

DELIMITAÇÃO DA ANÁLISE EXISTENCIAL DA MORTE

Écio Elvis Pisetta*

RESUMO

O propósito deste trabalho é muito simples: localizar ou delimitar uma análise existencial da morte em relação a algumas outras abordagens do mesmo fenômeno. Com isso pretende-se não apenas ampliar nossa compreensão acerca da morte, mas acessar filosoficamente o conceito existencial de ser-para-a-morte, desenvolvido na obra *Ser e tempo* de M. Heidegger. Para tanto, tomaremos por base o pensamento deste autor, principalmente o do §49 de *Ser e tempo* que se ocupa desta problemática.

PALAVRAS-CHAVE: Ser-para-a-morte. Existência. Vida. Morrer. Heidegger.

ABSTRACT

Our work's purpose is very simple: to localize and delimit an existential analysis of death in relationship to others approaches of the same phenomenon. In this way we intend not only to enlarge our death's understanding, but also to access philosophically the being-to-death as an existential concept, in the way it is developed in M. Heidegger's *Being and time*. For such, we will take as a basis Heidegger's thought, mainly the thinking developed on 49's *Being and time* paragraph, where we found our theme.

KEYWORDS: Being-to-death. Existence. Life. To die. Heidegger.

* Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro.

É modesto o propósito deste texto. Ele não pretende abarcar os diversos momentos da análise heideggeriana da morte (do ser-para-a-morte) como apresentados em *Ser e tempo*¹. Concentrar-se-á, antes, no §49², que têm como título, “A delimitação da análise existencial da morte frente a outras interpretações possíveis do fenômeno”. E isto ainda de forma sucinta, não explorando todas as suas possibilidades, fornecendo apenas uma pequena visualização do que o leitor não deverá esperar do prosseguimento da análise. Em contrapartida, nos confrontaremos com alguns pontos, desenvolvidos em parágrafos anteriores e posteriores, que deverão ser levados em conta na compreensão do tema. É com base em alguns elementos dali hauridos que conduziremos nossas reflexões. Estas pretendem apenas deixar nascer a questão acerca da morte, seguindo orientações da fonte supracitada.

Ser e tempo elabora uma interpretação existencial da morte. O ser humano (o *Dasein*, a *pre-sença*), é ser-para-a-morte. A interpretação existencial compreende-se como sendo o caminho interpretativo mais adequado para dar conta do fenômeno em questão. Mostra-se de utilidade, também, a apresentação de alguns momentos que pertencem ao caminho heideggeriano de compreensão da fenomenologia e da questão do ser. Na seqüência, e já explorando o tema propriamente dito, nos preocuparemos com uma pequena demonstração para justificar a escolha de uma abordagem existencial do tema como sendo a mais adequada frente a outras possíveis perspectivas. Assim, este será nosso percurso: 1. A noção de existência; 2. Alguns traços do caminho heideggeriano na fenomenologia; 3. Algumas interpretações sobre a morte. Um esboço; 4. O ser humano “finda”: uma interpretação; 5. Conclusão: a necessidade de uma abordagem existencial.

¹ HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Trad. Márcia de Sá Cavalcanti. Parte I - § 1 a § 44 e parte II - § 45 a § 83. Ed. Vozes, Petrópolis, 1988 e 1990. Utilizaremos, nas notas de rodapé, a abreviação “ST” para Ser e Tempo e usaremos, apenas para as citações desta obra, o termo pre-sença para Dasein, ser humano.

² ST, §49, p. 27-30.

A noção de existência

Na obra citada, a morte é concebida como existencial. Em linhas gerais, a que remete a noção de existencialidade? De modo geral, e sem nos estendermos em demasia, a compreensão existencial consiste na apreensão do modo de ser humano (o *Dasein*) como sendo e estando cada vez remetido aos demais entes (aos outros seres humanos e às coisas da lida cotidiana, os manuais) e a si mesmo. Ser humano e existência são sinônimos e, por isso, deve-se atentar para não se cair nas diversas interpretações metafísicas que, desde os gregos, compreendem a humanidade do ser humano como essência, substância, criatura, subjetividade, espírito, etc. Heidegger deixa isso claro no §9³ de *Ser e tempo*, quando adverte que a existência própria do ser humano deve ser compreendida de modo diverso daquela da tradição. Na tradição filosófica, a “essência do homem” foi interpretada quididativamente, perdendo, através de muitas interpretações, sua dinâmica original. Ela converteu-se, então, numa evidência universal, aceita e compreendida sem mais, para dizer os fundamentos últimos do ser e do ente. Para mantermos um esclarecimento prévio, podemos remeter a um texto posterior a *Ser e tempo*, a carta *Sobre o “Humanismo”*, onde se lê: “A frase: ‘O homem ec-siste’ [*Der Mensch ek-sistiert*] não responde à pergunta se o homem efetivamente é ou não, mas responde à questão da ‘essência’ do homem.”⁴ A existência, devidamente compreendida, responde à questão pela essência do homem. Mas esta resposta não corresponde nem quanto à forma nem quanto ao conteúdo àquilo que a tradição, em geral, compreendeu como “essência de um ente”. Esta existência diz respeito à situação do homem de estar ou encontrar-se desde sempre jogado num aqui e agora (*facticidade*), remetido a um conjunto de possibilidades herdadas onde sempre já se

³ ST, §9, p. 77ss.

