade humana.

Quer o morrer como processo de sofrimento extremo quer a dor que se transforma em sofrimento que remete para um processo de morrer voluntário, implicam intervenções – que são antropológicamente de um significado fundamental, pois podem ajudar a pessoa a cumprir-se como entidade sempre digna, humanamente digna – que diminuam de forma subjectivamente aceitável o sofrimento ou mesmo o anulem, se for esse o caso. O papel dos cuidados paliativos, no que diz respeito à questão do sofrimento ante-morte, é crucial, devendo sempre ministrar-se a quantidade de medicação necessária para que o sofrimento induzido pela dor não exista.

Repare-se que tal não é quer suicídio quer eutanásia, que têm como fim próprio *eliminar a pessoa*, não o seu problema. A atenuação até níveis subjectivamente aceitáveis ou a eliminação deste tipo de dor não é um acto de assassínio, legal ou não. É o meio, único, de eliminar a causa do sofrimento. Se acidentalmente a dose ministrada contribuir para a morte da pessoa, tal é um simples acidente, tão relevante, como tal, quanto, neste processo, cair um avião sobre o edifício e matar a pessoa em causa.

O que não deve acontecer é, por um lado, o assassinato da pessoa, seja de que modo for, o que, imediatamente, desautoriza o princípio da absoluta sacralidade antropológica da vida humana; por outro lado, a não administração da quantidade necessária em termos de dosagem para que se sirva a finalidade de anular a dor que provoca, desnecessariamente, o

sofrimento: tal administração em déficit da substância não é um acto de prudência terapêutica paliativa, mas um acto de cobardia.

No final desta breve reflexão sobre a morte como horizonte antropológico, lembramos, em termos de intervenção de cuidados de saúde, que a presença dos prestadores de cuidados de saúde é fundamental, no pleno da sua capacidade técnica e humana ao serviço do bem de quem está em processo de morrer, com maior ou menor sofrimento, mesmo sem sofrimento.

Nada mais havendo a fazer, pois ninguém morre por outrem ou sofre por outrem, que exista a grandeza humana dos *gestos perfeitos* que procuram o absoluto do bem possível para seres finitos e sem possibilidade de remissão nesta vida, que pode ser tudo o que têm. Então que possam vivê-la até ao fim com a dignidade que é própria de cada ser humano.

Bibliografia

AMBROSE Stephen A., *Band of brothers. E Company, 506th Regiment, 101st Airborne from Normandy to Hitler's Eagle's Nest*, London, Sydney, New York, Toronto, Pocket Books, 2001.

PEREIRA Américo, «Eutanásia, a solução final», in http://www.caritas.pt/cr/index.php?option=com_content&view=article&id=536:eutanasi-a-solucao-final&catid=60:etica&Itemid=64.

PEREIRA Américo, «Eutanásia», in http://moodle.lisboa.ucp.pt/pluginfile.php/284263/mod_resource/content/1/Ensaio%20sobre%20a%20eutanasia%20Rev%20Synesis.pdf.

PEREIRA Américo, «Fenomenologia da experiência religiosa», in http://www.lusosofia.net/tiposdocumentos.php?pageNum_lista=7&tipo=4&totalRows_lista=248

S. ANSELME DE CANTORBERY, *Monologion. Prosligion*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1986.

TEIXEIRA Joaquim de Sousa, «Morte», in *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol. III, Lisboa, São Paulo, Verbo, cols. 985-1001.

Universidade Católica de Petrópolis
Centro de Teologia e Humanidades
Rua Benjamin Constant, 213 – Centro – Petrópolis
Tel: (24) 2244-4000
synesis@ucp.br
<http://seer.ucp.br/seer/index.php?journal=synesis>



PEREIRA, Américo José Pinheira. A MORTE COMO HORIZONTE ANTROPOLÓGICO. *Synesis*, v. 9, n. 2, ago/dez. 2017. ISSN 1984-6754. Disponível em:
<http://seer.ucp.br/seer/index.php?journal=synesis&page=article&op=view&path%5B%5D=1376>
