

Da morte e do morrer

ANTÓNIO BRACINHA VIEIRA *

I. MORTE E SOBREVIVÊNCIA. MORTE E EXTINÇÃO.

Naciketas. Quando um homem morre, surge a dúvida: uns dizem que ele persiste, outros que se extingue... Cumpre a tua promessa, ensina-me a verdade.

Morte. Até os deuses tiveram essa dúvida, nos tempos primordiais — tão secreta é a lei da vida e da morte. Pede-me outra mercê, liberta-me da que me pedes.

Naciketas. Então essa dúvida foi também dos deuses, e tu dizes, ó Morte, que é difícil de esclarecer? Mas que outro mestre a pode clarificar melhor do que tu, senhor do Além? e que outra mercê pode igualar a que te peço?

Morte. Toma ouro, cavalos, gado e elefantes. Vive com ance, entre filhos e netos, governa este país imenso. Os teus desejos serão satisfeitos: dar-te-ei mulheres esplêndidas, músicas sem par. Mas não me peças, ó Naciketas, que te revele os segredos da morte.

Naciketas. Todas essas satisfações passam, ó Termo de tudo! Enfraquecem até o poder de quem vive. Guarda os teus cavalos, dançarinas e cânticos. Como pode um homem apaziguar-se com riquezas, contigo à vista? Como viver, enquanto tu reinas? Só posso pedir-te a mercê que pedi: diz-me, pois, da minha dúvida sobre o grande Além. Dá-me o presente prometido, revela-me o mistério! É a única mercê que te posso pedir.»

(*Katha Upanishad*, parte 1)

Cercado pela morte no horizonte do seu destino, o homem «normal» da modernidade parece ceder à facilidade, exigência do espírito do seu tempo, de que deve olhar *aquém*.

* Professor na Faculdade de Medicina da Universidade de Lisboa.

Este olhar próximo, preço de esperança precária numa época em que a esperança declina, aliena-o da libertação pela grande angústia e entrega-o às pequenas angústias do quotidiano, que, na mediocridade, lhe envenenam a vida. Como se a extinção que o aguarda e lhe dá sinais devesse permanecer oculta sob o cenário de um viver sem fulgor, denegada junto com as questões essenciais. Sem reflectir sobre a morte, como reflectir? Como aceder à presença plena no mundo, à condição de ser humano? — «Philosopher, c'est se préparer à la mort» (Montaigne); ou de outro modo, «Philosophieren heisst sterben lernen» (Jaspers). Sem o pensamento claro da morte, em que se suscitam as questões fundamentais, toda a reflexão do homem sobre o homem perde o seu sentido.

A grande subversão contida no olhar frontal da morte, sempre diferente, inesgotável e *poiético* — ao qual os homens hoje se escusam — advém do temor do não-sentido que designa, do mal-estar que revela, e que cresce na proporção da sensibilidade daquele que questiona. — «Tout homme qui la sait voir telle qu'elle est trouve que c'est une chose épouvantable» (La Rochefoucauld). Mas ao mesmo tempo, e contraditoriamente, essa subversão desencadeia o imperativo questionador sobre o Homem e o Mundo, o projecto, o entusiasmo, o sentido (da vida). É a época sem morte que vivemos é, em essência, uma época sem vida. — «Encarquilhado entre duas nada, ponto de interrogação, enigma fatigado» (1).

(1) Nietzsche: *Dionysos Dithyramben*.

o Homem renuncia ao desafio, e, no termo sombrio da História, repousa sobre um optimismo historial que nada justifica.

E quando um dos novos «anões pérfidos» saído das *cibernéticas* e *informáticas* vem afirmar a sua convicção de que os «cérebros artificiais» poderão resolver todas as perguntas suscitadas aos humanos (e pelos humanos), convém perguntarmo-nos — para além do riso dos deuses e da evidência de que *Homo sapiens* se tornou *stupidus* — o que tais máquinas triviais (no sentido de Von Foerster) irão dizer-nos das questões decisivas sobre a morte, pela qual, a partir da qual, toda a presença humana toma sentido, num fulgor. — «Há que lembrar a esses presumidos e filisteus o que Pascal mostrou de maneira tão clara e sublime: há questões que não formulamos voluntariamente, mas que se ligam à nossa situação metafísica no Universo, e que esta nos impõe; só a ilusão e o medo podem impedir o acesso à sua esfera» (1).

O questionar sobre a morte manifesta-se, pois, como um imperativo do Homem despertado, e ronda necessariamente — apodicticamente — todo e qualquer pensar da origem, do destino, da razão de ser e de estar (aqui) do Homem. Os trabalhos que, recentemente, no campo das ciências humanas, se multiplicam sobre «a morte» — realizados por historiadores, sociólogos, psicólogos, psiquiatras, antropólogos — incidem, apenas, em certas dimensões limitadas *do morrer*. A morte, no seu núcleo imperscrutável, origem e termo de toda a reflexão, só pode pertencer à Filosofia. Trabalho a desenvolver no nível do intra-mundano: «Nous ne sommes point un oeil placé en dehors du monde et destiné à le connaître» (Minkowski) (2).

Só a Fenomenologia nos consente a aproximação do problema da morte, de modo a restituir o prestígio da vida ao pensar, ao sentir e ao sofrer do Homem perante o seu destino. A intuição co-empática volvida em conhecimento essencial por *redução fenomenológica* (Husserl) concede-nos perscrutar nos outros em referência a nós próprios algo desse pólo de exaltação e desespero excluído dos modelos descolorados da neo-ciência popperiana. A inércia hedonista, sub-humana, das multidoes do tempo presente, endoutrinadas pelas ideologias, publicidades e seitas que pululam nos seus

sub-mundos — mas também pelo optimismo fácil de uma sub-ciência que confina com a *tecnologia* (neologismo em que se desnaturam os termos prestigiosos *Logos* e *téchnê*) e comanda o débito da mercadoria — leva-as a ignorar a morte. Os mesmos fumos — interpostos entre a pequena ciência e o consumo mercantil — que escondem as estrelas aos olhares de térmitas dos novos figurantes, ocultam a morte aos seus espíritos frouxos.

Estes novos científicos chamam «fenomenologia» ao seu método entediante de estudar as proporções e desproporções antropológicas, ao seu processo de amontoar reduções, de medir o que é qualidade, de aplicar aos sabores subtis do mundo interno as mesmas unidades, a trivialidade das mesmas máquinas com que analisam betões e naftas. A tradição de que ignoram a mensagem — e da qual representam o último estado de degradação — pisam-na sem se aperceberem sequer da sua presença, ignaros e activos como bandos de macacos habitando as ruínas dos templos de Angkor (3). Como se o novo humanóide que visam desmontar peça a peça fosse um autómato de cumplicidades elementares — comportamentalistas (entre estímulo e resposta), sociobiológicas (entre genes e comportamentos), neuro-fisiológicas (entre entradas e saídas de impulsos), e muitas outras — separado do tecido da presença trágica na vida, do existir precário rondado pela esperança de sobrevivida ou pela absurdidade de extinção.

E contudo (e para além da paródia destes novos *sábios*), a sombra longa da morte desenha-se, solene, no cenário da vida, repõe em cena a necessidade, a actualidade de uma Psicologia das essências, transcendental. Vem habitar a condição humana e a loucura, degradadas pelas novas psicologias e antropológicas que estendem o seu vazio imenso sobre o destino de uma disciplina antiga. No tempo do porvir, nas formas do projecto, na fuga (como na suspensão) do tempo vivido e a viver, no entusiasmo como no desespero, actua — em latência — a morte, para a qual se encaminham os humanos. O tempo da rememoração, o tempo da antecipação e o momento da acção, sofrem o seu efeito avassalador. Ponto de convergência «extra-campino» entre as experiências subjectivas e objectivas do viver, desafia a emoção, a cognição, a conação e a acção humanas, exprime a atmosfera do

(1) Max Scheller: *Tod und Fortleben*.

(2) Eugène Minkowski (1966) — *Traité de Psychopathologie*, E.U.F., Paris.

(3) Segundo a imagem de Gerard Granel in: *Husserl le Grec, Husserl le Moderne* (1975) - Sollec, Paris.

Eu (no sentido de Tellenbach) em cada momento da sua presença, e exprime-se nele como intencionalidade: acontecimento inelutável, fenómeno, conceito contra os quais as categorias da ciência se quedam em silêncio, e que permanecem garantidas de um pensar metafísico, mesmo no século bárbaro em que a Filosofia foi suposta extinguir-se.

Ausente da consciência do homem actual, que a reprime, a intuição da morte marca, assim, o compasso do tempo humano, recupera a insignificância dos projectos, designa o enigma, o jogo, a contingência, a derrelicção. Esquecendo-a, o Sujeito entrega-se ao sentimento ilusório do colectivo — quando está destinado a aceder, plenamente só, ao plenamente desconhecido. Na verdade, o iludir da questão da morte decorre da separação ingénua do *saber* e do *acreditar*. O protagonista do fim da História contenta-se com o saber de que morre, sem o situar no seu destino nem acreditar na morte. Num dos raros momentos sagazes de Karl Popper, em que o leitor se liberta do planalto monótono do seu discurso, é dito como uma criança sabe que se tornará num velho, sem nisso acreditar. Ora o homem dos tempos presentes, criança presumida, suficiente, fátua, barulhenta no excesso da sua comunicação pueril, prolonga a mesma clivagem até ao problema da morte.

Eis como, ao iludir o pensamento da morte, do «supremo escândalo» (Jankélévitch), do «homem-para-a-morte» (Heidegger), o conhecimento actual promete a falsa serenidade do viver, a insensata ocultação do destino. Por isso, a «normalidade» consiste em que a comédia, paródia, drama, farsa ou *vaudeville* de cada vida particular não permitem que o actor se aperceba que, no horizonte, ronda a tragédia. Todo o esforço então se destina às pequenas rotinas optimistas, e renuncia às questões fundamentais. Assim, no termo da História, o *sapiens* revela-se plenamente *demens*, e a sua normalidade constitui uma forma de delírio:

«Trotz dem alten Drachen,
Trotz dem Todesrachen,
Trotz der Furcht darzu!
Tobe, Welt, und springe,
Ich steh hier und singe
In gar sichrer Ruth.» (1)

(Johann Franck, texto de
Jesu, meine Freude, de Bach)

(1) «Apesar do velho dragão, / Apesar do abismo da morte, / Apesar do medo! / Delíria, mundo, e agitate; / Eu permaneço aqui / E canto com alma e segurança».

A ideologia, a religião, a comunidade, são a superfície, o «baixo mar enganador de espuma» (2). Se a inteligência sensível olhar mais fundo, o que encontra é o estranhamento abismoso do Eu entregue ao mundo e à morte, rodeado de não-presença antes de vir à vida e depois de partir; e a ronda dos deuses informes do começo e do fim — Noite e Caos — solicitantes e dissolventes. Este sentir da morte em meditação solitária do Eu, opõe-se ao jogo da morte das personagens trágicas, presas dos fios das paixões da vida. Ser-lhes-ia preciso olhar atenta, subtil, silenciosamente a morte para que o seu carácter indizível trans-parecesse: olhar sibilino como o dos guerreiros de Egina figurados nos frontões do templo de Afaia, que, feridos de morte, graves, sós e impassíveis, olham além.

II. A DIALÉCTICA DO MORRER E DA MORTE NA INTENCIONALIDADE MELANCÓLICA.

«Il était (...) menacé d'être laissé vivant dans des souffrances assez fortes pour lui ôter la vie.»

(Maurice Blanchot: *L'idylle*)

Escreveu Laignel-Lavastine que toda a actividade psíquica dos melancólicos está como absorvida pela concentração penosa do espírito nos elementos da dor moral, e daí resultam uma fixação e monotonia particulares da atenção. E segundo Esquirol, «não é uma dor que se agita e se queixa, que grita e chora, mas que se cala, que já não teme lágrimas e permanece impassível».

A dor moral arrasta a ideação pessimista e paralisa a iniciativa para decidir e para agir. Os sentimentos vitais declinam, como se nada valesse a pena ser feito. O melancólico entrega-se ao mono-ideísmo, ao ensimesmamento e a uma reflexão sobre si próprio, a sua proveniência e o seu destino, com ruptura das capacidades de comunicação com os outros e com o mundo. Perde a radiação, a abertura do Eu. Ao mesmo tempo, experimenta uma disestesia psíquica, espécie de cenestesia dolorosa que cria nele uma atmosfera interior de desconforto, de mal-estar com o próprio corpo.

(2) Mário de Sá-Carneiro: *Dispersão*.

Assim, enquanto as sensações internas são acentuadas (hiperestesia sómato-cenestésica) e concorrem para o sentimento de insuportável e a intencionalidade pessimista — o corpo convida ao desespero! — a sensibilidade exteroceptiva reduz-se, e o melancólico «sente dolorosamente a sua incapacidade para sentir» (Minkowski). A dor moral fecha o doente no ensimesmamento que, por um lado, conduz à hiperestesia cenestésica e por outro à hipoestesia afectiva e moral, as quais, circularmente, se repercutem no agravamento da dor moral.

Os conteúdos da consciência, coados pelo filtro negro da catatimia, transformam a rememoração em culpa e a antecipação em desconfiança, e afeioam a intencionalidade pessimista desde o passado tido por culposo até ao futuro, inquietante e opaco, onde o melancólico não ousa aventurar-se (a «inibição do devir», de Von Gebsattel). A ideação melancólica contém, portanto, larvados, abatimento, resignação, impotência, desencorajamento, desmoronamento do Eu-no-mundo — com terrível lucidez e surpreendente imobilidade. — «A concentração do melancólico fixa a consciência num ponto quase invariável onde convergem todos os raios da sua percepção e do seu pensamento. Mas não se trata de uma mácula activa (como no paranóico), antes de um ponto cego que paralisa a acção» (Henri Ey).

O sofrimento vivenciado, reflectido para o futuro sob formas sempre agravadas e ameaçadoras, constitui um *delírio de expectativa*, como se algo estivesse para desabar sobre o Sujeito, suficientemente lúcido para antever o que está iminente, e decorre dos indícios percepcionados de não-esperança. Neste cenário se limita o projecto (o viver para alguém e para algo, de Petrilowitsch), que enfim se anula. O tempo do porvir só deixa lugar para o horror e a preocupação desmedida, dolorosa; e a perda do impulso vital (*Antrieb*) retira a possibilidade de projecto ao horizonte existencial do Sujeito, que se torna Sujeito-para-um-não-projecto, isto é, Eu-para-a-morte. No suspender da acção sobrevem o desespero — como quando a imobilidade do vento deixa imóveis as naves dos Aqueus e aniquila o comum Projecto, designando sacrifícios e sangue.

O futuro pode então petrificar-se em volta de convicções que substituem a capacidade flexível de prever, e anunciam o delírio, a convicção privada, fechada à refutação. Os esquemas do tempo, do espaço, do corpo e do cosmos percebidos, desagregam-se e são re-

construídos pelo melancólico em desproporção desfavorável. Emergem os temas delirantes, que Ey⁽¹⁾ reúne no *delírio de pequenez*: culpa moral, indignidade, auto-acusações, desvalia e ruína; pessimismo, expiação, danação, hipocondria, incurabilidade, negação e morte — ambivalentemente temor e desejo de morte evocada como o mal supremo, mas invocada como libertação.

Extinto que é o projecto, e os sub-projectos (Castilla del Pino), advém ao melancólico uma consciência dramaticamente lúcida de que os outros — os que não compartilham da sua visão do destino humano (angústia, culpa, morte e absurdidade) — se encontram iludidos; ou seja, de que a visão melancólica do destino se deveria estender a todos os humanos, se fossem razoáveis, se lhes fosse dado «ver» e não permanecessem entretidos na precariedade de um projecto. Pelo contrário, o tempo a viver do melancólico não se abre a projecto algum, e ele mantém-se preso por rememorações, interpretações e temores sombrios, numa mistura circular de angústia e tédio. A situação vivida de não-poder-querer traz a imagem de um deserto interposto entre o Eu-actual-que-não-espera, e a morte. E mesmo o abreviar da extensão desse deserto — pelo suicídio — se torna problemático, dada a inibição extrema do movimento e da vontade, inter-solidários na renúncia.

O morrer corresponde a um ajuste de contas terrível, ao saldar da culpa, submetendo-se à expiação inevitável, já à vista. Mas tanto o temor do ritual da morte (antecipado como delírio, ou repetido como obsessão no longo silêncio do tédio) como o desespero do seu adiar, contribuem para a visão catastrófica do Eu-melancólico-no-mundo. O adiar do fim funesto abre um espaço vazio de vida, a preencher por conjecturas tenebrosas cujo tema é o de um destino fatal que se estreita. — «Para o melancólico, como para o físico e o filósofo, não há factos parciais, mas apenas os problemas fundamentais, e é à escala humana, e não à sua, que estende até ao infinito a pequenez da sua existência» (Ey). — Por isso, «todos os melancólicos são metafísicos» (Minkowski). Descubrem neles próprios as condições de nihilismo comuns à natureza humana; e admiram-se e atormentam-se de quanto os outros homens são cegos à sorte fatal.

(1) Henri Ey: *Etudes psychiatriques* (1954) — étude n.º 22, Desclée de Brouwer, Paris.

Assim se lhes revela, com penetrante agudeza, a absurdidade do entusiasmo e de toda a acção. Por vezes impacientam-se, mas da morte, não da acção. E como sentem como essência do seu estar-presente o que todos os outros homens sabem mas não sentem — isto é, que serão devorados pela morte — prescindem das várias opções e possibilidades do homem face à vida, e fecham-se no monoidelismo. Suspendem-se os actos e declinam os desejos. Pré-projectos fragmentários podem ainda esboçar-se na consciência do melancólico, que logo os apaga. A *atitude interna* (Zutt) acompanha a tendência inactiva. A única vontade que prevalece é a que designa a interdição da vontade e realiza o não-poder-querer, o desejo de não ter desejo. Certa despersonalização distancia então o melancólico de si próprio, e alguma desrealização torna-lhe estranho o mundo exterior. Na assimetria fundamental entre tempo-vivido e a viver uma clivagem contrapõe, no seu íntimo, a fatalidade do passado mal vivido e os riscos que se amontoam no futuro. Faz o luto retrospectivo de uma vida indigna, e o luto retrospectivo de uma morte desejada e temida, da qual o separam os sofrimentos enormes do morrer. Assim se encerra no vício de uma circularidade: a culpa designa a expiação (do morrer) e dá coerência à fatalidade do seu destino.