⁴ HEIDEGGER, M. Sobre o “Humanismo”. Carta a Jean Beaufret, Paris. In: **Conferências e Escritos filosóficos**. Col. Os pensadores Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 156.

encontrou e se encontra localizado (*de-cadência, ser-lançado, projeto*), onde seu ser se vê às voltas com a tarefa ímpar de ter que assumir seu ser como seu. Nesta situação, o ser humano está “exposto à verdade do ser”⁵, exposição ou abertura apresentada por Heidegger no destaque que dá ao prefixo “*Ek, ec*”. Assim, a existência deve ser pensada antes como estrutura aberta do ser humano, *ec-stática*, do que como alguma forma de evidência herdada. Em *Ser e tempo*, esta experiência aparece na forte expressão: “A ‘essência’ deste ente [do *Dasein*, da *pre-sença*] está em ter de ser.”⁶ Com isso Heidegger não pretende ignorar ou soterrar a tradição, mas, muito pelo contrário, recuperá-la em sua proveniência ontológica, ou seja, pensá-la de novo desde seus fundamentos, deslocando o foco de atenção do já feito para o a-se-fazer. Seguindo a compreensão de existência apresentada, o ser deste ente chamado ser humano encontra-se como que sempre “fora”, “além de si”, observando-se que este não deve ser interpretado como um sujeito encapsulado que tenta sair de si. A existência demonstra a situação humana de já estar no mundo. Existir consiste, então, neste modo de ser relação, *de estar remetido a (Um-zu)*, característico do ser humano, de ser e estar livre e aberto para toda relação possível, e somente relacionando-se. Desta forma, a interpretação existencial opõe-se de imediato a qualquer noção categorial, isto é, a qualquer compreensão que entenda os entes como seres simplesmente dados, como seres que prescindem do modo de ser do ser humano. Existir é modo de ser aberto, disposto, é ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*). Todas as estruturas que levam em conta esta experiência diversa e unitária da existência são chamadas de “existenciais” em oposição às “categorias” que compreendem tanto os entes quanto o ser do homem como “simplesmente dados” (*etwas Vorhandenes*). A morte é descoberta em seu modo de ser existencial, em seu ser-para-a-morte (*Sein-zum-Tode*).

Pois bem, qual o modo adequado de exposição filosófica da existencialidade? Deve ser um modo de exposição dos fenômenos

⁵ Ibid., p. 156.

⁶ *ST*, §9, p. 77.

que corresponda à idéia de existência. Desta forma, não se quer provar a “existência” da morte, ou uma possível utilidade ou função filosófica, mas *de-monstrar* o seu ser em sintonia com o ser do homem, demonstrar o ser humano sendo para a sua morte. “Demonstrar” consiste no esforço fenomenológico ou filosófico de, em descrevendo este modo de ser, torná-lo visível; de, em descrevendo este modo de ser, deixar que o ser em questão venha ao encontro, toque e afete cientemente a análise. Descrever é deixar-ser e, em “deixando”, tornar visível a morte, em seus modos de ser. A compreensão, entendida existencialmente, crescerá paulatinamente como a visão que o ser humano alcança e alcançará, cada vez, de si mesmo, em sendo segundo seus modos de ser. Não se tem esta visão nem “antes”, nem “depois”, mas ela concrece sendo junto aos fenômenos.

A descrição do ser-para-a-morte, como existencial, é demonstração do ser do homem sendo, isto é, existindo neste relacionamento, numa singularidade própria deste fenômeno, mas também numa unidade com o ser todo do homem. Desta forma, logo de saída, é preciso perceber que o objetivo das análises desenvolvidas em *Ser e tempo* não reside na tentativa de provar ou negar filosoficamente a morte, segundo algum tipo de serventia que ela possa ter para a filosofia; também não se pretende superá-la, diluí-la em alguma espécie de interpretação que possa dela retirar toda força negativa e estranha que lhe pertença; igualmente não se propõe, por exemplo, a incorporar a morte à vida, como um tema existencial, dentro de uma civilização especializada em acobertá-la. Logo, o que isso significa? Não se trata de uma coletânea de provas, de exemplos, de idéias, de tentativas a favor ou contra a morte na filosofia. Isto ainda é demais. A demonstração existencial do ser-para-a-morte pode ser apresentada como a construção de uma nova compreensão de morte que, partindo das interpretações mais cotidianas que ocultam e encobrem a morte na morte de “todo mundo” (desconstrução), busca chegar a uma interpretação da morte como “minha morte”. Este jogo construção/desconstrução encontra seu sentido na fenomenologia, tal como Heidegger a compreende. Neste intento faz-se necessário uma explicação.

Alguns traços do caminho heideggeriano na fenomenologia

Desde 1907 Heidegger já enveredava no tortuoso caminho da filosofia. Brentano e sua dissertação sobre os múltiplos significados do ser em Aristóteles colocaram-lhe a questão norteadora de toda a sua vida, a questão do ser. A partir disto, Husserl e a fenomenologia o atraíram cada vez mais, apesar das dificuldades iniciais. É esta trajetória que encontramos no pequeno texto heideggeriano, *Meu caminho para a fenomenologia*. Naquele tempo impôs-se a Heidegger a questão: em que sentido compreender a fenomenologia? Trata-se de uma corrente filosófica? Possuiria ela algo de decisivo? Um esclarecimento do sentido husserliano de fenomenologia apareceu em 1913, com a publicação das *Idéias a propósito de uma fenomenologia pura e de uma filosofia fenomenológica*⁷. