2

A Morte e o Morrer: uma análise sobre a finitude humana

2.1.

Mudança de Paradigma na Finitude

Eles não desejavam nada e eram serenos, não ansiavam pelo conhecimento da vida como nós ansiamos por tomar consciência dela, porque a sua vida era plena. Mas a sua sabedoria era mais profunda e mais elevada que a nossa ciência; uma vez que a nossa ciência busca explicar o quê é a vida, ela mesma anseia por tomar consciência da vida para ensinar os outros a viver; ao passo que eles, mesmo sem ciência, sabiam como viver. (DOSTOIÉVSKI, 2007a).

Nesta parte será abordado o tema da finitude humana, a fim de que o leitor seja preparado para o desenvolvimento do raciocínio vindouro. A visão apresentada é baseada em estudos teóricos sobre o tema. Cumpre frisar que a visão aparentemente pessimista adotada em relação ao enfrentamento da efemeridade pelas sociedades industrializadas da modernidade, não implica em uma análise da modernidade em si, mas apenas dos exatos limites do tema abordado.

2.1.1.

O Estudo da Morte: breve esboço

A morte abriga em si o mito do fim, mito sobre o qual não há como racionalizar. Apesar das várias respostas para a finitude, a realidade é que não é possível destituí-la do mistério que abarca. Cassorla ¹ afirma que a morte é o “pensamento impossível”, eis que seria impensável a representação do “nada”. Analogias seriam possíveis, contudo, já não mais se estaria no “nada absoluto”. É viável representar apenas o processo de morte, mas não o que ocorre após este evento.

A confusa pergunta apresentada por Rodrigues (1983, p.17) é um bom esclarecimento sobre a impossibilidade de se pensar a morte: “*Através de que*

meios, poderia um ser pensante pensar a condição de não-pensamento, sua condição de não-pensante?" E continua o autor a se questionar a que tipo de lógica recorreria alguém existente para pensar a não-existência, chegando a conclusão de que o *nada*, a *não-existência* e o *aniquilamento* são, na ordem das idéias, conceitos neutralizados, ou seja, não possuem qualquer significação.

Antes de Cassorla, Freud, fundador da teoria psicanalítica moderna, afirmava que é inacessível ao inconsciente humano a representação da própria morte, pois equivaleria a possibilidade do *nada*, o que constituiria um objetivo inviável para a cognição humana (MANHÃES, 1990).

Em razão desta impossibilidade de se conceber o *nada absoluto* é que a reflexão sobre a morte perpassa vários campos do conhecimento, tais como a Filosofia, a Medicina, a Sociologia, a Antropologia, o Direito, a História, a Biologia, a Psicologia, a Enfermagem, a Química, o Serviço Social, isto só para citar alguns exemplos.

A despeito de estes vários ramos do saber estarem imbuídos no estudo da finitude humana, conforme afirma Noal (2005, p.03), ela é um fenômeno que passa a largo do método científico tradicional. Não é possível o conhecimento empírico da morte, só sendo viável sua representação por meio da experiência de outro sujeito, sempre limitada, reificada e permeada por intuições lúcidas e, às vezes, criativas.

Não importa se filosofando, descrevendo o processo de morte ou apenas conjecturando, o essencial é que só é possível falar sobre o tema da morte se não se olvidar que há um sujeito para o qual toda esta atividade está direcionada: o ser humano. Vida e morte não devem nunca se desligar de uma perspectiva ética e jurídica, pois o ser humano não é somente um amontoado de funções biológicas (CALERA, 1994, p.724).

Pensar a morte de modo científico é considerá-la objeto de apreensão e, logo, colocá-la à distância. Assim procedendo, ao contrário de tentar compreender a questão, o sujeito pode acabar por querer se livrar da falta de explicação para as não-respostas da existência, prendendo-se a um discurso no qual a morte é quantificada, localizada, coisificada e colocada em um lugar seguro e, de preferência, fora da sociedade (RODRIGUES, 1983, p.11).

Não é possível falar da morte, senão partindo de uma perspectiva exterior, generalizada e necessariamente limitada, pois ela não é um objeto apreensível, escapando a todas as ordenações humanas. Mas isso não implica que cada

¹ CASSORLA, R. *O Pensamento Impossível: como lidamos com a realidade da morte*. Palestra

povo, cultura ou indivíduo não possa compreender a morte de modo distinto, dando significados e representações impensáveis fora daquele âmbito restrito.

Na mitologia grega, a morte era representada por um anjo negro do sexo masculino que tinha as pernas cruzadas. Já em Roma, sua personificação era a de uma deusa. Em comum, a foice, arma com a qual ceifava suas *vítimas* da vida terrena (MANHÃES, 1990, p.14).

Antigas crenças gregas e itálicas pregavam que a *alma* continuava *neste mundo* após o enterro: ao lado do corpo e vivendo sob a terra. Não é por outra razão que todos os que cercavam o rei Hur se envenenaram quando de sua morte, a fim de que os serviços continuassem sendo prestados ao rei no *além vida*.

No período paleolítico, o esqueleto era acorçado em posição fetal e acompanhado por seus pertences pessoais, trazendo a idéia tanto de renascimento quanto a de que, na outra vida, os mortos teriam necessidades como os vivos. Algumas culturas atuais ainda conservam esta crença.

No estado de Chiuaua, ao norte do México, ainda hoje, o morto é enterrado com milho, feijão, arco e flecha e um pouco de uma cerveja típica da região feita de milho, pois entendem os moradores daquele lugar que é melhor servir ao morto do que ele precisar voltar para satisfazer às suas necessidades (RODRIGUES, 1983, p.30).

Vista dessa forma, a morte não seria o “pensamento impossível”, mas sim a continuidade da mesma vida terrena, porém, invisível aos olhos, assim como o *paraíso* sonhado pelo narrador de *O Sonho de Um Homem Ridículo*, de Dostoiévski.²

É compreensível tal percepção de mundo, quando corpo e alma são entendidos como indissociáveis (COULANGES, 1967, p.35-43). O dualismo trazido por sua separação só é verdadeiramente inserido no contexto ocidental pelo pensamento racionalista quando, então, o ser humano começa a experimentar uma considerável insegurança quanto à finalidade de sua existência terrena.

proferida no I Curso de Tanatologia da Unicamp, São Paulo, ago. 2007.

² Após decidir acabar com a própria vida, o narrador, tomado por pensamentos conflitivos, acaba por adormecer. Em seu sonho, concebe e vivencia sua morte, como outrora havia pretendido. Após experimentar a agonia do enterro, é resgatado por um ser inumano que o leva a um lugar exatamente igual a terra, porém, ali os habitantes eram puros e ingênuos e a vida corria sem as angústias ou questionamentos existenciais. (DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Dois Narrativas Fantásticas: A Dócil e O Sonho de um Homem Ridículo*, 2007a, p.109-113).

2.1.2.

De Deus à Razão

Outrora, conforme dito, a morte física não significava a morte da alma. Ainda hoje, a consciência não consegue pensar verdadeiramente o morto como alguém extinto e, por isso, como dantes, insiste em lhe atribuir vida e significados.

O morto de antes *falava* por meio de possessões, sonhos ou intuições dos vivos, ainda que existisse, entre mortos e vivos uma forte fronteira (o morto de hoje ainda *fala* usando estes mesmos canais, mas já não mais com tanta freqüência e de modo tão corriqueiro).

A separação entre vivos e mortos sempre foi algo respeitado por quase todos os povos. Não é por outra razão que os cemitérios mais antigos ficavam fora da cidade e os desejos do morto eram realizados prontamente pelos vivos, para que estes dois mundos não se comunicassem (RODRIGUES, 1983, p.27-35). Mas, neste momento histórico, ainda não havia a negação da morte, o que só acontece na modernidade.

No Ocidente, durante a Idade Média, a morte não era vista como algo a ser combatido, mas sim o desfecho final de uma vida que era apenas fonte de sofrimento: morrer era a porta de ingresso ao reino de Deus. De acordo com Ariès (2003, p.34) a morte era esperada no leito residencial e a cerimônia, além de pública, era organizada pelo próprio moribundo. Seu quarto era um local comunitário e foi somente no fim do século XVIII que os médicos passaram a recomendar que, por questão de higiene, não se desse acesso fácil ao enfermo. Mas, ainda assim, até o século XIX, os transeuntes acompanhavam o pároco ao quarto do doente.

Todos participavam dos momentos finais do moribundo: parentes, amigos, vizinhos, conhecidos e desconhecidos. As crianças não eram privadas da convivência com o doente, não havendo uma representação de quarto de moribundo, até o século XVIII, sem que alguma criança estivesse presente (ARIÈS, p.35).

Com o advento do racionalismo positivista, foi retirada do ser humano a *certeza dogmática* sobre o que haveria após o fim desta vida, deixando em seu lugar uma angústia aterrorizante. A linguagem do ser humano passou a ser entendida como a linguagem da ciência; a secularização do pensamento e o desencanto do mundo proposto por Descartes passaram a ser as novas ordens da modernidade.

O pensamento filosófico especulativo, sempre interessado nas coisas *em si* e na objetivação do desconhecido, buscou criar sistemas abstratos para a explicação do real. Contudo, não raras vezes deixou de lado o indivíduo que sofre, se desespera, ama e morre. A *verdade* sobre o ser humano foi apresentada como um problema de conceito (LE BLANC, 2003, p.13).

Com a confiança quase ilimitada na razão, Deus foi retirado das explicações *científico-finitas* e nada foi colocado para alívio do *ser simbólico-infinito*.³ Neste contexto, a morte, antes querida e até mesmo desejada - como canal de supressão das dores terrenas -, se transforma em inimiga a ser combatida.

Ao citar Zubiri, Herb Gruning afirma que o sistema de razão especulativa é:

Incapaz de se elevar do mundo até Deus, seus sucessores escolheram absorver o mundo de Deus, o que é o resultado da obra do idealismo germânico. Em seguida, o idealismo rendeu-se ao materialismo, que adotou uma atitude agnóstica perante o problema de Deus. Com o estabelecimento de uma ciência positivista, Deus se tornou incognoscível (2007, p.22).

O valor do conhecimento para a evolução do ser humano e sua emancipação por sua conta e risco, como alternativa à tutela Divina, e, no dizer de Francisco Fernandez Buey (2000, p.13-27), com livre acesso às paragens celestiais, subsistência perene, música ambiente e a inefável eternidade, obviamente teve um preço a ser pago: a falta de razões justificadoras para a existência, em troca da autonomia cognitiva.

Dessa forma, o ser humano da modernidade não mais é submetido ao arbítrio de Deus, por meio da imposição de dogmas e autoridades religiosas como era o medieval (SILVA, F. L., p.31), todavia, sua razão também não lhe possibilitou conhecer sua *essência* simbólica.

O *real* definido pelo sistema de pensamento é apenas o *real* que este mesmo sistema define como tal: formado por conceitos - muitas vezes excessivamente - abstratos e, não raro, esvaziados de conteúdo, tudo com a finalidade de serem objetos de fácil manipulação. Contudo, afirma Rodrigues, “*as noções mais importantes da vida escapam inteiramente à ciência*” (1983, p.11).

³ Para o Iluminismo, a razão era uma força finita capaz de, nos limites que lhe são atinentes, afrontar o mundo e transformá-lo, mas sua força, por não ter o atributo da onipotência, se deparava com as *coisas em si*, que não podia alcançar. Somente no último terço do século XVIII foram propostos novos rumos para o alcance da razão, donde se conceituou como razão, não mais uma força finita, como nas Luzes, mas sim uma força infinita que habita, constitui e domina o mundo. Esta passagem da razão de força finita à força infinita cunhou no *eu* uma autoconsciência absoluta, cujo produto final é o próprio mundo que cerca o indivíduo. (LE BLANC, Charles. *Kierkegaard*, 2003, p.24).

Tendo em vista a incapacidade de apreender o *Ser*, e se Deus já não mais pode ser *usado* como explicação possível para a *imortalidade* desejada pelo ser humano, algo deverá substituí-Lo, a fim de que o *des-espere* diante da morte não o paralise. Nesse sentido, dominar a natureza – o desconhecido – e ordenar o caos do mundo e de si, é o objetivo primordial do sujeito moderno; só assim o sentimento de desamparo⁴ frente a sua mortalidade pode não ser visto em sua real dimensão.

2.1.3.

A Morte Domada e a Morte Selvagem

Diante destes temores apresentados pela finitude, e como não é possível, por mais que use de racionalidade, dar à ciência o papel antes ofertado a Deus, eis que implicaria, da mesma forma, em perda de autonomia, o sujeito moderno optou por negar sua condição frágil de mortal, mas não sem recorrer a modelos exteriores para sustentar a sua existência, conforme será demonstrado mais adiante.

Neste novo contexto, a forma como a sociedade passou a lidar com a finitude também mudou significativamente. Na tentativa de negar sua efemeridade, o ser humano moderno faz uma verdadeira assepsia da morte.

Assim, o sujeito não mais espera o derradeiro momento no leito familiar como outrora, via de regra, acontecia. Na modernidade, a “*morte não existe*” – ou, pelo menos, “*não deveria existir*” -, nem para o moribundo, nem tampouco para seus familiares. Ela deve ficar longe da visão e, por isso, é levada para dentro dos hospitais.

Para Márcio Palis Horta (1999, p.27), as crianças são as maiores vítimas do que ele chamou de *totêmico tabu*, em que as modernas sociedades transformaram a idéia da morte. Ao serem privadas da convivência com os

⁴ De acordo com PY & TREIN é possível extrair dos discursos freudianos que a superação do desamparo natural é algo quase impossível. “Está ali registrado, decisivamente, que o ser humano percorre a existência cunhado pela precariedade. Nas suas interpelações mais solitárias e tensas, carrega a marca da busca, perambulando na farsa ilusória de que é capaz de dominar-se e dominar os perigos, insistentemente construindo tentativas mágicas de proteção”. Frustrando-se, porém, vê-se, de novo, e sempre, em estado de desamparo que, nessas circunstâncias, obriga uma ação por parte do indivíduo, no sentido de direcionar-se para a invenção de formas novas de existir, novos destinos, que lhe possibilitem viver e, nesse mister, obter prazer”. (PY, Lígia; TREIN, Franklin. Finitude e Infinitude: dimensões do tempo na experiência do envelhecimento. In:___*Tratado de Geriatria e Gerontologia*, 2006, p.1356). No mesmo sentido é o entendimento de Mengarelli, que afirma que “o ser humano é sujeito à *neotenia*, a um corpo inacabado ao nascer e que o coloca nisso que Freud chamava *Hilflosigkeit*, desamparo, abandono” (MENGARELLI, Hugo. América, Somos nós Estrangeiros? In:___*Direito e Psicanálise*, p.35).

moribundos, surge nelas um medo quase irracional e, por vezes, definitivo, tornando-as incapazes de lidar com sua futura, mas inexorável, extinção.

Ariès (2003, p.36) denominou a atitude antiga de aceitação e a moderna, de negação da morte de forma esclarecedora. A morte ocorrida no leito familiar, com a presença de amigos e parentes, vista como algo próximo e familiar e, ao mesmo tempo, indiferente e atenuada, eis que comum a todos, foi por ele denominada de *morte domada*. Ao contrário, a morte ocorrida hodiernamente ele denominou de *morte selvagem*, pois se apresenta como algo incomum, quase um castigo dado ao moribundo: limpa, longe dos olhos e enganosamente indolor, ela não deve mais ser acompanhada pelos que ficam.

No decorrer da presente pesquisa, tenta-se demonstrar que os avanços da tecnociência e da medicina contribuíram significativamente para esta negação desmedida da morte, à medida que passaram a oferecer ao sujeito a falsa impressão de *imortalidade* – ele crê que já não mais necessita de algo metafísico para se agarrar, pois *deixou de ser finito* ou, pelo menos, quer acreditar que deixou.

Nesta perspectiva, o modelo atual da medicina, de acordo com José Eduardo de Siqueira (2000, p.55-57), assume compromissos com o biológico, separando a mente do corpo, fazendo prevalecer o entendimento segundo o qual “*para conhecermos melhor o ser humano haveríamos de dividi-lo em partes*” e mergulhados nas partes, olvida-se o todo: o ser *biopsicossocioespiritual* é deixado de lado.

Obviamente que não há como deixar de admitir que os avanços na área de saúde trouxeram ao ser humano moderno um grande conforto, no entanto, pensar que ele se tornou imortal é incorrer no risco de condenar o corpo finito, às mais cruéis imposições científicas em nome de um desejo infantil de ser *deus* – *imortal*.

2.2.

A Morte Compreendida Enquanto Evento Antinatural

A situação mais simpática é aquela em que as pessoas não se envergonham umas das outras, mas agem franca e abertamente. E para que enganar-se? É a mais vã e imprudente das ocupações (DOSTOIÉVSKI, 2004a).

A pesquisa tomará como objeto de análise tão-somente as sociedades industrializadas ocidentais e, assim, crenças, práticas e ritos isolados não farão

parte do contexto, ainda que não se desconheça que, em algumas culturas, não existe uma morte concebida como natural.

Quando, por exemplo, um *Bambara africano* morre, o acontecimento é sempre recebido como uma agressão incompreensível. Segundo os *Bambaras*, nada predispõe o ser humano à morte. Inclusive, a palavra *morte*, em *bambara*, é sinônima de contágio; o sujeito é contaminado pelo mal que vaga pelo mundo e por tal razão lhe advém a morte (RODRIGUES, 1983, p.29).

2.2.1.

O Ser Humano e sua Essência de Vidro

Em *O Alienista*, Machado de Assis afirma que todos os seres humanos são “*cadáveres aviados*”: no instante em que se nasce já é também iniciado o processo de morte, único evento certo e, no dizer de Otto Lara Resende, “*absolutamente insubornável*”. No entanto, a despeito desta certeza, o ser humano vive a vida como se a morte só ocorresse com os outros.

Heidegger afirma que a cotidianidade *conhece* a morte, ou seja, todos sabem que a morte sempre vem ao encontro do ser humano. *Esse* ou *aquele* morre; desconhecidos morrem, animais morrem e, neste sentido, ela não é uma surpresa para o humano. Contudo, a impessoalidade assegurou uma interpretação diferente para esta certeza:

A fala pronunciada ou, no mais das vezes fugidia sobre a morte diz o seguinte: algum dia, por fim, também se morre, mas, de imediato, não se é atingido pela morte. [...] Numa tal fala, ela é compreendida como algo indeterminado, que deve surgir em algum lugar, mas que, numa primeira aproximação, para si mesmo, *ainda-não* é simplesmente dado, não constituindo, portando, uma ameaça [...] a morte atinge, por assim dizer, o impessoal (HEIDEGGER, 2006, p.328-329).

Pensar a morte de modo tão impessoal é, segundo Heidegger, poder afirmar com convicção que o *ninguém* é que morre, pois, muito embora atinja a todos, ela propriamente não atinge *ninguém*. Assim, a morte aparece como um caso que sempre acontece, algo *real*, todavia, uma possibilidade encoberta, não se apresentando em sua irremissibilidade e insuperabilidade (2006, p.330).

A idéia de complementaridade entre a morte e a vida é quase incognoscível ao ser humano moderno. Embora saiba que está constantemente sendo ameaçado pela extinção, o pensar a morte é quase inconcebível para o chamado *ser humano normal* (MANHÃES, 1990, p.13).

Shakespeare usa uma metáfora sintética e esclarecedora sobre a condição humana: afirma que todo ser humano tem uma *essência de vidro*, ou seja, não há um só entre todos os demais que não se deparará com sua própria finitude e, neste sentido, com sua própria fragilidade (CARRIÈRE, 2007, p.22-29). A fragilidade e a efemeridade são marcas da condição humana. A quantidade de riscos que colocam em perigo a existência do sujeito é quase infinita e, nos dias atuais, aumentaram consideravelmente.

A vida pode se esvaír sem qualquer aviso anterior; algo tão frágil quanto o ser humano pode levá-lo ao derradeiro fim: acidente, gás tóxico no metrô, avião em edifício, guerra, bala perdida, homem-bomba, choque elétrico, um passo em falso, uma noite de diversão, um domingo de praia, um espirro, enfim, não faltariam exemplos de situações inopinadas em que, num instante, a vida deixaria de existir.

Há também situações em que a vida se esvai, contudo, de modo lento e paulatino, dando ao sujeito a chance de pensar – ainda que só neste momento – em sua própria condição de *ser com essência de vidro*: uma doença crônica e fatal, uma unidade de terapia intensiva, um câncer brutal a consumir cada pedaço do santuário chamado corpo, ou qualquer outro tipo de situação em que a morte não aconteça inadvertidamente.

Não importa se da primeira ou da segunda forma – ainda que esta última seja a que mais interessa a esta pesquisa – a morte sempre sobrevirá e, neste sentido, pode ser universalizável.

Apesar desta certeza – um dos poucos casos em que ela é *absoluta* -, o ser humano vive como se tivesse a estabilidade e a longevidade de uma rocha. Não pensa em sua própria finitude, ao contrário, muitas vezes se entrega à ideologias entorpecedoras, a fim de negar sua verdadeira essência mortal, deixando sempre para um momento futuro o pensar em si mesmo como um *ser-para-a-morte*.⁵

2.2.2.

Finitude como parte do Psiquismo Humano

Roosevelt Cassorla, notório pesquisador sobre o tema da morte, afirma que ela se constitui no fato mais assustador da vida, certamente o maior deles e

⁵ No sentido dado ao termo por Heidegger, melhor abordado no Capítulo '8', desta Primeira Parte.

frente ao qual não se tem controle, previsão ou qualquer compreensão (2004, p.11).

Noal, citando Simone de Beauvoir, informa que todos os homens têm consciência de sua finitude, mas “*para cada homem sua morte é um acidente e, mesmo que ele conheça e consinta uma violência indevida*” (2005, p.06).

Não é a sexualidade, conforme afirmava Freud, a grande questão humana, mas sim a morte. Segundo Becker, a *negação da morte* é tarefa para a qual o ser humano dedica toda sua psique. Suas palavras merecerem ser reproduzidas, por conseguirem tão bem esclarecer o assunto:

Hoje também está claro, para nós, que Freud estava errado a respeito do dogma [da sexualidade], como disse, Jung e Adler ficaram sabendo desde o início. O homem não tem quaisquer instintos inatos de sexualidade e agressão. Agora, com o novo Freud surgindo em nossa época, estamos vendo algo mais, que ele estava certo quando obstinadamente se dedicava a revelar a condição de criatura do homem. Seu desenvolvimento emocional era correto. Ele refletia as verdadeiras intuições do gênio, muito embora ficasse provado que a específica contrapartida intelectual daquela emoção – a teoria sexual – estava errada. O corpo do homem era realmente ‘uma maldição do destino’ – não porque o homem procurasse apenas sexualidade, prazer, vida e expansividade, como pensara Freud, mas porque o homem procurava, também, primordialmente, fugir à morte. A consciência da morte, e não a sexualidade é a repressão primária (2007 p. 26-127).

Em seu livro *O mal estar da civilização*, Freud, após discorrer sobre a crueldade humana, termina por admitir o instinto de morte, biológica ou psíquica, como um fator fundamental, colocando em questionamento a capacidade do ser humano para a diminuição da angústia frente a tal realidade (MANHÃES, 1990, p.20).

Apesar de defender sua teoria da sexualidade durante toda a existência, foi somente já quase no fim da vida, quando um câncer maxilar em estado avançado anunciava sua extinção, que Freud abriu concessões e admitiu a importância que a morte ocupava no inconsciente do indivíduo.

Em 1926, pouco antes de ser submetido a um procedimento eutanásico,⁶ Freud concedeu uma entrevista ao jornalista George Sylvester Viereck, na qual confirma o papel que a morte exerce no psiquismo do sujeito:

⁶ Após ser submetido a inúmeras cirurgias para extirpar um câncer no maxilar, tendo, inclusive, ao final de sua vida substituído por uma prótese, Freud, não suportando mais as dores, pede a seu médico particular lhe abrevie a vida por meio de uma dose letal de medicamento. Contudo, é preciso constar que, em sua última entrevista, Freud afirmou que detestava seu maxilar mecânico, pois, em suas palavras “*a luta com o aparelho me consome tanta energia preciosa. Mas prefiro a existência à extinção. Talvez os deuses sejam gentis conosco, tornando a vida mais desagradável à medida que envelhecemos. Por fim, a morte nos parece menos intolerável do que*

A morte é a companheira do amor. Juntos eles regem o mundo. Isto é o que diz o meu livro: *Além do Princípio do Prazer*. No começo, a psicanálise supôs que o amor tinha toda a importância. Agora sabemos que a morte é igualmente importante. Biologicamente, todo ser vivo, não importa quão intensamente a vida queime dentro dele, anseia pelo Nirvana, pela cessação da *febre chamada viver*, anseio pelo seio de Abraão. O desejo pode ser encoberto por digressões. Não obstante, o objetivo derradeiro da vida é a sua própria extinção (1926, p.02).

Assim, para Freud, o amor – sexualidade – e a morte seriam os dois pilares do psiquismo do ser humano e não apenas o primeiro, como é comum de se conceber entre os estudiosos.

É mesmo difícil não aceitar a relevância do papel da morte para a compreensão do indivíduo, pois parece complicado ao ser humano entender o significado de se ser um animal – o único – consciente de si mesmo e, ao mesmo tempo, estar fadado a morrer. Para Becker, esta idéia parece absurda, senão monstruosa. Significa saber que se é alimento para os vermes! Este é o horror: ter aparecido do nada, possuir um nome, autoconsciência, profundos sentimentos íntimos, uma torturante ânsia pela vida e pela auto-expressão, e, apesar de tudo isso, morrer (2007, p.116).

Não obstante o desamparo do ser humano frente à sua finitude ser admitido por alguns estudiosos, não são poucos os estudos que simplesmente desconsideram a magnitude e a influência do tema para a compreensão do caráter do indivíduo e, conseqüentemente, da própria existência humana.

2.3.

A Cultura da Negação e suas Infinitas Possibilidades

Essa palavrinha ‘por quê’ está diluída em todo o universo desde o primeiro dia da criação do mundo, minha senhora, e a cada instante toda a natureza grita para o seu criador – ‘por quê?’ – e eis que há sete mil anos não recebe a resposta (DOSTOIÉVSKI, 2004b, p.180).

Não seria honesto tentar elencar todas as razões pelas quais o ser humano nega sua finitude; faz-se necessário apenas esboçar algumas delas. Sem nunca ter a pretensão de esgotar as mil facetas humanas, neste tópico são abordadas algumas possibilidades para a negação da finitude e sua contribuição

os fardos que carregamos”. E continua, afirmando “*Não me faça parecer um pessimista. Eu não tenho desprezo pelo mundo. Expressar desdém pelo mundo é apenas uma outra forma de cortejá-lo, de ganhar audiência e aplauso. Não, eu não sou um pessimista, não enquanto tiver meus filhos, minha mulher e minhas flores! Não sou um infeliz – ao menos não mais infeliz que os outros*” (SYLVESTER, George. *O Valor da Vida: uma entrevista rara com Freud*, 1926, p.01). Grifou-se.

para transformar a existência humana em algo com mais sentido do que deveras se apresenta.

É possível situar o temor pela própria finitude em duas grandes vertentes: (a) temor pela privação da vida e (b) o temor advindo da possibilidade de sofrimento e dor no processo de morte (EARP, 1999, p.12). Temas estes que serão estudados a seguir.

2.3.1.

Temor Pela Privação da Vida

Aqui várias são as possibilidades de localização do temor, como o rompimento dos laços de afeto, o excessivo apego ao próprio corpo, o temor pelo castigo divino, os projetos ainda não terminados, a impressão de ter feito menos do que deveria, a avidez por viver, o medo do desconhecido, o sentimento de ter fracassado na existência, dentre outros. Baseando-se nos estudos de Earp (1999, p.12-31), alguns comentários serão feitos em relação a esses temores.

No caso do terror advindo do rompimento dos laços de afeto, é preciso notar que existem indivíduos que são ligadas a outros com um grau extremo de apego. Para essas pessoas, se separar dos entes queridos pode significar um sofrimento insuportável. É o caso, por exemplo, da mãe que, ao deparar-se com sua morte, cai em profundo desespero, ao imaginar que não mais poderá receber o toque carinhoso do filho.

Em uma sociedade na qual a valoração exacerbada do corpo é quase uma ordem, obviamente que o sofrimento por se separar deste também pode significar um rompimento para o qual a pessoa não está preparada. Pensar na extinção inexorável do corpo, quando se passou a vida a cultuá-lo, pode significar uma perda inadmissível e injusta.

Para aqueles que têm uma visão mais religiosa da vida e crêem na figura do sumo juiz a valorar as boas e más ações terrenas, a morte também pode significar um julgamento final, no qual toda a existência será verificada por um *deus* que poderá condenar ou absolver o morto, sentenciando-o ou com o paraíso ou com o inferno sombrio. No momento da morte, salienta Blank, não há como fugir da culpa e do peso das falhas, inerentes à condição humana (2000 p.152-153).

Alguns temem morrer por entenderem que um projeto precisa antes ser terminado, uma vez que tempo e energia vitais foram dispensados durante sua

realização. É o caso, por exemplo, do escritor que, após passar anos elaborando um livro, vê-se diante de sua terminalidade sem que a obra esteja concluída.

É possível também localizar em situações mais objetivas, como é o caso do pai que deixará seus filhos sem assistência material. É viável também que o medo aconteça em razão de o moribundo chegar à conclusão de que não fez nada de que se orgulhasse verdadeiramente nesta vida e que sua existência não significou nada, nem para si nem para os outros.

Quando se ama a vida de modo desmedido ou, então, quando se nega a finitude de forma muito veemente, é possível que o indivíduo conceba sua morte como uma inimiga injusta, que leva não a todos, mas somente ele. Assim, todos os que sobreviverão à sua morte são tratados como parceiros infiéis da jornada do viver, por lhe abandonarem justo no momento em que imagina mais precisar deles. Por essa razão, não é raro o enfermo que trata de modo rude todos os que o cercam.

O temor da morte também pode advir da perda de referencial que costuma acompanhar o moribundo. Assim como na infância o sujeito não sabia nada sobre o viver, no processo de morte ele também não sabe nada sobre o morrer. Os antigos confortos existenciais não farão qualquer sentido quando a vida estiver se esvaindo e, quanto mais frágeis forem estes confortos, maior será a sensação de falta de referencial.

Já o sentimento de fracasso existencial pode acontecer quando o sujeito infere que a vida ofertou inúmeras possibilidades, contudo, ele observa que não soube fazer as escolhas devidas. Este fracasso pode ser em virtude de um projeto de vida não estabelecido, de um estudo não realizado, de um filho não concebido, dentre outros. O sentimento ainda pode ser mais acentuado se o sujeito levou uma vida dedicada aos sentidos, quando seu ser simbólico desejava uma vida mais contemplativa.

Há, ainda, pessoas que passam toda a existência se autodisciplinando e sentem verdadeiro horror em pensar que, no momento da morte, podem se ver privadas do que costumaram denominar *racionalidade*. O receio pelo ridículo da morte e pela perda de autodomínio pode ser angustiante neste momento. Este temor não é vão, mas a perda de autoconsciência é desgastante, não para o enfermo, mas para os que o acompanham. Rotterdam, por meio de sua *divindade*, a *Loucura*, afirmava que esta última vinha apanhar os anciãos nos momentos precedentes à extinção, para torná-los duas vezes crianças e, assim, viverem uma morte mais suave (2002 p.23-28).

Há também aqueles que enfrentam um temor existencial profundo quando percebem que o tempo está se esvaindo e ainda não conseguiram encontrar um caminho no qual o senso de integridade da vida fosse vislumbrado. Como cegos, ficaram tateando no palco do existir, sem, contudo, segurar em nada que ofereça algum significado. São nestes casos, de acordo com o entendimento de Earp (1999, p.21), que a desarticulação vivencial se mostra de forma mais intensa e o temor passa, em um átimo, ao desespero absoluto.

Conforme já exposto desde o princípio, estes são apenas alguns exemplos nos quais é possível visualizar a razão pelo temor em aceitar a morte como parte natural da vida. Mas, a natureza humana é demasiadamente complexa para que este ponto da pesquisa não fique aberto perpetuamente.

2.3.2.

Receio da Falta de Dignidade na Terminalidade

Em época de negação absoluta da finitude e com a excessiva medicalização da morte, o temor de se ver desprovido de dignidade no processo de morte é algo que atormenta e angustia os viventes.

Inserido neste contexto, é possível encontrar a vergonha que o processo de morte traz ao moribundo, que não pode sofrer demasiadamente, nem tampouco mostrar-se apático em seu perecer. Sofrer demais pela extinção é fazer com que ouçam sua voz agonizante, mas isso não é recomendável nas sociedades modernas que negam a morte. Seria um insulto lembrar aos humanos que ficam que eles também não passam de *humanos*.

O contrário também não é desejado, ou seja, que o sujeito parta desta vida em completa apatia. Ou mais, que não escute os *sábios conselhos* que lhe são ofertados pelos cuidadores. Ariès (2003, p.242-43) afirma que é exigida do paciente uma completa submissão ao tratamento, sem o quê é visto como não cooperativo e rebelde. A necessidade de silêncio ou a recusa de algum tratamento não são traduzidas como exercício de autonomia, mas sim como uma afronta pessoal aos cuidadores.

O temor pelo excessivo prolongamento da agonia é também de extrema relevância, principalmente para aqueles que se dizem aptos a um procedimento eutanásico. Sem concluir esta que é uma questão extremamente controversa, muito provavelmente os candidatos à eutanásia apenas não desejam ser vítimas silentes de uma tecnologia concebida para máquinas e não para seres humanos. O receio pela completa fragmentação da personalidade é o que muitas vezes

conduz o paciente a solicitar a abreviação da vida, pelo temor de ser medicado como um objeto para a cura e não como um ser que nasceu para a morte.

Some-se a tudo isso o sentimento de solidão experimentado por aqueles que estão morrendo, tendo em vista que a morte é sempre um ato solitário. Obviamente que morrer em completa solidão é bem mais doloroso que experimentar os momentos finais ao lado de pessoas queridas. Todavia, mesmo acompanhado, o moribundo enfrenta sua extinção sempre de modo solitário, eis que nenhum dos vivos pode compartilhar de forma verdadeira seu sofrimento. Sobre o assunto, Heidegger (2006, p.313) esclarece que *“ao sofrer a perda não se tem acesso à perda ontológica como tal, sofrida por quem morre [...] não fazemos a experiência da morte dos outros. No máximo, estamos apenas junto”*.

Refletir sobre a morte é necessariamente se assombrar diante dos inúmeros aspectos que mereceriam detida análise. Entretanto, tendo em vista que a pretensão deste estudo inicial é somente a de inserir o leitor no contexto da finitude, não haverá modo de adentrar com mais profundidade em nenhum dos tópicos acima abordados, o que mereceria estudo apartado.

A enumeração de alguns dos temores mais comuns trazidos pela finitude se mostra necessária apenas para demonstrar que absolutamente nada que resuma ou encarcere o tema da morte pode ser rotulado como sendo um estudo sério, no qual o ser humano é realmente levado em consideração.⁷

2.3.3.

A Morte do Outro

Não é somente a própria morte que leva o indivíduo aos questionamentos existenciais mais severos. A morte do *outro* – precisamente se este *outro* for um próximo – também pode causar grande sofrimento ao sobrevivente.

Não raro, afirma Earp (1999, p.22), a extinção de um ente querido faz com que o que sobreviveu pense também na possibilidade de também deixar a vida. Para o autor, esta situação é mais comum em relação aos pais que enterram seus filhos. Uma história popular diz que, ao ofertar um presente ao rei, o mago apenas disse: *“que morram os avós, os pais e os filhos”*, querendo, com isso, desejar que os mais velhos morressem antes dos mais novos e, assim, evitar o sentimento de impotência que uma inversão deste quadro poderia acarretar.

⁷ Para um melhor esclarecimento acerca dos temores advindos da finitude, ver EARP, A. C. S. A *Angústia Frente a Morte: um estudo psicanalítico*, 1999.

Cassorla (2004, p.11) faz uma interessante afirmação sobre a necessidade de não se ter contato com a morte e a banalização da violência mostrada pelos meios de comunicação. Se for verdade que o ser humano não gosta de pensar na morte, então também não poderia, logicamente, se interessar pelas mortes noticiadas pelos meios de comunicação. Mas, o autor chega a uma conclusão bem diversa. Quando o sujeito vê a morte pela televisão, ele não pensa em sua própria finitude, mas na do outro. Ele vê o *outro* como alvo da violência – ou da própria contingência - que ceifa corpos frágeis, mas nunca o seu próprio corpo.⁸

A despeito da morte do *outro* – distante -, como salientou Cassorla, não trazer aos sobreviventes a impressão de sua própria finitude, quando se é testemunha presencial de sua ocorrência, a situação é diferente, como insta ocorrer com os médicos.

Conviver diuturnamente com a possibilidade do óbito de um paciente e não ser preparado para tanto pode significar (a) uma constante defrontação com o desconhecido e com o temor ou (b) uma completa apatia, advinda da negação extremada, o que faz com que, muitas vezes, o médico seja visto como alguém frio e inumano.

Aprender a conviver com a finitude, sem, contudo, destituí-la do mistério que abarca, faz parte da arte médica. Apesar desta constatação, lidar com a morte é tarefa muito pouco difundida entre os profissionais e estudantes da área sanitária.

2.4

Morte: o tabu da modernidade

O encanto das maneiras elegantes, da simplicidade e da aparente sinceridade era quase mágico. Não podia nem passar pela cabeça dele que toda essa sinceridade e essa nobreza, o sendo de humor e a alta dignidade pessoal fosse, talvez, apenas um magnífico arranjo artístico (DOSTOIÉVSKI, 2002, p.595).

2.4.1

A Morte sem Protagonista

Se Becker (2007) está correto no entendimento de que a repressão primária do ser humano não é a sexualidade, mas a sua finitude, então, nada mais compreensível do que a atual assepsia da morte. A morte não é

⁸ No mesmo sentido, BLANK, Renold. *Escatologia da Pessoa*, 2000, p.07.

compreendida e, no contexto racionalista, não pode ser explicada. Assim, ela não deve ser vista ou falada, devendo acontecer de uma forma aceita ou, pelo menos, tolerada pelos sobreviventes.

Para Áries (2003, p.242-243) o que importa não é o fato de o moribundo saber ou não sobre seu prognóstico fatal, mas sim o modo discreto e elegante pelo qual irá digerir a informação. Mas não basta somente que seja discreto, é indispensável que ele se mantenha aberto e receptivo às mensagens. Tanto a indiferença perante a morte (excesso de discricção) quanto o excesso de demonstração do sentimento de desespero são vistos com maus olhos pelos que rodeiam o enfermo. Na modernidade, o moribundo não deve participar de sua morte; o que lhe é exigido é um agir racional diante do incognoscível.

Ivan Ilitch é o célebre personagem de Tolstoi (2006) que experimenta as venturas e desventuras da finitude. Em busca do diagnóstico de sua doença, todos que o cercavam não atentaram para o terror existencial vivenciado pelo moribundo. Inclusive o próprio doente, que só se deu conta de que o mal que o afligia não era físico, mas sim advindo da confrontação da vida que gostaria de ter tido, com a que acabou levando, muito próximo de seu fim. Ivan chegou à conclusão de que o que vivera fora um prospecto daquilo que planejava e havia, por fim, acabado por subtrair de si sua vida e sua morte.

Em seus momentos finais, o que mais lhe causou raiva foi a mentira dos familiares e do médico, de que estava apenas doente e não morrendo; foi não ter podido participar, como gostaria, do seu processo de morte e, com isso, ter tido a possibilidade de compreender mais prematuramente o que, ao final do livro, na última página, demonstra ter alcançado. Quando um dos familiares afirma que a agonia havia acabado, já morto, seu espírito repete que a morte havia acabado, não existia mais (2006, p.76).

Não ser o condutor da própria morte é uma das obrigações impostas ao moribundo da modernidade. Desde o século XVIII, a falta de protagonista no processo de morte começa a acontecer. Entretanto, afirma Susan Sontag (2007, p.65), no século XX, esta escamoteação é mais acentuada, pois a doença e, conseqüentemente, a morte, passam a ser apresentadas como ruins ou desajustadas, quase um castigo e nunca algo inerente à condição humana, havendo uma *“tendência crescente a chamar de doença qualquer situação que se desaprove. A doença, que poderia ser considerada uma parte da natureza, assim como a saúde, tornou-se sinônimo de tudo o que era antinatural”*.

Assim entendidas, morte e doença deixam de ser intrinsecamente ligadas à condição humana para se tornarem inimigas a serem combatidas a qualquer

preço. Ainda que ao paciente não reste mais que alguns meses de vida, todos optam em silenciar sobre o fato. Primeiro porque acreditam que o assunto trará sofrimento ao enfermo; e, segundo, para que um tema tão assustador não seja colocado em mesa de discussão e, assim, a finitude se apresente sem as devidas *vestes do entorpecimento*.

Quanto ao primeiro ponto, o sofrimento não é propriamente do paciente, que, em processo de terminalidade, não raras vezes, tem necessidade de falar sobre sua própria extinção, seus temores e angústias. O medo dos que o acompanha é que faz com que o silêncio seja a forma de lidar com sua extinção. Essa atitude pode ocasionar um sofrimento ainda maior do que já experimenta, devido à falta de interlocutores aptos a dividirem aquele momento.

Não foram somente os familiares de Ivan Ilitch que optaram por usar a palavra *doença* em vez de esclarecer a ele que estava morrendo. De acordo com Cassorla (2004, p.11), a explicação para a ocorrência da morte nas sociedades modernas passou a ser a doença e não mais a própria finitude humana. E a constatação desta mudança de perspectiva é que “*se não se morre mais*”. Quando a morte chega, esse evento não é compreendido como parte da condição humana, mas decorrência de uma “*doença*”. Nesse sentido, tudo se torna válido para que o momento derradeiro seja protelado o maior tempo possível. Mas, conforme será demonstrado em momento oportuno, essa luta pela *imortalidade* pode ser mortificante para sujeito vivo – considerado como tal.

2.4.2.

O Morto Enfeitado

Na modernidade, o indivíduo, além de alijado do processo de morte, também tem seu cadáver *enfeitado*, para que o temor essencial do ser humano – a morte – não se apresente em sua face descorada e fria.

Após morrer, quase sempre em um leito hospitalar isolado, o corpo é enviado para uma funerária, a fim de que a falta de cores da inércia seja substituída pela coloração artificial da maquiagem.

Se, outrora, a idéia de maquiar o defunto era para retirar-lhe do rosto a agonia dos últimos instantes de vida, deixando cunhada na face apenas a “*beleza da morte*”, o que hoje é possível chamar de toailete fúnebre, tem o objetivo transformar o morto. A maquiagem não é feita para um cadáver, mas para um ser humano vivo e busca conservar os ares alegres e familiares da vida que o morto possuía.

Neste contexto, os funerais tornaram-se verdadeiros encontros sociais, nos quais o assunto que menos se quer discutir é o corpo que *jaz* sobre o caixão. Risos e piadas são constantes entre os presentes, no intuito primário de negarem sua própria finitude. O morto – se olhado de perto - faz com que lembrem que também serão abarcados pelo *desconhecido*.

Os luxos ostensivos ⁹ com os quais muitas cerimônias fúnebres são realizadas acabam por ludibriar os presentes acerca do verdadeiro objetivo do encontro. É também possível o outro extremo, ou seja, um descarte imediato do corpo sem vida, a fim de que o cotidiano não seja afetado pela morte. Ambas as condutas possuem uma finalidade idêntica: não pensar sobre a própria extinção. Assim apresentado, importante não é o entendimento do rito como momento de recolhimento e comoção, mas sim a significação social do mesmo: para *enganar* a morte, os funerais luxuosos e para não pensar nela, os *fast-funerais*. ¹⁰

2.4.3.

Vivência do Luto

Uma outra questão em relação à morte no contexto atual é a constatação do quanto o luto não é mais vivido ou, quando iniciado, logo é medicado. Esta privação do luto leva consigo a possibilidade de compreensão – obviamente que em parte – da morte e, conseqüentemente, da vida, tarefa esta que fica sempre para outro momento (NOAL, 2005, p.04-05).

Na Idade Média, era comum que até os mais bravos guerreiros chorassem histericamente diante do corpo de seus parentes ou amigos mortos. Nesta situação, o rei Artur cai do cavalo desmaiado diante do corpo de seu sobrinho e, depois, ainda chorando, sai à procura dos corpos de seus amigos carnais. Ao descobrir um deles, grita que já havia vivido demais, para, em seguida, olhá-lo longamente e beijar-lhe o rosto e a boca (ARIËS, p.245-46).

Somente a partir do século XVIII é que as manifestações pelo luto começaram a se tornar nefastas e dignas de serem medicadas ou escondidas. Mas, ainda no século XIX, permanecia certa reclusão dos familiares do morto da sociedade, a fim de que pudessem compreender sua dor, bem como impedir que

⁹ Conforme retratado por Rilke “*A morte de Christoph Detlev, morando agora em Ulsgaard, não se deixava pressionar. Chegara para ficar dez semanas, e foi o que fez. (...) Aquela não era a morte de hidrópico qualquer, era a morte perversa e principesca que o camareiro carregara em sai a vida toda, e alimentara consigo mesmo. Todo o excesso de soberba, poder e autoridade que não conseguira gastar nos dias calmos, entrara na sua morte, e era essa morte que agora se alojava em Ulsgaard, e se esbanjava*” (Apud BLANK, op. cit., p. 17).

o morto fosse demasiadamente cedo esquecido. Por tal razão, véus e panos negros eram adereços quase obrigatórios (todavia, voluntários) nos ombros e cabeças das viúvas.

Mas, é precisamente no século XX que há uma completa interdição do luto na sociedade e, o que antes era visto quase como uma proibição (esquecimento do morto e a entrega para as mil distrações dos sentidos), passou a ser fortemente recomendado, senão mesmo exigido (ARIÈS, 2003, p.248-49).

Hoje em dia não se fala que o “defunto morreu”, mas sim que “descansou”; não se usa mais “caixão” e sim “câmara de repouso”; não há questionamentos acerca do destino do morto, pois todos “sabem que vai direto para o céu” ou, se não houver céu, que voltou a ser um “átomo vagando em mundo sem importância”, mas, ainda assim, sobre a morte nenhum assunto é alongado.

2.4.4.

Troca de Tabu

No vão do silêncio, a morte se tornou o totêmico tabu da modernidade. Para Junges, após a revolução sexual, a sexualidade não tem mais o papel de tabu. Em sua substituição, a morte é o novo tabu, em suas palavras:

Antes, a tabuização sexual era exigida para preservar a procriação como modo de vencer a morte. Hoje o sexo não está mais associado à procriação, porque a medicina é o caminho cultural de vencer a morte como reverso da destabuização do sexo aconteceu a tabuização da morte, pois morte e sexo estão simbolicamente interligados (JUNGES 2006, p.303).

Esta também é a visão de Cassorla (2004, p.12), para quem “a morte substitui a sexualidade, como algo sujo, que deve ser evitado” não apenas pelo sujeito moribundo, mas também pelos familiares e pela sociedade.¹¹

Aqui não se trata mais da mera inserção que Freud admite do tema da morte como elemento fundante, ao lado do amor, do psiquismo humano, mas sim a completa substituição totêmica: o sexo se tornou assunto fácil e corrente nas sociedades ocidentais industrializadas; em contrapartida, a morte se tornou assunto proibido e de mau gosto.

¹⁰ No sentido de funerais rápidos.

¹¹ No mesmo sentido ARIÈS, Philippe. *História da Morte no Ocidente: da idade média aos nossos dias*, 2003, p.229 e 259-60.

No entendimento de Möller (2007, p.29), os avanços tecnológicos, que deveriam ter proporcionado sabedoria e consciência da morte ao ser humano acabaram trazendo efeito contrário.

Limpar o que de humano há na morte e no corpo que morreu, enfeitando-o com a melhor vestimenta, fazendo cortejos fúnebres vultosos ou, então, ignorando a morte que se apresenta: estas são algumas das maneiras como o ser humano moderno lida com sua própria finitude, a fim de que questionamentos existenciais profundos não se abram a partir de um possível confronto com efemeridade.

De acordo com Ariès (2003, p.230), ao mesmo tempo em que a morte voltou a ser tema de estudos, as conclusões a que os estudiosos chegam a seu respeito *“parecem tão inéditas, tão perturbadoras, que ainda não foi possível a seus observadores depreendê-las de sua modernidade e restituí-las a uma continuidade histórica”*.

É como se, de um momento para o outro, academicamente, a morte houvesse sido descoberta, assim como se descobre um novo elemento químico que, apesar de sempre presente na natureza, nunca tivesse sido antes observado.

2.5.

O “Estranho” Ser humano

Essa vida é uma mistura de algo puramente fantástico, calidamente ideal e, ao mesmo tempo, palidamente prosaico e comum, para não dizer vulgar até o inverossímil (DOSTOIÉVSKI, 2005, p.30).

2.5.1.

Paradoxo Existencial

Heidegger situou o temor da vida e o temor da morte como o centro da filosofia existencial: ao ser humano não é dado conhecer suas grandes indagações e isso é fonte de enorme tormento. Vive em um mundo de deuses e animais, contudo, não é essencialmente nenhum dos dois: não é Deus por lhe faltar o atributo da imortalidade e não é animal comum por ser dotado de racionalidade.

O animal tem certa percepção da morte; pressentindo o perigo, ele reconhece os predadores e reage por instinto de conservação. Várias são as

espécies animais que têm alguma sensibilidade à aproximação de seu fim, o que faz com que procurem um lugar seguro e longe do bando para morrer. Mas, as atitudes dos animais são ditadas pelas leis da espécie a que pertence, nunca por um comportamento convencional como no ser humano. A consciência da morte é um ato de pensar do não fruto de mero instinto.

Edgar Morin, citado por Rodrigues (1983, p.18-19), afirma que os macacos se comportam em relação aos cadáveres de ratos, gatos e pássaros como se eles fossem vivos. Ademais, se macho, o macaco tem relações sexuais com a fêmea e procede, em relação aos demais machos, rivais em potencial, como se ela estivesse vivas. Assim, os macacos não reconhecem os companheiros mortos, eis que reagem a estes como se estivessem passivamente vivos.

A incapacidade de o animal se perceber mortal está ligada a sua impossibilidade de se ver como indivíduo. E, embora esta individualidade ocorra, ele não pode reconhecê-la. Ao ser humano o mesmo não acontece. Ele, além de individualizado, tem consciência desta sua condição (ou, pelo menos, deveria ter). E isto faz com que seu ser finito corpóreo tenha uma outra dimensão, a infinita simbólica, que abriga esta individualidade característica marcante do humano e que o impele à busca do florescimento, tanto pessoal como social.

Não há resposta segura para o mistério da face humana que se analisa no espelho. Ao menos, nenhuma resposta que possa partir da própria pessoa, de seu centro. Um rosto pode ser dividido em sua miraculosidade, mas sempre faltará o poder divino de saber o que ele significa; a força responsável pelo seu surgimento (BECKER, 2007, p.45).

Becker (2007, p.48) afirma que a essência do ser humano é sua natureza paradoxal: metade animal e metade simbólica. Tem sua metade simbólica voltada para as estrelas e, no entanto, encontra-se desconfortavelmente alojado *“num corpo cujo coração pulsa e que respira e que antigamente pertenceu a um peixe e ainda traz as marcas das guelras para prová-lo”*. Para o mesmo autor, o ser humano está, de forma literal, dividido em dois:

Tem consciência de sua esplêndida e ímpar situação de destaque na natureza, dotado de uma dominadora majestade, e, no entanto, retorna ao interior da terra, uns sete palmos, para cega e mundanamente apodrecer e desaparecer para sempre. Estar em um dilema destes e conviver com ele é assustador. Os animais inferiores, é claro, não sofrem essa dolorosa contradição, porque lhes falta uma identidade simbólica e a concomitante consciência de si mesmos (2007, p.49).

Constatada a falta de respostas para a existência, Becker (2007, p.80) afirma que o ser humano não estaria sendo leviano consigo mesmo no momento

em que nega a morte. Trata-se do que ele chama de “*desonestidade necessária*”. É o simbolismo que o ser humano oferta às suas representações que lhe formam o caráter e lhe permitem continuar sua ilusão de imortalidade e, assim, prosseguir a vida, pois seria apavorante admitir que não se seja completo: “*Não queremos admitir que não ficamos sozinhos, que sempre nos apoiamos em algo que nos transcende, um certo sistema de idéias e poderes no qual estamos mergulhados e que nos sustenta*”.

Trazer concretude ao etéreo é tarefa primária do ser humano. A insuportabilidade de ser um *estranho* dentre as demais criaturas faz com que o sujeito crie para si um amontoado de significações – às vezes, até mesmo desconexas – a fim de suportar o peso quase insuportável do seu próprio *eu*.

A solidão existencial faz com que, muitas vezes, o ser humano questione seu papel na natureza. É exatamente neste sentido a afirmação angustiante do narrador de *A Dócil*, de Dostoiévski (2007a, p.87): “*Há somente homens, e em volta deles o silêncio – essa é a terra! [...] e o pêndulo bate insensível, repugnante*”. Não há absolutamente nada na natureza em diálogo aberto com o ser humano. Em troca de sua estranheza em relação ao mundo e de seu grito de angústia diante da existência, encontra o silêncio invariável ecoando no vazio. Não bastasse, não há um só indivíduo igual a outro e, neste sentido, “*todo ser humano é um estranho ímpar*” (DRUMMOND, 1987, p.537).

2.5.2.

Transcendência e Finitude

Santo Agostinho, Kierkegaard, Scheler e Tillich, conforme leciona Becker (2007, p.79), foram os primeiros a estudar o quanto os seres humanos necessitam de algo exterior para se sustentar em meio a sua natureza paradoxal:

Eles viram que o homem podia pavonear-se como quisesse, mas que na verdade extraía a sua ‘coragem para ser’ de um deus, de uma série de conquistas sexuais, de um Grande Irmão, de uma bandeira, do proletariado ou do fetiche do dinheiro e do tamanho de um saldo bancário (2007, p.80).

Estabelecer relações que ofereçam segurança a fim de obter certo alívio das angústias pelas não-respostas desloca o ser humano do desamparo essencial e cria uma sensação de heroísmo necessária para a vida. Todavia, quando levados ao extremo, tais simbolismos acabam por escravizar o sujeito: a mentira

necessária para a vida se transforma em prisão mortificante. O corpo, fonte de animação do *Ser*, pode, paradoxalmente, se tornar o cárcere do sujeito simbólico.

Para Becker, o ser dual – homem e *deus* – tem uma sede infinita por transcendência e, na impossibilidade de crer em algo metafísico, acaba por infundir seus anseios na matéria tangível, uma vez que buscar significados para as coisas é tarefa quase natural do ser humano.

O sistema nervoso central é organizado de tal maneira que o cérebro busca automaticamente agrupar as configurações e os estímulos recebidos. A busca de significado seria a própria competência do cérebro em padronizar, a fim de obter uma sensação de controle sobre os fatos (YALOM, 2007, p.20). Tendo em vista a impossibilidade de o ser humano apreender o significado da morte e de sua existência, ele cria *pontes* de significação.

No entendimento de Becker (2007), a paixão, o dinheiro, a juventude, o poder e a propriedade possuem caráter simbólico de imortalidade, transformando-se, deste modo, em mecanismos de sua negação. Ao fixar toda a necessidade de transcendência em um objeto, o sujeito consegue se imortalizar, seja na figura do *outro*, seja no poder, no dinheiro, na juventude, na propriedade ou em qualquer outro substituto simbólico.

2.6.

Escapes (in)seguros para o Enfrentamento da Finitude

Todo o nosso equívoco está aí, em ainda não conseguirmos perceber que essa questão não é exclusivamente teológica! Porque até o socialismo é criação do catolicismo e da essência católica! Ele, como seu irmão ateísmo, também foi gerado pelo desespero, em contraposição ao catolicismo, no sentido moral, para substituir o poder moral perdido da religião, para saciar a sede espiritual da humanidade sequiosa e salvá-la não por intermédio de Cristo, mas igualmente da violência! Isso também é liberdade por meio da violência, isso também é unificação por meio da espada e do sangue (DOSTOIÉVSKI, 2002, p.607).

2.6.1.

O Ser para a Morte

Por tudo o que foi exposto até o presente momento, claro está que a sociedade moderna não encara a morte como algo natural, inerente à própria condição humana. Obviamente, que razões há para tamanha negação do cediço.

Se o ser humano vive *enganado* diante de sua finitude, o *desenganar-se* equivaleria à própria constatação de que sua morte sobrevirá e, neste sentido, compreender sua condição de “*ser-para-a-morte*”.¹²

Por mais que se adie – “*por enquanto*” -, um corpo é algo que se esvai inapelavelmente. Não é por outra razão que, ao saber-se portador de uma doença fatal, o sujeito ouve que está *desenganado*, ou seja, não mais se *engana* quanto ao seu destino de mortal.

Mas, talvez, conforme ensina Heidegger, este poderá ser o momento em que ele conseguirá “*vivenciar a mais extrema e radical possibilidade de si mesmo*” (NUNES, 2002, p.22). Contudo, enquanto houver essa negação dramatizada e fetichizada da finitude, o ser humano não conseguirá se voltar para seu verdadeiro *Ser*.

Enquanto não volta para si, o sujeito precisa negar a efemeridade de sua existência e, obviamente, para se enganar o ser humano, inteligente que é, utiliza-se dos mais variados meios: uns justificáveis, outros, nem tanto, pois não conduzem a nada e que não a completa fragmentação pessoal.

2.6.2.

Duas Grandes Formas de Auto-engano

Para negar sua finitude, conforme já havia esboçado Becker, o ser humano necessita de algo externo para se apoiar e, para tanto, utiliza-se, basicamente, de dois tipos de argumentos: o da religiosidade ou o da ideologia.

Não pretendendo esgotar o assunto, mas apenas a título de explanação, é interessante conhecer as formas pelas quais o ser humano busca se livrar de seu temor existencial. O objetivo aqui é a constatação de que, se extremadas, posturas socialmente consideradas “*normais*”, acabam por se transformar em meios atordoantes para o enfrentamento da efemeridade.

2.6.2.1.

Imortalidade por Meio da Religião

O uso da religião como forma de escapar (vencer) à morte não é assunto novo, sendo ela, muito provavelmente, o primeiro modo concebido pelo ser

¹² Para Heidegger, a morte é a possibilidade na impossibilidade. O *não-ser* como sendo a essência da existência. E é exatamente neste sentido que aqui se usa a expressão “*ser-para-morte*” (NUNES, Benedito. *Heidegger & Ser e Tempo*, 2002, p.22).

humano para assenhorar-se do desconhecido. E não há dúvida de que a religião oferece ao indivíduo o conforto da imortalidade: em todas as grandes religiões, ocidentais ou orientais, há sempre o mito do fundador que vence a morte. A universalidade da religião não é outra coisa senão o horror que o ser humano sente diante de sua própria extinção e da falta de significado para a vida.¹³

Ela teria o papel de satisfazer, no ser humano, sua necessidade de transcendência e, nesse sentido, apoiá-lo para experimentar uma vida menos assustadora diante das não-respostas para suas questões existenciais.

A religião interpreta o ser humano, dota a vida de significado e deixa que a morte se torne mais aceitável, fazendo com que a extinção terrena seja não mais que uma passagem para um outro tipo de existência, oferecendo, assim, uma perspectiva menos ameaçadora para a finitude. Além disso, por meio dela, se explica a não extinção completa do *outro* que morreu, deixando no sobrevivente a idéia confortante do reencontro futuro (EARP, 1999, p.26-28).

Nesse sentido, a religião nasce da necessidade do ser humano de se livrar da angústia e do desespero diante da finitude. Mas, após a secularização do pensamento, para muitas pessoas ela não passa de uma forma autoritária de conceber a realidade e, na busca de objetivação de si mesmo, o ser humano passou a construir outros subsídios que pudessem, da mesma forma, controlar seu desespero diante da extinção e da falta de significado para a vida. Assim nasceram as ideologias de significação da existência, que não são outra coisa senão uma outra forma de voltar-se para a transcendência.

2.6.2.2.

As Ideologias de Significação para a Existência

A fim de explicar o mundo não mais por meio da religião, mas por algo (ainda exterior) cognoscível, as ideologias buscam, de forma racional, ressignificar o ser humano e sua condição de desamparo.

É possível conceber três tipos de ideologias que servem bem a este papel ressignificador: (a) as sociais; (b) as conformistas e as (c) pessoais (EARP, 1999).

¹³ Aqui não se está a fazer qualquer crítica a religião, mas apenas se tentará demonstrar como o ser humano a utiliza para não somente significar sua vida, mas também para garantir sua imortalidade. Não serão tecidos comentários acerca do fenômeno religioso em si, uma vez que fugiria do objetivo aqui proposto.

Em relação às duas primeiras, a análise detida de seu conteúdo foge ao objetivo da presente pesquisa (não serão feitos mais que apontamentos); já em relação ao terceiro tipo de ideologia, alguns parágrafos serão necessários, pois afeitos ao tema aqui proposto.

2.6.2.2.1.

Ideologias Sociais

Ao enfatizarem as questões de cunho social, estes tipos de ideologias conseguem reduzir a vida ao que está sempre *além* do indivíduo. A demasiada preocupação com assuntos pessoais é sempre mostrada como algo ruim ou egoístico, em que o narcisismo e o individualismo são vistos como os dois grandes vícios.

O realmente digno de ser valorado não está nunca no sujeito, mas sempre além dele. Dessa forma, preocupar-se com a própria extinção, tendo em vista as questões maiores envolvendo a todos, seria o oposto da virtude esperada (EARP, 1999, p29).

Enfrentar a própria extinção quando se têm em mente objetivos altruísticos para com a humanidade é algo confortador. Além do pensamento em relação ao castigo divino encontrar-se fora de cogitação, seria exatamente o não-sofrimento pela sua própria finitude que faria com que a vida do indivíduo se mostrasse íntegra e dotada de significado.

Ao ter somente os olhos voltados para o *outro*, o sujeito alcança a possibilidade de esquecer de si mesmo e, no caso destes tipos de ideologias, o esquecimento é valorado como positivo pela sociedade. Entretanto, não é possível deixar de dizer que é irreal querer doar o que não se tem, ou seja, senso de humanidade. Ver no *outro* um meio de esquecer-se de si é fazê-lo objeto útil e, nesse sentido, todo valor moral da ação se perde, pois, ao final, não se está fazendo nada por ninguém além de si mesmo.

2.6.2.2.2.

Ideologias Conformistas

Há ainda um outro tipo de ideologia, as chamadas *conformistas*, formadas por pessoas que, não raras vezes, fazem parte do que é possível chamar de *menos favorecidos*, seja material, espiritual ou intelectualmente.

São indivíduos que possuem um estado crônico de frustração e a vida não significa nada além de uma constante luta para evitar os desprazeres. Não se pensa em realização coletiva ou pessoal, mas tão-somente em uma busca desenfreada pelo não sofrimento (e não pelo prazer).

Nas palavras de Earp (1999, p.30-31), são pessoas que acordam cedo para executar as tarefas diárias e, ao anoitecer, agradecem o fato de não terem sido escolhidas para enfrentar um sofrimento adicional, além do que já suportam diuturnamente. Apóiam-se no argumento de que a realidade e a frustração são indissociáveis e que, para viver, é preciso a quase completa extinção dos desejos, bem como ser possuidor de uma capacidade incomum de resignação diante do sofrimento.

Não há dúvida de que este tipo de concepção da existência prepara o indivíduo para fazer frente à morte. Se a vida é apresentada como tão destituída de prazer, não significando mais do que fonte de sofrimento, então, muitas vezes, a morte pode, inclusive, ser bem-vinda e ansiada.

Os que se encontram neste tipo de ideologia não conseguem visualizar nem a si nem a sociedade. Concebem o mundo como pura “*necessidade*”, sem conceberem nenhum tipo de “*possibilidade*” de realização. Nas palavras de Kierkegaard, ao agir assim o sujeito fica muito distante da compreensão de sua condição existencial, “*o mais que consegue fazer, lamentando a sua sorte, é aleitar o próprio egoísmo*” (2007b, p.144).

2.6.2.2.3.

Ideologias Pessoais

Outra forma de ideologia de escape é o extremo oposto da primeira. Aqui as realizações pessoais são vistas como o grande projeto a ser desenvolvido pelo ser humano. Dessa forma, o culto excessivo ao corpo, o prazer desenfreado e avalorado, o consumismo exacerbado, a obsessão pelo sucesso pessoal, a riqueza e o poder, dentre outros, são as formas viciosas de justificação para a existência. Neste contexto, existir não traz qualquer responsabilidade em relação ao *outro*, mas tão-somente a obrigatoriedade da auto-realização, seja ela construtiva ou destrutiva (pessoal ou socialmente).

Para Earp (1999, p.30) este é um modo muito particular e atual de lidar com a extinção, no qual, a partir do não-pensamento sobre a morte, por meio do entorpecimento, o indivíduo passa a lidar com sua própria finitude. Se, no primeiro tipo de ideologia, a angústia pela morte é sempre vista como algo

egoístico e, por tal razão, não deve ser levada em consideração, aqui acontece o que é possível chamar de a mais extremada forma de negação: o não-pensamento, não pelo desvalor egoístico da conduta, mas pela incapacidade de lidar com as não-respostas.

Ao se tornar adepto desse tipo de ideologia, ao invés do indivíduo buscar os questionamentos íntimos sobre a existência, prefere reduzir a vida a um número determinado de sensações corpóreas ou etéreas. Pouco é dito sobre os conflitos íntimos profundos, em troca deles, mais se conhece “*a respeito de todas as briguinhas fúteis entre homens e entre homens e mulheres, que uma aristocrática vida mundana e de saraus traz de si mesma*” do que acerca da própria vida (Kierkegaard, 2007b, p.144). Deixando de questionar a temporalidade da vida, o ser humano também deixa de conceber o *outro* como digno de respeito, pois sua vida é apenas o reflexo de suas vontades.

Este tipo de ideologia é o extremo oposto das proposições de Hobbes, para quem, ao deixar o “*estado de natureza*”, o ser humano teria a obrigação de se responsabilizar perante os demais, deixando de praticar atos que pudessem prejudicar a convivência social. No entendimento do filósofo, segundo Travessoni Gomes (2004, p.81-82), é o Estado que evita a *luta de todos contra todos*. O agir humano, para Hobbes, deve se direcionar para o coletivo e não para as inclinações pessoais subjetivas. Sé é criticável a posição extremada adotada por sua filosofia, na qual ao soberano caberia o papel de prescrição do justo e do injusto, a fim de evitar o retorno ao “*estado de natureza*”, também é digna de nota a concepção de que as ações humanas, se guiadas apenas pela subjetividade individual, não conduzirá a outro fim que não a barbárie.

Vários temas mereceriam análise neste contexto de ideologia pessoal, principalmente por ela ser a que maior enfoque recebe no presente trabalho. Entretanto, por estar mais afeito ao objeto da pesquisa, somente alguns de seus desdobramentos serão, ainda que sucintamente, abordados.

2.6.2.2.3.1.

Culto a Juventude

Desde tempos imemoriais, a vaidade ocupou lugar no pensamento e no tempo do ser humano, entretanto, a sociedade moderna, ao que parece, elevou a preocupação estética à categoria de necessidade básica.

Essa cultura, voltada para a garantia da *eterna juventude* e para a adoração extremada da aparência, nada mais é do que a prova de que envelhecer – perecer - está *fora de moda*. Nesse sentido, ser jovem é ser eterno; não é outra a razão porque os corpos moribundos causam tanta repulsa no observador moderno. Como a ação do tempo já pode ser aplacada pela engenhosidade da tecnologia moderna, não sendo possível ao ser humano imaginar até onde vai chegar a protelação da velhice e, por extensão da morte, não é difícil o entendimento de que é imperioso ao sujeito moderno se manter longe dos velhos e moribundos, a fim de que eles não sejam a prova viva de que o tempo não pode ser vencido (PY & TREIN, 2006, p.1356).

Desse modo, o idoso¹⁴, que se imagina mais próximo da morte, é rechaçado, a fim de que o desamparo essencial diante do imponderável possa ser vencido, se não mais pela figura do divino, que seja então o próprio ser humano o condutor ao *caminho da imortalidade*: elevando a juventude à *imagem e semelhança* daquele que vence o *tempo* e se torna imortal, projetando as rugas de seus próximos para longe de si.

Quanto mais liberto das antigas amarras dogmáticas do passado – que garantia a vida eterna -, maior é a busca pela *imortalidade terrena*. Para Horta (1999, p.29), o temor da morte, advindo da própria condição humana, ainda é mais acentuado em uma sociedade “*adoradora da juventude, idólatra da tecnologia, do progresso, do poder e dos bens materiais; e iconoclasta da intangível, mas imanente espiritualidade humana*”.

O desejo de juventude do ser humano moderno é bem mais abrangente do que o cuidado ordinário com o corpo e com o bem-estar global. Ele é histérico e insaciável, pois o envelhecimento e a degradação não podem ficar amostras nas rugas que o tempo irremediavelmente vai cunhando na pele: ainda que a idade não cesse de avançar, suas marcas devem ficar apagadas.

Para Carrière (2007, p.115) a velhice é vista como vergonhosa, pois, o que conta para o ser humano moderno é só a aparência física jovem e saudável. Dessa forma, o *ser* acaba por se apagar diante do *parecer*. A *Loucura*, que ganhou voz com Erasmo de Rotterdam (2002, p.23), afirma que é *ela* a responsável pelo *esquecimento*, que recupera a juventude e insensivelmente dissipa as mágoas pelo tempo que não volta atrás.

¹⁴ Esta pesquisa não é dirigida especificamente ao enfermo idoso, no entanto, diante do tema aqui tratado, ele é o sujeito mais provável de se ver em uma situação de indignidade no processo de morte.

Para perpetuar a idéia de juventude eterna no ser humano, o papel da medicina é fundamental: seja a estética, que aplaca as marcas do tempo; seja a curativa, que tenta a todo custo *recuperar* o organismo que envelhece. Assim compreendida, ela acaba se apresentando como protetora contra a finitude, o que, mais tarde, fará com que esta ciência se depare com problemas éticos nascidos de sua própria pretensão.

Esta busca de ser eternamente jovem pelas mãos da medicina acaba por trazer aquilo que Heidegger já previa: uma planificação das pluralidades, com modelos de beleza e saúde pré-estabelecidos, que dão cabo de marginalizar aqueles que não se inserem – seja natural ou artificialmente, além de um apego exagerado a um corpo que se nega a envelhecer, impossibilitando, assim, que o portador desse corpo compreenda sua condição de criatura e, deste modo, ao conceber a temporalidade de sua existência, se comprometa seriamente com a existência dos demais.

2.6.2.2.3.2.

Consumismo, Dinheiro e Poder

O consumismo é outro ponto de suma importância que, ao se apresentar de modo avalorado e exacerbado, acaba por auxiliar o ser humano moderno na construção do *esquecimento* sobre finitude. Como imperativo da sociedade moderna, o consumir acaba por gerar sujeitos incapazes de valorar moralmente. Não é outro o entendimento de Hussermann (2005, p.36), para quem o medo de si próprio tornou o ser humano um consumidor complacente, em um movimento cultural que oferece todo tipo de auto-atordoamento. Mas essa falta de entendimento de sua condição existencial, marca do século XX, acabou por gerar a perda de critérios morais capazes de garantir uma convivência harmônica entre as pluralidades.

Py e Trein (2006, p.1358), baseando-se nos estudos de Áries sobre o histórico da morte no Ocidente da Idade Média até os presentes dias, afirmam que o enfrentamento da sociedade com sua finitude, no século XX, resultou em um apagamento da morte do cenário social, ocultando-a na assepsia dos hospitais, o que demonstra, segundo os autores, uma “*estratégia de negação utilizada pelo social, regida pela exigência voraz do consumo*”.

O modelo econômico vigente exige, para Py e Trein, que a morte passe quase despercebida, a fim de que o sofrimento do luto e os questionamentos da

finitude não acabem por obstruir um mercado sedento por consumidores, incapazes de valorar moralmente seu ato.

Também o dinheiro – transformado pelas sociedades modernas em poder – é outro instrumento que garante um entorpecimento provisório. Com ele se compram carros, casas e aviões; se pagam cirurgias estéticas e curativas; se conquistam pessoas; se insere o sujeito na sociedade, todavia, não é suficiente para garantir o único desejo verdadeiro do ser humano: o de imortalidade.

Com a imersão nas delícias do consumo, do dinheiro e do poder, o ser humano deixa de pensar em objetivos ou significados para a existência. Assim, o mal e a morte são espantados por meio da produção vertiginosa, do consumo desenfreado e avalorado e da resignificação do valor do dinheiro como instrumento de poder. O prazer, necessário à existência, quando mal dimensionado, conduz, no entendimento de More (2003, p78), à perversidade e à malícia obstinada dos desejos ignóbeis, transmutados em prazeres soberanos e necessários, e mesmo, causa primária da existência.

2.6.2.2.3.3.

O Amor: sensual e romântico

O consumo, antes destinado apenas aos bens materiais, na sociedade moderna acabou por abarcar todos os campos da vida social. As relações interpessoais não ficaram de fora da lógica do mercado: consumir pessoas é o novo e assustador imperativo da modernidade. A nobreza do sentimento afetivo foi transformada pelo espírito glacial, mas continuou a merecer o nome de *amor*.

O ser humano, visto como fim em si mesmo em Kant, foi deixado de lado e o *outro* passou a ser visto dentro da mesma lógica de descartabilidade de uma *coisa*. Assim concebido, o *outro* se torna somente uma oportunidade de distração.

Não que a sensualidade não estivesse presente desde os primórdios da sociedade, mas o que se mostra hoje é uma sensualidade incapaz de saciar-se, com uma infeliz “*espiritualização da carne*”, que não leva a outro caminho que não o da busca desenfreada pelo prazer erótico.

As relações sexuais passaram, assim, a serem vistas como *pontes* para a completude desejada pelo ser humano que, não conseguindo a fusão com o infinito, por meio delas, torna-se, como Don Juan, um eterno consumidor de pessoas, para quem uma relação necessariamente conduzirá a outra, em uma busca que nada mais é, que a busca pela significação de si mesmo.

Os envolvimento deixam de ser afetivos e se tornam excessivamente erotizados. Relações nas quais o *amor*, quando apreendido, não tem outra finalidade senão a de fazer com que o sujeito se olvide da sua condição de desamparo absoluto.

Consumindo a todos, os sujeitos não precisam, a exemplo dos ensinamentos de Kierkegaard, escolher entre as possibilidades oferecidas pela existência, fazendo com que o gozo seja a única e última meta da vida, em um verdadeiro entorpecimento existencial (LE BLANC, 2003, p.57). O prazer eticamente avaliado é confundido com o prazer avalorado, que não busca outra coisa que não a satisfação pessoal de todos os desejos.

Aqui caberia uma diferenciação feita pela psicologia entre prazer e gozo. Ao olhar uma bela paisagem, assistir a um bom filme, ver os filhos crescendo, ter relações sexuais com alguém querido, por exemplo, o sujeito pode experimentar um enorme prazer e não haveria qualquer problema em viver em busca destas satisfações, pois dariam ao sujeito a impressão de haver sentido na existência.

Já o gozo é o prazer avalorado, no qual o importante seria somente a satisfação dos sentidos, por mais aviltantes ou degradantes que estes prazeres se apresentem, que tenta conter, de todos os modos, a angústia inconsciente pelos temores existenciais. Não há a figura do *outro*, mas tão-somente o *eu* insaciável.

Para Le Blanc (2003, p.57), aqueles que buscam somente o gozo, logo sofrerão com a “*brevidade dos dias diante da infinidade dos desejos*” e não alcançarão outra coisa que não sua impotência existencial e, com ela, uma sensação de desamparo profunda diante da finitude.

Uma das formas mais interessantes desta angústia existencial, advinda de uma vivência voltada apenas para os sentidos, é o que Kierkegaard (2007b, p.142) chamou de *demoníaco*, que seria a *angústia diante do bem*, uma angústia diante da eternidade e da necessidade de se estabelecer um compromisso positivo com a vida. Para o autor, quem vive apenas o momento presente não estabelece um compromisso com a possibilidade do *bem*, por ele denominado *continuidade*¹⁵ (LE BLANC, 2003, p.58).

¹⁵ O que Kierkegaard chama de *continuidade*, Dworkin chama de *integridade*. “As pessoas consideram importante não apenas que sua vida contenha uma variedade de experiências certas, conquistas e relações, mas que tenha uma estrutura que expresse uma escolha coerente entre essas experiências – para algumas, que demonstre um compromisso inequívoco e autodefinidor com uma concepção de caráter ou realização que a vida como um todo, vista como uma narrativa integral e criativa, ilustre e expresse”. (DWORKIN, Ronald. *O Domínio da Vida*, 2003, p.290).

O *demoníaco* se apresenta ao ser humano por meio do vazio existencial e do tédio, geradores de uma angústia absoluta e combustível perene para a eterna sede por situações ainda não experimentadas, o que, para Kierkegaard, deixa a existência perpetuamente corrompida (2007b, p.147).

Mas, não é apenas o amor sensual que retira do ser humano a sua capacidade de questionar-se acerca de sua finitude. Não raras vezes, o amor romântico é também usado como uma espécie de *válvula de escape* para os questionamentos existenciais.

Ao buscar se fundir no *outro*, muitas pessoas experimentam a completa ausência de angústia pela finitude. O sujeito questionador desaparece e, em seu lugar, o *nós* se apresenta, não mais como objeto de análise, mas sim como encantamento alienante. Não é outra a atitude do protagonista de *Memória de Minhas Putas Tristes*, de Márquez (2005, p.95), quando afirma que sempre havia achado que morrer de amor era pura licença poética, mas que chegava à conclusão de que não era assim: mesmo velho, estava morrendo de amor, pois eram inebriantes as delícias de seu desassossego. Ou do protagonista de *Primeiro Amor*, de Beckett (2004, p.16), que trocou suas dores existenciais pelo pensamento em sua amada *Anne*.

O apego excessivo a uma outra pessoa, ao contrário do que pensavam os românticos, pode não ser sinal de nobreza de sentimento, mas sim uma forma de vencer a própria mortalidade por meio da junção. No entendimento vulgar, “as pessoas morrem, mas o amor não”. E, assim, o que passam a chamar de amor não é nem mesmo uma cópia infiel daquilo que poderia ser considerado um sentimento nobre, traduzido como *um modo de ser para com o mundo e não um ato excessivo, limitado a uma única pessoa* (YALOM, 2007, p.19-20).

O desejo por transcendência é feito por meio da figura do “*outro divinizado*” e o parceiro amoroso não é senão o ideal divino no qual a própria vida se realiza. Todas as necessidades morais e espirituais são dirigidas a um só interlocutor, que passa a ser o responsável pela vida e pela morte do parceiro, pois o “*amante apaixonado não vive em si mesmo, mas na pessoa que se apoderou do seu coração*” (MORE 2003, p.115).

Esta “*beatificação*” do *outro*, conforme ensina Becker (2007, p.205), traz consigo um indicador de insucesso, pois nenhum “*relacionamento humano pode suportar o ônus da divindade*”. O que faz de Deus um objeto espiritual perfeito é exatamente, como disse Hegel, o fato de ser abstrato e, desse modo, não limitar o crescimento do adorador em virtude de Suas vontades ou necessidades pessoais.

Não raras vezes, se esconde por trás de um amor romântico um sujeito com profundos questionamentos acerca da existência que, na impossibilidade de resolvê-los, transfere-os para a figura do *nós*. E, nesse sentido, o amor deixa de ser amor para ganhar uma *função*: a de *salvar* o ser humano de seu desespero essencial.¹⁶

2.6.3.

Integridade da Existência pelo Caminho Ético

Se, até o momento, todas as saídas encontradas pelo ser humano para se manter longe de si mesmo sofreram questionamentos, existiria, então, alguma forma de o ser humano se sentir um pouco menos desamparado frente a sua existência efêmera e frágil? Nunca com o objetivo de concluir um assunto desta magnitude, mas alguns apontamentos feitos por Kierkegaard podem ser úteis para um sério enfrentamento da finitude.

Para este autor, a saída possível para a angústia do ser humano residiria no que ele denominou *salto dialético*. Segundo ele, haveria três esferas da existência: a estética, a ética e a religiosa. Quando o sujeito deixa a primeira esfera e a segunda “acontece”, o ser humano estaria no caminho da ética (PAULA, 2001, p.113-16).

O *salto* do primeiro para o segundo estágio é o que interessa ao trabalho. Eis que a terceira esfera de Kierkegaard é uma questão de crença e, neste sentido, alheia ao objetivo aqui estabelecido.

Para Kierkegaard, não haveria uma evolução entre o estágio estético e o ético, mas sim um acontecimento. Seria a tomada de consciência do fracasso da vida puramente estética e da necessidade de escolha, diante das possibilidades apresentadas pela vida ética. Esta tomada de consciência acontece quando o indivíduo percebe que o que o diferencia no mundo e o torna merecedor da denominação *humana* são exatamente as escolhas que faz durante seu curso.

Entre a vida estética e a ética há um interestádio chamado de ironia que é quando o sujeito vê as possibilidades tanto da vida finita (estética) quanto da infinita (ética), porém, ainda não se decidiu pela ética. O caminho da ironia, em Kierkegaard, é o das contradições, em que o sujeito experimenta a vida ética e a estética, ao mesmo tempo. Somente quando houver a escolha pela vida ética é que o sujeito sairá da ironia (LE BLANC, 2003, p.58).

¹⁶ Para maiores esclarecimentos sobre o tema, ver YALOM, I. *O Carrasco do Amor e Outras*

Percebendo o desamparo trazido pela vida estética, o ético, segundo Kierkegaard, deseja organizar os prazeres em vez de viver por eles. O ético não renuncia aos prazeres, mas fixa-lhe limites – que são as normas morais. Não há uma negação da estética, mas apenas uma reavaliação de sua dimensão e importância frente à necessidade ética.

A vida ética implica em uma busca do que Dworkin (2003, p.305) chamou de *Integridade*, que em Kierkegaard é chamada de *continuidade*, que faz com que o sujeito perceba que as escolhas devem ser feitas a fim de dar um sentido de continuidade à história de sua vida. A diferença estaria que, em Kierkegaard, a base da vida ética seriam as normas morais que, em Dworkin, não representam mais que uma escolha pessoal e, portanto, não passível de valoração, senão pelo próprio sujeito que as acolheu. Se, para o estético, a vida é vivida pelo instante, para o ético de Kierkegaard, ela é vivida no tempo. O ético renuncia ao instante a fim de conformar-se com o universal.

Para o ético, a constituição de sua personalidade é o dado fundamental da existência. Contudo, não se trata de uma exclusão do mundo, a fim de afirmar a soberania absoluta do *eu*. A razoabilidade e a compreensão do caráter social de sua existência fazem com que o ético leve em conta o *outro*. O dever do ser humano ético, para Kierkegaard, é identificar o que é exigido dele, e conciliá-lo com as especificidades de suas escolhas. Em outras palavras, conciliar a vida moral à sua vida interior.

Em suma, o ético percebe o valor transitório e efêmero do real e, percebendo que nada sólido pode ser erguido sobre o mundo da natureza, refugia-se em sua interioridade, na qual reconhece os valores morais capazes de construir sua personalidade e, ao mesmo tempo, possibilitam sua convivência com os demais (KIERKEGAARD, 2007a, p.53). Opta por escolher os valores morais, pois compreende que eles representam a liberdade. “O ético é aquele que quer ser livremente o que quer e que consegue conciliar sua vontade com a vida social sob a forma do dever” (LE BLANC, 2003, p.57).

Não o dever pelo dever, ou seja, o ético não cumpre seu dever de forma avalorada, mas sim como algo constitutivo de sua personalidade. Dessa forma, deve *escolher* o dever e não apenas cumprir o *dever*, pois compreende que sua liberdade só triunfará quando o *dever* for uma escolha e não uma imposição.

O ético não é um romântico em relação à natureza dúbia e contraditória do ser humano, ao contrário, a reconhece - o que seria impensável para o esteta,

excessivamente preocupado com seus prazeres – e, mesmo assim, age conforme o dever. A grande descoberta da ética de Kierkegaard é a constatação de que a existência e o erro são indissociáveis e esta tomada de consciência leva o ético à subjetividade e ao reconhecimento de seu papel fundamental na construção da sua personalidade e na responsabilização com o mundo circundante (LE BLANC, 2003, p.66).

2.6.4.

Apontamentos Conclusivos

Tudo considerado, ainda que estas formas de ideologias continuem sendo freqüentemente usadas pelo ser humano moderno, de acordo com Earp (1999, p.32) essas produções culturais – substitutas da religião – também passaram a sofrer questionamentos com a fomentação do pensamento crítico e com as transformações das condições sociais.

Se o advento da ciência e da tecnologia colocou a religião em questão, o pensamento crítico colocou as ideologias em xeque, ao analisar as determinações econômicas, sociais e psíquicas envolvidas em cada tipo de concepção.

Assim, não podendo mais agarrar-se de forma acrítica aos (in)seguros amparos externos, é tarefa do ser humano moderno olhar para si e compreender – dentro do possível – sua existência. Nunca com a pretensão de se definir, pois, como bem coloca Ponde (2003, p.120), *“a tentativa de definição do homem é tão problemática quanto a de Deus, para não dizer impossível – uma autêntica modalidade de ação do mal”*.

Alguém bem resolvido no mundo, tanto em relação às questões existenciais primárias quanto em relação aos questionamentos cotidianos, não é mais que alguém que, na realidade, está vivendo a partir de um esboço de si mesmo, projetando este esboço de modo contínuo, a fim de que sua vida tenha, de alguma forma, um significado que não seja somente a experiência biológica. Que consegue, a despeito de sua humanidade (contraditória e inacabada), conduzir a vida de modo íntegro, exercitando sua liberdade, mas nunca se olvidando de que vive em relação com os demais e, nesse sentido, é também responsável pelos demais.

A vida entorpecida pela busca desenfreada da satisfação dos desejos, que são infinitos se comparadas ao corpo finito, pode acabar não trazendo ao ser humano mais do que fragmentação. A beleza que *redime* o ser humano de

suas angústias é a *beleza para o bem*. A beleza da vida, se tomada como um juízo estético, não é nada mais que um vazio. Assim como a liberdade pela liberdade degenera, o belo pelo belo também degenera.

2.7.

Sociedade

Anestésica

Para nós é pesado, até, ser gente, gente com corpo e sangue autênticos, próprios; temos vergonha disso, consideramos tal fato um opróbrio e procuramos ser uns homens gerais que nunca existiram. Somos natimortos, já que não nascemos de pais vivos, e isto nos agrada cada vez mais. Em breve, inventaremos algum modo de nascer de uma idéia (DOSTOIÉVSKI, 2000, p.146-47).

2.7.1.

Dor e Sofrimento: distinção possível

A dor é um alarme do corpo que impulsiona o organismo a atuar de forma a restabelecer a saúde. Ela tanto pode ser física como psíquica. Também é possível que seja ou não proporcional à magnitude da lesão. Nesse sentido, cada queixa de dor deve ser analisada em separado e não é possível estabelecer uma escala precisa de valores para se aferir a dor de um indivíduo doente (AGUARÓN, 2003, p.15-16).¹⁷

Já o sofrimento é a percepção psíquica de uma ameaça. No caso da terminalidade, ele advém do desejo de restabelecimento da saúde e da impossibilidade de satisfação desta vontade.

Para Aguarón (2003, p.21) enquanto a dor é sempre física e psíquica ao mesmo tempo (o sujeito sente e a identifica como sendo uma dor), o sofrimento atinge o caráter simbólico do sujeito (representando um impedimento para o pleno exercício de algo que poderia se obter, caso o sofrimento não estivesse presente).

Compreendendo de modo um pouco diverso, Larrea (1996, p.151-52) afirma que o sofrimento é o aspecto subjetivo da dor e, ainda que se possa paliar a dor por meio de medicação, o sofrimento, segundo o autor, é parte da existência, sem o quê a vida humana deixaria de ser humana e o sujeito não

¹⁷ Cabe ao médico a avaliação da dor enfrentada pelo paciente. Nas sábias palavras de Sören Kierkegaard: "Porque há sempre, no médico, um homem experimentado, que desconta metade do que dizemos sobre nosso estado. Se ele pudesse confiar sem reserva em todas as nossas

alcançaria mais do que frustração, uma vez que o desejo pelo absoluto não-sofrimento é impossível de se realizar.

Não importa se adotando um ou outro conceito, o relevante aqui é que a atitude pessoal, tanto diante da dor quanto do sofrimento, pode mudar de modo significativo, a depender da forma como o sujeito aprendeu a lidar com as perdas que necessariamente aconteceram durante sua existência.

A dor e o sofrimento, vistos sob o ângulo puramente clínico, merecerão análise quando da exposição dos cuidados paliativos na terminalidade. Por ora, bastam os conceitos acima para elucidar o que aqui se propõe.

2.7.2.

Conseqüências da Analgesia Existencial na Terminalidade

Sem ignorar outras vertentes, é possível afirmar que a mudança de perspectiva da sociedade moderna no entendimento da dor e do sofrimento, estes, inerentes à própria condição de *humanos*, é um fator relevante no contexto de negação da morte que se assiste na atualidade.

Susan Sontag (2007, p.68) afirma que a doença passou a ser vista pela sociedade moderna como uma degeneração. Metáforas, como o uso da expressão *câncer* a fim de sugerir, por exemplo, o mal da corrupção, são freqüentemente usadas e, dessa forma, reforçam a idéia de que a doença não ser algo inerente à vida, mas sim uma degenerescência desta.

Ligy Py e Franklin Trein (2006, p.1357) fazem contundente abordagem acerca do *tempo na experiência do envelhecimento*, afirmando que o tempo, como realidade física do corpo, humano e mortal, impõe ao organismo condições. Assim entendidas, vida e morte seriam contingências corpóreas físicas. E prosseguem os autores afirmando que os seres humanos parecem não se dar conta de sua finitude e tentam dominar a morte a todo custo, sendo a busca desenfreada pelo prazer não valorativo, uma clara demonstração de busca pela infinitude.

Essa busca pelo prazer a qualquer custo é resultado de uma sociedade voltada para o consumo e para o bem-estar, que preconiza que a vida só vale a pena se adjetivada pelo prazer. Para uma cultura narcisista, a vida é consumir e ter prazer, dor e sofrimento são experiências não dotadas de tal atributo e, dessa forma, vistos como uma anomalia (PY & TREIN, 2006, p.1357).

impressões individuais, como estamos, onde sofremos, etc., o papel do médico seria apenas

Para Junges (2006, p.303) o ser humano moderno sente um mal estar tremendo quando se vê frente à dor e ao sofrimento, pelo fato de a sociedade de consumo sempre mantê-lo distante de si mesmo. Há um entorpecimento dos sentidos a fim de se evitar o encontro necessário entre o ser humano e sua própria finitude. Neste contexto, doença, sofrimento, dor e, conseqüentemente, a morte, são vistas como degenerações. Segundo o autor *“outras culturas armazenaram práticas e significados para fazer frente ao sofrimento que o homem pós-moderno¹⁸ não detém mais”*.

A cultura da não reflexão e do prazer irreflexivo, segundo Cassorla (2004, p.02), não suporta a frustração e isso tem uma contribuição decisiva para a forma como o sujeito lida com a morte e com o processo de morrer.

A incapacidade do ser humano moderno de compreender as perdas sucessivas que acontecem durante a vida, sejam elas biológicas ou materiais, se dá em decorrência de sua falta de preparo para lidar com a dor e com o sofrimento, para os quais sempre encontrou uma *pílula* que dê alívio.

2.8.

Kierkegaard e Heidegger: a finitude enquanto fonte de aprendizado

[...] sob certo aspecto, é mais fácil aos indivíduos levianos, e requer menor responsabilidade, descrever com palavras as coisas inexistentes do que as existentes, mas como historiador respeitoso e consciencioso dá-se justamente o contrário: não há nada que fuja tanto à descrição por meio de palavras e que seja mais necessário apresentar aos homens do que certas coisas que não têm aparência real e cuja existência não se pode comprovar, mas que, justamente pelo fato de indivíduos respeitosos e conscienciosos as tratarem como coisas existentes, são levadas a dar mais um passo em direção do ser da possibilidade de nascer (HESSE, 2003, p.13).

Tudo considerado, já é possível concluir que a sociedade moderna necessita, de modo urgente, aprender a lidar com a finitude. A negação da angústia trazida pela morte não faz com ela desapareça. Ao contrário, se torna mais forte, todavia, não localizada. Não seria leviano afirmar que mecanismos de

ilusório”.(KIERKEGAARD, Sören, O Desespero Humano, 2007a, p.28) .

¹⁸ Neste trabalho, não se diferencia modernidade de pós-modernidade. As diferenças apresentadas por alguns autores mostram que, na pós-modernidade, teria havido um questionamento do alcance da razão, bem como a crítica à aplicação mecânica de teorias abstratas à realidade. Contudo, conforme afirma Rouanet, o acréscimo do prefixo *pós* tem muito mais o sentido de exorcizar o velho do que propriamente articular o novo (ROUANET, Sérgio Paulo. *As Razões do Iluminismo*, 1988, p.217).

defesa ainda mais alienantes do que os citados no capítulo anterior poderão surgir para o alívio ilusório das dores da existência.

Sua marca infinita ordena que o sujeito seja levado em consideração quando das decisões sobre sua morte. Se, para o médico, ele é um paciente; para os familiares, um ente querido; para os teólogos, uma alma e para os químicos, um aglomerado de átomos, para o próprio moribundo ele é único e especial, dotado de significado e importância e, portanto, deve ser considerado como tal pelos que participam do processo de sua terminalidade.

A idéia neste último capítulo é trazer pensamentos filosóficos ocidentais que corroborem a análise até aqui apresentada, tanto no sentido de que o ser humano nega de modo desmedido sua própria efemeridade, quanto em relação ao prejuízo existencial que tal atitude pode acarretar.

Tanto a construção filosófica de Kierkegaard, quanto à de Heidegger, fornecem fecundo material de análise do tema da finitude humana e, em decorrência disso, os dois autores são chamados ao diálogo. O primeiro apresenta uma visão mais religiosa sobre a existência humana; o segundo busca no próprio ser humano as respostas para sua existência, em comum, ambos concebem a morte como a possibilidade de se *viver para o mundo*, pois seria a partir da compreensão de sua finitude que o ser humano teria condições de avaliar a condução de sua existência e sua responsabilidade perante a existência dos demais.

2.8.1.

Kierkegaard: a possibilidade como traço caracterizador do ser humano

Aclamado por muitos como o precursor da psicanálise moderna,¹⁹ Kierkegaard foi um autor que dedicou valorosas páginas ao estudo da essência do ser humano. Sua filosofia é marcada pela defesa do indivíduo e de sua singularidade. Autodenominava-se um filósofo religioso, mas o cristianismo do qual o filósofo fala no decorrer de sua obra não é catolicismo, mas sim um cristianismo reformado por uma nova compreensão do fenômeno religioso, que constata a crise entre a condição humana e suas fraquezas e a exigência divina de perfeição (LE BLANC, 2003, p.19).

¹⁹ BECKER, E. *A Negação da Morte*, 2007, p.93.

O conceito de *possibilidade* é a *pedra angular* da construção da filosofia de Kierkegaard que, segundo Le Blanc (2003, p.48) pode ser completamente apreendido na questão clássica de Hamlet: *ser ou não ser!* Não como um *ser* “no mundo”, mas sim o de *se ser* “quem se é”.

Sua obra é uma análise gigantesca da condição humana. Aqui não se terá a pretensão de reproduzir todo o vasto pensamento kierkegaardiano; serão esboçados apenas alguns conceitos que dizem respeito diretamente ao tema proposto.

Em Kierkegaard, o conceito de *possibilidade* é o traço caracterizador do ser humano. Ela estabelece o próprio existir do ser humano, não se referindo a um *admir* ou a um *sobrevir* do estado das coisas. Assim, afirma o autor, a vida não é somente o *bios*, com seu movimento próprio de vida e morte. Sua existência e a relação que mantém com o mundo e com os outros são o que caracterizam a possibilidade do ser humano (LE BLANC, 2003, p.48-49).

Para Kierkegaard, a possibilidade é algo contingente, em suas palavras: *“Digo, portanto, que existe tudo o que possui, por sua natureza, a possibilidade de fazer uma coisa qualquer ou sofrer uma ação [...] E é por isso que coloco essa definição: os seres não são nada além de possibilidade”* (Apud, LE BLANC, 2003, p.49).

Neste sentido, o possível é a condição metafísica do que é. Assim, existir seria sempre confrontar-se com a multiplicidade das possibilidades do real. Para que algo *seja*, é preciso que antes exista um lugar, possível, mas não necessário. Para que José, por exemplo, diga a seu filho que terá um irmão, a condição de possibilidade deste anúncio é que José tenha um filho e esteja à espera de outro. Ou seja, José deve ter tido a possibilidade de ter um filho para poder fazer-lhe o anúncio. Desse modo, deve ter, antes, escolhido dentre as possibilidades que se lhe apresentavam – ter ou não ter um filho – e só depois teria possibilidade de anunciar o segundo filho ao primeiro.

O ser humano e os demais animais, segundo Kierkegaard, não se assemelhariam neste ponto: enquanto no segundo não há uma relação de possibilidade, mas tão-somente de submissão às regras da espécie; no primeiro, prevalece o indivíduo que, por sua conta e risco, assume ou não sua singularidade existencial (2007a, p.42-43).

2.8.1.1.

A Angústia da Escolha

É exatamente esta escolha “*por conta e risco*” do indivíduo que, paradoxalmente, às vezes, o faz paralisar diante de uma decisão difícil, na qual qualquer escolha parece impossível. A raiz da palavra *escolha* tem o significado de *matar*. Nesse sentido, cada escolha envolve, invariavelmente, uma renúncia; cada sim envolve um não; enfim, cada decisão elimina (mata) as outras opções (YALOM, 2007, p.19).

Todas as possibilidades abriam caminho tanto para a felicidade quanto para a infelicidade (sucesso/fracasso; vida/morte) e o sentimento de mal estar diante do desconhecido havido em cada possibilidade é o que Kierkegaard chama de angústia (KIERKEGAARD, 2007b, p.54).

Além de se relacionar com o mundo e se deparar com as inúmeras possibilidades que este apresenta, o sujeito também está em relação consigo. Nesse sentido, ele é possibilidade para si mesmo: possibilidade de se realizar como tal na existência. Mas, longe de trazer serenidade, esta relação consigo mesmo pode ser tormentosa para o indivíduo, pois, segundo Kierkegaard, o peso das infinitas possibilidades e das escolhas – finitas - diante destas, faz com que ele perceba os limites de sua existência (LE BLANC, 2003, p.50-51).

Nas palavras de Kierkegaard: “*Porque o eu* ²⁰ *é uma síntese de finito que delimita e de infinito que ilimita. O desespero que se perde no infinito, é, portanto, imaginativo, informe*” (2007a, p.34). Caso o ser humano prenda-se apenas às possibilidades da existência, de acordo com o filósofo, ele será tragado pelo *abismo* que há entre as possibilidades infinitas e a existência finita (KIERKEGAARD, 2007a, p.39). Da mesma forma que a vida não deve ser concebida apenas como *necessidade*, onde nenhuma possibilidade é vislumbrada, como é o caso do melancólico ou do deprimido, ela também não deve ser só possibilidade, sob pena do sujeito se conceber de modo fantasioso, fazendo com que sua angustia aumente ainda mais. ²¹

²⁰ Segundo Becker, o “eu”, em Kierkegaard, pode significar tanto o eu simbólico quanto o corpo físico. “É, na verdade, um sinônimo para personalidade total que vai além da pessoa e inclui aquilo que agora chamaríamos de alma ou de região do ser, da qual brotou a pessoa criada. Mas, isso não é importante para nós, aqui, exceto, para apresentar a idéia de que a pessoa total é um dualismo de finitude e infinitude”. (BECKER, E. op. cit., p.03).

²¹ Nas palavras do autor: [...] “O possível a tudo abraça, por causa de o eu ter sido tragado pelo abismo [...] tornam-se cada vez mais intensos os possíveis, sem, no entanto deixarem de ser possíveis, mas sem se tornarem reais, e no real não há em verdade intensidade se não houver a passagem do possível ao real [...] lhe falta a força para obedecer, se submeter à necessidade inerente ao nosso eu, a qual se pode denominar ‘fronteiras interiores’. A infelicidade de um eu

2.8.1.2.

A Finitude e a Possibilidade de Transcendência

Enquanto o ser humano viver imerso em sua realidade cultural, afirma Kierkegaard, ele não passará de um ser doente, pois, presa em seu caráter, a pessoa poderá *fingir* que é *alguém* , que a vida é controlável e que a morte não existe. Assim, afirma o filósofo, será preciso, primeiro, que o ser humano reconheça-se frágil e mortal, libertando-se de suas *defesas* de caráter e, somente quando houver sentido em sua boca o gosto da morte, conseguirá entender o que é a vida. Ortega, citado por Becker, que mais parece ter usado as palavras de Kierkegaard, assim define a existência:

O homem lúcido é aquele que se livra daquelas idéias fantásticas [a mentira caracteriológica sobre a realidade] e encara a vida sem temor, percebe que tudo nela é problemático, e se sente perdido. E esta é a verdade elementar – a de que viver é sentir-se perdido, que aquele que aceita já começou a encontrar a si mesmo, a pisar em terra firme. Por instinto, como fazem os náufragos, olhará em torno, à procura de algo em que possa se agarrar, e esse olhar trágico, implacável, absolutamente sincero, porque se tratará da sua salvação, irá fazer com que ele ponha ordem no caos de sua vida. São estas as únicas idéias autênticas; as idéias dos náufragos. Tudo o mais é retórica, pose, farsa. Aquele que realmente não se sentir perdido não tem perdão; quer dizer, nunca se encontrará, nunca enfrentará a sua realidade (2007 p.117-18).

Assim, é destruindo o que imagina que é, e abrindo-se para a possibilidade do *Ser* que o ser humano conseguirá, segundo Kierkegaard, encontrar aquilo que realmente é. É a negação da sua condição de criatura que levou o ser humano a uma excessiva angústia diante da realidade. Para que ele renasça, afirma o filósofo, é preciso que antes morra. É matando as mentiras que o ajudam a formar o caráter que o indivíduo terá condição de olhar para o seu universo finito particular como um meio pelo qual poderá alcançar a infinitude dentro do real (2007a, p.55).

E é exatamente ao fitar com seriedade sua finitude que o ser humano compreenderá que não poderá guiar sua vida tão-somente pela necessidade ou só pela possibilidade. A vida vista somente enquanto possibilidade levaria o ser humano ao desespero, pois a imaginação, ao conceber o infinito, não admite limites para a existência. Assim, o ser finito é colocado frente às suas

desta espécie não está em nada ter feito neste mundo, mas em não ter tomado consciência de si mesmo, em não ter percebido que esse eu é um determinado preciso e, portanto, também uma necessidade". (KIERKEGAARD, 2007a, op. cit., p.39).

infinitas possibilidades, mas, todavia, “o imaginário que transporta o homem ao infinito, afasta-o de si mesmo, desviando-o, dessa maneira, de regressar a si mesmo”.

Por outro lado, para aquele que tudo se tornou necessário, viver não será menos desesperante. De acordo com Kierkegaard, não é se guiando como um filisteu, um introvertido, ou um deus para si mesmo, que o ser humano conseguirá se livrar da sua condição de angústia (2007a, p.42-55). Para Becker (2007, p.119), cada uma destas tentativas levaria o indivíduo a uma angústia ainda maior, pois, no intuito de responder à questão existencial, acabaria por complicar ainda mais a pergunta e não levaria a outra coisa que não à perda de si mesmo enquanto possibilidade.

Pensando como o filisteu, o ser humano se acomoda na confiança de que, vivendo em um nível baixo de intensidade pessoal, poderia evitar ser desequilibrado pela existência. Mas, de acordo com Kierkegaard, isso seria uma ilusão, pois ele não conseguirá, agindo desse modo, nada além de um retrato fiel dos parâmetros da sociedade a que pertence, perdendo a cada dia a possibilidade de *Ser* (2007a, p.43).

O tipo introvertido de Kierkegaard é aquele indivíduo preocupado com o que realmente vem a ser o significado de pessoa, que gosta da solidão e se retira periodicamente para refletir. Contudo, foi tão esmagado pelas trilhas previamente traçadas pela existência, que não alcança outra coisa que não o óbvio, encobrendo o que realmente seria preciso investigar. O grande desejo do introvertido é tornar-se quem ele é, mas isso implicaria em um perigo que ele não consegue aceitar, uma vez que *tornar-se quem se é não é o mesmo de tornar-se quem se gostaria de ser* (2007a, p.49). Por isso, Kierkegaard o denomina *escravo da segurança*.

Por fim, o sujeito não poderia, de acordo com o entendimento do filósofo, *Ser*, tentando ser um deus para si mesmo. Este tipo de homem não é um mero brinquedo nas mãos da sociedade; ao contrário, ele se lança na vida, contudo, tendo em vista que a vida para ele é para ser vivida somente no dia de hoje (com uma exacerbada valoração dos sentidos). Mas quando os encantamentos dos sentidos são suspensos por alguma razão, segundo Kierkegaard, “a existência vacila, o desespero, que se ocultava, surge” (2007a, p.45).

Neste sentido, para a teoria kierkegaardiana, o ser humano é tanto necessidade quanto possibilidade a vida só teria como adquirir um valor máximo, além do valor meramente social, cultural ou histórico, quando voltada para o mistério do *eu particular*, invisível e transcendente. Entretanto, objetiva o filósofo, o

ser humano nunca poderá deixar de se haver com a angústia, mas tão-somente usá-la como “*uma eterna mola para prosperar em novas dimensões de pensamento e confiança*” (BECKER, 2007, p.120-21), pois é a angústia que caracteriza a relação do indivíduo com o mundo.

2.8.1.3.

Possibilidade de Liberdade

Em Kierkegaard, a liberdade é compreendida como a possibilidade de exercício de poder, mas um poder sobre o qual não há controle das conseqüências, eis que a dualidade (bem/mal; morte/vida; dor/prazer) presente em cada escolha sempre existirá. Assim, o ser humano primeiro escolhe; apenas em um segundo momento saberá se foi uma boa ou uma má escolha e se isso trará felicidade ou o contrário.

A metáfora de Adão no paraíso, de Kierkegaard, é um bom das incertezas no exercício da liberdade. Adão vivia no Éden em profundo estado de ignorância e inocência. Quando Deus ordenou-lhe que não comesse dos frutos da árvore proibida ele, no fundo de sua inocência, não podia compreender tal vedação, pois não tinha o entendimento do *bem* e o *mal*. Do mesmo modo que não pôde entender o castigo advindo de sua atitude, eis que ignorava o que era a morte. A proibição divina, oferecia para a ignorância de Adão, a angustiante possibilidade de poder, colocando-o frente a sua liberdade, que é, nesse sentido, precisamente a possibilidade de poder (2007b, p.53).

A angústia do ser humano não se refere, em Kierkegaard, a uma possibilidade de liberdade abstrata, que se identificaria com o livre-arbítrio, mas sim a uma liberdade concreta e finita diante das possibilidades infinitas do existir. Ela é condição fundamental do ser humano diante do mundo.

Diverso é o conceito de desespero em Kierkegaard. Se a angústia é uma condição do ser humano diante do possível (no mundo), o desespero se refere à relação do ser humano consigo mesmo e às possibilidades desta relação.

Para Kierkegaard (2007a, p.19), “*o homem é uma síntese de infinito e de finito, de temporal e de eterno, de liberdade e de necessidade, em suma, uma síntese. Uma síntese é a relação de dois termos*”. O ser humano, assim, deve se reconhecer instável, sujeito à doença, à indecisão, à morte.

Reconhecendo-se frágil, o ser humano deveria, de acordo com Kierkegaard (2007a, p.53), assumir a responsabilidade e a liberdade de ser ou não ser ele mesmo. Mas, se o desejo do ser humano é ser ele mesmo, então, se

deparará com sua condição finita a limitar suas possibilidades. E é exatamente aqui que nasce o desespero a que Kierkegaard se refere, na constante tensão entre o *eu finito* e o *eu infinito*, entre o desejo de *tornar-se quem se é*, e o de afirmar-se como quem *gostaria de ser*.

2.8.1.4.

Desespero: doença até a morte

Para Kierkegaard, o desespero é o que ele denomina *a doença até a morte*, no sentido de que a única forma de livrar-se do desespero é a extinção terrena.

A fonte do desespero do ser humano, segundo Kierkegaard, é sempre advinda dos conflitos existentes no *eu*, assim, para o vaidoso, se ele não pode ser César, ele não deseja ser ninguém. O desespero vem do fato do *eu* não ter se tornado César, quando havia nele, segundo as concepções de si que projetou, todos os atributos possíveis para tanto (2007a, p.24). O desespero nasce, de acordo com o filósofo, da negação de si mesmo, em nome de um desejo de ser quem o sujeito *gostaria* de se tornar.

Tudo considerado, o desespero é a enfermidade que acompanha o ser humano até a morte, como algo que não pode ser evitado ou medicado. O desespero é advindo da tentativa de negação da própria condição de criatura e da busca impossível da auto-suficiência.²²

2.8.1.5.

A Fé

Para Le Blanc (2003, p.93) é a relação que se estabelece entre a infinidade do possível e a condição existencial do indivíduo, que se define como *Finitude Humana*. Para este autor, esta condição finita não é representada somente pelas limitações intrínsecas ao organismo vivo dotado de ciclo de nascimento e morte, mas também, pelo confronto com o possível da existência. Dessa forma, existir, seria a permanente confrontação do *possível* com o *real*, diante da concretude da existência humana. Ou seja, é a permanente análise da vida diante da temporalidade da existência.

²² Para maiores esclarecimentos acerca da vivência na necessidade absoluta ou na possibilidade absoluta, ver BECKER, 2007; KIERKEGAARD, S. *O Desespero Humano*, 2007, p.42-70; KIERKEGAARD, S. *O Conceito de Angústia*, 2007, p.142-61.

Em Kierkegaard (*Apud* PAULA, 2001, p.119), a saída para esta condição na qual a incomensurabilidade da finitude e as possibilidades infinitas viveriam em constante choque, seria a fé. Ela, segundo o filósofo, é o único caminho que pode devolver ao ser humano o equilíbrio entre a infinidade do possível e a finitude humana, diminuindo a angústia, o desespero e os excessivos temores da existência.

Kierkegaard está falando da fé em Deus, mas não seria impossível pensar em fé fora do contexto religioso, conforme já demonstrado por Becker e estudado em momento oportuno nesta pesquisa. Se o conhecimento do *Ser* pela ciência é inapreensível ao ser humano, então, tudo o que ele eleva à categoria de verdade nada mais é do que sua convicção, e nesse sentido, sua fé de que algo maior o sustenta. O ser humano não se faz a si próprio sem algo externo que o conforme, seja uma religião, uma seita, um conjunto de valores, uma ideologia, uma crença, enfim, algo que faça com o mundo seja um pouco mais factível e mais compreensível do que deveras se apresenta.