O cenário deste desespero é o espaço-vivido do melancólico, denso e obscurecido O movimento e a cor — como nas lâminas do Rorschach — são-lhe penosos, e o espaço que percebe está embaciado por sombras. Néblinas interpõem-se entre o Eu e os outros colidando a incomunicabilidade e a solidão. À sua volta estende-se um espaço de renúncia, e apreensão. Pergunta a si próprio: com quem poderei contar, na atmosfera obscura que me envolve? O que poderá sair da névoa na direcção vedada do futuro? — Os seres mais próximos perdem, então, o favor do seu affecto, voltam à espessura da *niebla*, no sentido pleno de Unamuno.

O tempo-vivido e o tempo-a-viver do melancólico situam-no na intersecção do *desespero* e do *tédio*. De novo ele se fecha e atormenta numa contradição: o desespero suscita a angústia intensa, a argúcia com que encontra os argumentos acerados do pessimismo; e contudo, este alerta extremo confina com o tédio, com o deserto do pensar, do sentir e do agir, no qual todo o movimento (psíquico ou motor) se amortece. A ausência de projecto representa a interposição de um espaço-

-tempo virtual e vazio entre o Eu e a morte — morte envolvente e ubiqüitária, problemática enquanto libertação, assustadora enquanto ameaça de sofrimentos, de agonia dolorosa prometida à corrosão do corpo e do pensamento.

Eis como o tédio conduz ao desespero. O deserto, sem promessas nem prodígios, sem vida, mostra a distância a percorrer entre o agora, insuportável, e a extinção, inaceitável. O morrer põe-se como o único problema, anti-projecto por excelência, que, no mar sem ventos, espera a brisa que anime o suicídio, apresse os presságios, abrevie a expectativa. Mas o tempo do tédio, poroso, rarefeito, por onde em vão se escoia a vida, tece os seus fios conjuntamente com o tempo espesso do desespero. Por isso o melancólico se aprisiona em obstáculos inextricáveis que sulcam um domínio vazio.

Aí, no espaço abandonado pelo projecto, a ideia da morte toma o grande lugar que lhe pertence: mostra-se em todo o círculo do horizonte (existencial) do Sujeito; para onde quer que o doente se volte, ela lá está e lhe incute um sentimento inóspito de lucidez. O melancólico «vê» a morte na sua presença absoluta e pondera todas as suas consequências com nitidez irrefutável; e são *os outros* que, ao esquecerem, ao iludirem, ao concederem-se outras possibilidades, se lhe afiguram insensatos. A solidão condena-o a um diálogo consigo: o movimento, a palavra, a esperança, desvanecem-se; só continua a fluir o pensar do desespero. Não encontra qualquer recurso em si, nem fora de si. A angústia que o submete é mantida pela sua clarividência de que não há saída (do labirinto em que se encerra). Porque deste labirinto todas as saídas são rondadas pela morte. O tempo inútil, mas terrível, que demorará ainda a percorrer as longas galerias, é um tempo-para-a-morte: o fio perdeu-se; Ariana, distante, ignora-o; o Minotauro aguarda.

Este aproximar do inevitável — ponto a ponto, a cada batimento do metrónomo, ou do coração — toma, na intencionalidade do melancólico, ressonância como fenómeno de razão, mas também de emoção. Um hiato separa a antevisão da morte, tida como libertadora, do sofrimento do morrer, temido como castigo. Por isso, o suicídio pode ser ao mesmo tempo, em ambivalência e paradoxo, «expiação» e «solução»: dar-se o morrer, para atingir a morte. A morte assim entendida é um conceito puramente intelectual, pura abstrac-

ção; enquanto o morrer é expectativa dolorosa, sentimento penoso de antevisão da agonia, ligado à experiência vital do sofrimento. O vazío assustador da ideia de morte pode ser iludido ao jogar a morte com o gesto suicidário ou para-suicidário, numa estratégia de vivos. A morte surge então como um jogo, quando todas as outras saídas foram tentadas: o acto suicida, ou apressa o triunfo do Minotauro, ou a libertação, o reencontro improvável de Ariana, o seu doce olhar, os seus gestos familiares e estratégias protectoras.

Abre-se aqui uma distinção que nos parece fundamental para compreender a vivência do melancólico perante o seu fim, pólo definitivo da dor moral. A morte suscita o sentimento de absurdo do viver, que decorre do sentimento de absurdo da extinção; o morrer evoca a angústia individual da decadência, da dor, da aniquilação do corpo provido de sensibilidade e de sensorio, isto é, susceptível de ilimitada capacidade de sofrer e de se ver sofrer. O tempo é um tempo ilimitado de tortura, que não se confunde com o abismo abrupto da morte, domínio abstracto da não-presença. Tolhido pela consciência da culpa, o melancólico suspende o fluir para o futuro. Os actos descuidados do passado revelam-lhe o seu pleno sentido de perdição, são motivos e preságios destruidores. Ao sondar o futuro, de relance, só antevê aflições e desastres. Todo e qualquer projecto se aniquila nesta clara evidência de aniquilação.

Capazes da fenomenologia do morrer, mas não da da morte, domínio de opacidade absoluta, vemos que, ao considerar a morte, o melancólico procede como «metafísico», mas, perante o morrer, se comporta como «neurótico». O que ele teme é o morrer, presente envenenado de sofrimento e separação. A morte, dialectizável em oposição ao morrer, significa o fim dos tormentos, o limiar em que o Sujeito deixa de ser subjugado pela agonia e pela tortura do morrer, em que se suspende o tempo-vivido dilatado pela dor até ao inimaginável. Daí a chave da aparente contradição dos melancólicos com intencionalidade suicida, que procuram a morte por medo do morrer. — «Tentam por todos os meios escapar à morte que os ameaça precipitando-se nela» (Ey). Diríamos: procuram abreviar o morrer precipitando-se na morte. — «Let me die, to look on death no more!», exclama a Duquesa de York em *King Richard III*.

A morte, pondo fim à possibilidade, à disponibilidade ilimitada do corpo ao sofrimento,

à pasmosa vulnerabilidade de cada humano perante a tortura, opõe-se ao morrer, em que essa possibilidade, essa vulnerabilidade se exercem exemplarmente: por isso, para o torturado a morte torna-se quase uma utopia benvinda. Na sexta parte da *Condição humana*, Malraux mostra como os prisioneiros destinados a morrer pela tortura antevêm a morte como preciosidade libertadora: Katow, oferecendo-lhes o dom do suicídio pelo cianeto, e permitindo-lhes assim contornar os horrores do morrer, «dá-lhes mais do que a própria vida».

O tempo-vivido do morrer, dilatado porventura à dimensão da eternidade pela experiência atroz da tortura, pode então negar-se a conceder a morte e o seu não-tempo libertador. Foucault ilustra-o ao reproduzir a memória do suplício de Damiens, com que inicia o discurso de *Surveiller et punir — Naissance de la prison*. Para o próprio leitor, o tempo-vivido de leitura das três páginas que contém a descrição do suplício do regicida cresce em proporção inimaginável.

A angústia do suplício (vivido ou antecedido), a dor indizível consentida pelo corpo, terminam com a morte. E contudo, a questão terrível sobre a morte, em que o supliciado, sozinho, vai enfrentar o desconhecido no limite dos seus tormentos, pertence ainda ao cenário do morrer. Por isso, os padres medievais negavam muitas vezes os sacramentos aos condenados a suplício, de modo a que, no termo dos sofrimentos terrestres eles se prolongassem pelas penas do inferno cristão, e assim fosse eternizado o valor exemplar do castigo: o morrer persistiria, pois, em pleno domínio da morte.

Em melancólicos delirantes, o próprio doente pode ser o executante do seu morrer cruel, procurado em obediência a uma intencionalidade expiatória, e vivido a par com o desespero. Concentra, assim, os papéis de réu, juiz, algoz e supliciado. Ao premeditar o suicídio, o melancólico interroga o mundo (que é ainda o seu mundo) e o sentido da sua presença. Confronta-se com a clivagem entre o Eu-para-a-morte e a persistência do universo para além da sua aniquilação: toma consciência mais ou menos clara de que o mundo objectivo vai prevalecer *em definitivo* sobre a sua réplica subjectiva que guiava o seu existir e que o Eu se habituara a privilegiar, antes da emergência dos sintomas, do desespero e da derrelicção.

O delírio hipocondríaco antecipa já a problemática do morrer, analisa-a ponto a ponto

nas suas configurações mais temidas. Pouco a pouco, o hipocondríaco delirante mergulha no inferno das dores, das limitações da inevitabilidade do morrer (ideias de incurabilidade). Sente a vida esvair-se na insuficiência dos seus órgãos e funções, que há-de culminar na impossibilidade de viver. O que lhe resta de vida apenas lhe consentirá a consciência do seu fim, do qual permanecerá ainda separado, para seu castigo, pela duração e o agravamento das suas misérias.

Enquanto a ideia da morte leva a uma interrogação sobre o *porquê* da presença e da partida do Eu do cenário do Mundo, o sentimento de morrer implica um questionar ansioso do Eu-no-seu-corpo, nos limites da sua capacidade para sofrer a dor e a solidão, e conduz o Sujeito ao *como* da própria destruição: na perspectiva do morrer, a angústia existencial decorrente da morte degrada-se, e é transportada para o plano da corporalidade, do sentir inóspito do corpo.

As crenças religiosas recuperam, fundamentalmente, a morte como sobrevida, conciliando a imagem insuportável da extinção. Nessa conciliação pela fé e pela comunidade — a *koinônia*, de Binswanger — o Além povoa-se (da expectativa) de seres e destinos que são como um eco da presença do Eu no Ser, e que concedem um sentido ao seu existir *in illo tempore*. Quando, para o melancólico, a fé não é enfraquecida perante a lógica implacável do desespero, pode então a expectativa do morrer ir além da própria morte.

No *delírio de Cotard* — que, em termos de antropologia fenomenológica, representa um dos limites da experiência melancólica — o doente permanece num morrer sem esperança de morte. A desertificação progressiva do tempo do tédio culmina, nos «delirantes de negação» (Cotard), na sua paragem (delírio de imortalidade). Por isso, as suas ideias de negação (de órgãos e de vida), de enormidade, de danação, de expiação, todo este delírio megalomelancólico (Régis) prolonga o sofrimento

de um morrer sem termo, que exclui a possibilidade apaziguadora da morte: «ils sont des cadavres vivants pour l'éternité à venir» (Laignel-Lavastine).

Eis como, nesta viagem ao fundo da noite, o que era acessível à compreensão adquire as dimensões da incompreensibilidade. Mas esta mesma incompreensibilidade é em parte clarificada pelo nosso entendimento da *proporção antropológica* (Tatossian) na qual germinava e da qual partiu a *desproporção*. A Fenomenologia revela, assim, o sentido das formas e temas da loucura, ao aclarar o seu nexos com atitudes fundamentais do Homem perante a própria estranheza da sua presença no Mundo, no tempo em que assimetricamente se situa. — «Enfim, a morte não é *destituída de sentido*, pois a consciência do que é vivenciado constitui ameaça perpétua para as significações eternas pelas quais supõe exprimir-se integralmente» (Merleau-Ponty) (1).

ABSTRACT

The denial of death, quite common in the urban world of present times, seems inter-connected with the optimistic and trivial ideology that suppresses the need for philosophy and promotes a psychological science where the whole understanding of human condition is absent and some reductionist causalities take its place. The expectation of suffering that leads to death is considered vs the abstract entity that is death itself, and the meaning of this distinction is reported to the peculiarities of depressive pathology, of melancholic mood and ideation.

(1) M. Merleau-Ponty (1942) — *La structure du comportement*, P.U.F., Paris.