2.8.2.

Heidegger e O Ser e o Tempo

Heidegger foi outro filósofo que dedicou grande parte de sua obra à compreensão do ser humano, concebendo a “*experiência da existência no tempo*”, como uma forma inigualável do homem vir a conhecer seu autêntico *Ser*. Influenciado por leituras como as de Nietzsche, Kierkegaard, Dostoiévski, Hegel e Schelling e pelos poemas de Rilke e Trakl e as obras de Wilhelm Dilthey, concebeu *Ser e Tempo*, uma obra prima da filosofia ocidental (NUNES, 2002, p.09).

Em *Ser e Tempo*, defende seis teses principais: (a) a insuficiência da antropologia filosófica; (b) a finitude como expressão da transcendência; (c) o enfrentamento do *Nada* pela angústia; (d) a *abertura* pela compreensão, pelos sentimentos e pela linguagem; (e) a totalização do *Dasein* no ser-para-a morte e (f) a identificação entre o poder-ser próprio e a autenticidade, no limite entre o ético e o existencial (NUNES, 2002, p.34).

A natureza humana é um problema insolúvel para o ser humano e a constatação de que o desejo mais profundo deste – o da imortalidade – não passa de ficção, só reafirma o que Heidegger já havia demonstrado: a de que nenhuma época acumulou tantos conhecimentos sobre o ser humano quanto a

atual, mas, ao mesmo tempo, nenhuma outra soube menos o que é o ser humano quanto esta (VILELA, 1977, p.15).

Talvez tenha sido Heidegger o filósofo que melhor traçou a tendência do ser humano de negar sua própria finitude por meio do esquecimento e do entorpecimento dos sentidos. Deixando bem claro, no entanto, que, ao agir assim, restará ao sujeito não mais que um fragmento daquilo que ele poderia vir a se tornar.

O objetivo de Heidegger, em *Ser e Tempo*, é questionar o *sentido do Ser*. Seu livro não fornece o *conceito do Ser* e esta não era mesmo a sua pretensão, uma vez que, segundo o filósofo, “*esse conceito mais universal e, por isso, indefinível, prescinde de definição*” (HEIDEGGER, 2006, p.37).

O fato do *Ser* se apresentar como um conceito universal não faz com que o seu conceito seja claro e não necessite de qualquer discussão ulterior. Afirma Heidegger que o conceito do *Ser* é o mais obscuro dentre todos. Contudo, continua o filósofo (2006, p.41), “*não sabemos o que diz ‘ser’, mas já quando perguntamos o que é ‘ser’, mantemo-nos numa compreensão do que ‘é’, sem que possamos fixar conceitualmente o que significa esse ‘é’*”.

O *Ser*, em Heidegger (2006, p.310), tem o papel fundamental de esclarecer e iluminar a vida, mas não sem deixar o enigma de lado. A despeito de sua perspectiva extremamente espiritualizada, concebeu uma filosofia sem Deus, na qual o foco de estudo não era o Absoluto, mas o *Ser*. Queria responder ao questionamento do que seria o existir humano.

Para Heidegger, a filosofia ocidental havia esquecido o papel do *Ser* e, com isso, reduzido de modo significativo a existência do ser humano. A *condição de Ser* havia perdido toda a profundidade em meio à confusão do conhecimento científico e tecnológico, o que trazia, segundo o autor, o niilismo²³. Por mais que se dê crédito à ciência, segundo o autor, ela não pensa ou sente e, assim, esvazia a questão do *Ser*.

O método utilizado por Heidegger para abordar a questão do *Ser* é o fenomenológico que, segundo o autor, permitiria que o mundo fosse desvelado sem que as projeções pessoais e a intencionalidade da consciência interferissem

²³ Em sentido amplo, niilismo é a doutrina que nega a existência do absoluto; em Política, é a do século XIX, que marcou de forma profunda o pensamento russo, na qual havia uma forte crítica ao pensamento liberal e aos valores tradicionais da sociedade, propondo uma transformação do mundo social, por meio da emancipação do indivíduo; em Nietzsche, se refere a um período da civilização ocidental que se caracteriza pelo fenômeno espiritual ligado à morte de Deus e dos valores morais, com a idéia de que o devir é sempre possível de ser objetivado (RUSS, Jacqueline. *Dicionário de Filosofia*, 1994, p.198-99). O primeiro e o último conceito parecem se enquadrar melhor no conceito usado por Heidegger.

no resultado. Neste sentido, a fenomenologia teria o papel de interpretar, desenvolvendo uma ontologia na qual o tema central fosse o que o filósofo chamou de *Dasein*.

Para a compreensão do *Dasein*, é preciso que antes seja esboçado o que Heidegger denominou *Ente*. O ponto de partida da filosofia heideggeriana é a realidade humana. *Ente* seriam as incontáveis realidades particulares e, neste sentido, *Ente* é tudo o que é concreto.

No que Heidegger denomina *Ente* estariam inseridos os objetos, tais como uma casa, um carro, ou qualquer outro que tenha existência corpórea. Mas há, segundo o filósofo, dentre todos estes *Entes*, um em cuja existência representaria uma enorme interrogação sobre o *Ser*: o *Dasein*, que seria o suporte da questão do *Ser* e, ao mesmo tempo, a abertura a esse *Ser*.

Esse *Ente* é o ser humano. O ser humano é o único *ente* capaz de se interrogar sobre a sua existência e de compreender a singularidade do mundo que o cerca. Ao reduzir o ser humano a uma objetividade, como fez boa parte da filosofia ocidental, o *ser-aí* (ser no mundo) não pôde encontrar possibilidade para alcançar o *Ser*.

O *Dasein* é a abertura para a possibilidade do *Ser*. Usando tal abertura é possível, segundo Heidegger, que o ser humano venha a *ser* aquilo que ele realmente é. Mas para isso precisa se libertar da banalidade cotidiana e buscar o *Ser do Ente*. *Dasein* se apresenta como a possibilidade do *ser-no-mundo*.

No entanto, afirma Heidegger, esta abertura à possibilidade está em constante ameaça, pois o *Ente* humano reprime ou esquece o *Ser*, preferindo as perspectivas empíricas, mais fáceis e reconfortantes. O que o ser humano deseja é não pensar seu verdadeiro *Ser*. E é exatamente a este *esquecimento* que Heidegger dá o nome de *Inautenticidade*.

Há, segundo Heidegger, duas formas de o ser humano conceber sua existência: ou como uma existência inautêntica ou como uma existência autêntica. Ser *Inautêntico*, no sentido heideggeriano, seria precisamente a ocultação da *fragilidade* a que o ser humano se submete: preso no *concreto ditado*, na massificação e, ao mesmo tempo, na planificação das pluralidades, que, ao final, levaria a uma dissolução pura e simples da individualidade, o ser humano deixa de pensar na sua condição de mortal para viver a fantasia da imortalidade.

O *Dasein* (possibilidade de abertura para o *Ser*) estaria perdido em meio à banalidade cotidiana. O esquecimento é a palavra que alavanca o motor do ser humano moderno: esquecimento do universo e de sua supremacia diante da

duração da vida de um ser humano; o esquecimento do esquecimento que o ser humano tenta – e às vezes consegue – se condenar; o esquecimento do caos, que todo o tempo bate às portas, como, por exemplo, no estado norte-americano da Louisiana, em 2005, no mais rico dos países, talvez o mais poderoso do mundo, o mais prodigioso em Prêmio Nobel, onde, não mais que inesperadamente, se abateu o desastre inexplicável,²⁴ revelando a *fragilidade* com a qual o ser humano não deseja lidar, nem mesmo a nação mais rica do mundo.

A existência autêntica, ao contrário, seria a aceitação da condição de *ser-para-a-morte*, pois é na angústia da projeção de sua morte que o sujeito teria, segundo Heidegger, a possibilidade de encontrar sua totalidade, ou seja, o seu verdadeiro Ser.

2.8.2.1.

O não-ser como Possibilidade Para a Revelação do Ser

Para Heidegger, a banalização do cotidiano – em meio a tanta *falação* – faz com que o ser humano se perca diante de suas possibilidades, levando uma vida como que guiado pelo *destino*, sem perceber que é no tempo da existência que ele teria condição de realizar-se como Ser.

Na modernidade, a morte, assevera o filósofo, é apresentada como algo que *acontece*, mas, o sujeito a concebe de modo impessoal.²⁵ Dessa forma, não é o *eu* que morre, mas sim o *ninguém*. Quando se analisa a fala daqueles que concebem a morte, afirma Heidegger (2006, p.328-29), ela é sempre colocada

²⁴ Em setembro do ano de 2005 o Estado da Louisiana foi atingido pelo furacão *Katrina* que, com ventos de mais de duzentos quilômetros, deixou um rastro de morte e destruição por onde passou.

²⁵ Assim como o célebre personagem de Tolstói, Ivan Ilitch, que, ao pensar em sua própria morte, não pôde concebê-la como sendo a *sua* morte, pois vivera a vida toda pensando que a morte acontecia apenas com o *outro*, nas palavras do autor: “O exemplo de silogismo que ele aprendera na *Lógica de Kiesewetter*: Caio é um homem, os homens são mortais, logo, Caio é mortal, parecera-lhe, durante toda a sua vida, correto somente em relação a Caio, mas de modo algum em relação a ele. Tratava-se de Caio-homem, um homem em geral, e neste caso, era absolutamente justo; mas ele não era Caio, não era um homem em geral, sempre fora um ser completa e absolutamente distinto dos demais; ele era Vânia – diminutivo de Ivan – com mamãe, com papai, com Mítia e Kátienka, com todas as alegrias, tristezas e entusiasmos da infância, da juventude, da mocidade. Existiu porventura para Caio aquele cheiro da pequena bola de couro listrada, de que Vânia gostava tanto? Porventura Caio beijava daquela maneira a mão da mãe, acaso farfalhou para ele, daquela maneira, a seda das dobras do vestido da mãe? Fizera um dia tanto estardalhaço na Faculdade de Direito, por causa de uns pirojki? Estivera Caio assim apaixonado? E era capaz de conduzir assim uma sessão de tribunal? É, Caio realmente era mortal, e está certo que ele mora, mas quanto a mim, Vânia, Ivan Ilitch, com todos os meus sentimentos e idéias, aí o caso é bem outro. E não pode ser que eu tenha que morrer. Seria demasiadamente terrível. (TOLSTÓI, Lev. *A Morte de Ivan Ilitch*, 2006, p.49).

na perspectiva do “*morre-se*”; e se “*morre-se*” o *eu* não morre, pois o impessoal é o *ninguém*.

Assim entendida, a morte é um evento que o ser humano concebe como real, contudo, sua verdadeira representação - de aniquilamento absoluto da personalidade - não é apreendida. Para Heidegger (2006, p.329) isso gera uma ambigüidade que faz com que o sujeito se perca no impessoal e caia na tentação de encobrir para si mesmo o *ser-para-a-morte* que ele de fato é.

Tentação, tranquilização e alienação caracterizam, segundo o filósofo, o modo de ser da *decadência*, e, desta forma, o *ser-para-a-morte* decadente vive uma insistente fuga de si mesmo. “*O ser-para-o-fim possui o modo de um escape dele mesmo, que desvirtua, vela e compreende inapropriadamente a existência*” (HEIDEGGER, 2006, p. 330).

Heidegger (2006, p.334) afirma que o ser humano sabe que a morte é altamente provável, todavia, não aceita esta assertiva incondicionalmente, pois a certeza empírica da ocorrência da morte nada diz sobre ela, e no fundo de si o sujeito não a desconhece, mas, no entanto, também não está propriamente certo dela.

A cotidianidade força a importunidade da ocupação e se prende a um ‘pensar na morte’ cansado e ineficaz. A morte é transferida para ‘algum dia mais tarde’, apoiando-se assim, numa avaliação genérica. O impessoal encobre o que há de característico na certeza da morte, ou seja, **que é possível a todo instante**. (HEIDEGGER, 2006, p.334). Grifou-se.

A morte, assim, é um evento sempre para o amanhã e nunca algo que pode se dar a qualquer momento. O indivíduo não a percebe como próxima, mas sim como uma possibilidade (subornável) e, dessa forma, deixa de compreender que, de fato, seu corpo morre a cada dia, mesmo quando ainda não cessou de viver.

Para Heidegger, o ser humano deve antecipar a *sua* morte para, assim, alcançar toda a possibilidade de *Ser*, o que possibilitaria experimentar a plena propriedade da existência. Entretanto, afirma o filósofo, este antecipar pode abrir uma ameaça (da extinção) e, com isso, trazer uma profunda angústia que, todavia, não deve ser evitada, ao contrário, deve ser admitida e vivenciada.

O antecipar simplesmente singulariza a presença e, nesta singularização, torna certa a totalidade de seu poder-ser, a disposição fundamental da angústia pertence ao compreender de si mesma, própria da presença. O *ser-para-a-morte* é, essencialmente, angústia (HEIDEGGER, 2006, p.343).

É na angústia de sua extinção que o sujeito alcançaria, segundo o filósofo, a singularização de sua personalidade, pois, enquanto pensar na morte como algo impessoal, não terá condições de olhar a *si mesmo* como sendo também um ser-para-a-morte.

Em Heidegger, o antecipar a morte teria o poder de desvelar ao ser humano a perdição que é tratar a si mesmo com impessoalidade, colocando-o frente-a-frente com suas possibilidades existenciais mais extremas. Não as ditadas pela sociedade ou por imposições arbitrarias, mas sim a que permite verdadeiramente que o sujeito se lance para si mesmo e, assim, consiga apreender o *Ser*.

2.8.3.

Heidegger e Kierkegaard: a finitude como educadora

Tanto em Heidegger quanto em Kierkegaard, é o não-ser que abriria possibilidade para o conhecimento do *Ser*. Quando agir tendo em vista sua própria decrepitude corporal e efemeridade, o ser humano não será absorvido pela cultura tecnicista e ídolos vãos, e buscará seu *Ser Essencial*, pois conseguirá apreender que o entorpecimento só serve para a negação heróica da condição de criatura o que, além de impossível, é fonte de enorme angústia existencial.

É na compreensão da condição de criatura que há possibilidade, segundo os autores, do ser humano dotar sua vida de significado. É no entendimento do Ente como um *ser-para-a-morte* que é possível a condução do ser humano à sua maturidade final ou, como denominou Becker, à *sua educação máxima*. Enquanto a realidade pode ser falseada – e não faltam meios para tanto, como demonstrado nos capítulos anteriores – o confronto verdadeiro com a finitude desvelaria o que pode ser chamado de *verdade possível*: a verdade sobre a qual se abriria um enorme número de possibilidades, sejam elas transcendentais ou do *ser-aí* (no mundo).

Assim, como observou Louis-Vicent Thomas, citado por Rodrigues (1983, p.24), é só a partir do momento em que o sujeito toma consciência de sua morte que cada instante da vida se carrega com o peso da totalidade. Cada ato passa a se inscrever no todo como uma peça nova de uma edificação irreversível, que continuará durante toda a existência do indivíduo, deixando para sempre o gosto do inacabado. E conclui o autor, afirmando que a “*consciência da morte é a condição mesma da vida da consciência*”.

Até este momento, foram colocadas perspectivas sobre a *morte e o morrer*, a fim de que não somente o ponto de vista jurídico sofresse questionamentos – o que vai acontecer nos próximos escritos. Os problemas subjacentes advindos da morte, ao serem analisados juridicamente, não podem prescindir dos questionamentos multidisciplinares que envolvem a questão. Como *Janus, deus* do direito e dotado de mais de mil faces, o jurista deve analisar o tema da finitude humana. Uma visão unidisciplinar trataria da morte como algo de fácil cognição, avaliando o jurídico e olvidando-se do sujeito simbólico e de direitos, para o qual todo ordenamento é direcionado.

Nunca com a pretensão de esgotar o tema multifacetado da *morte e do morrer*, até aqui se tentou trazer algo diverso do “purismo” que pouco explica e a tudo deseja disciplinar. Os próximos capítulos serão dedicados a esclarecer conceitos ligados ao tema, bem como preparar o leitor para os questionamentos finais da pesquisa.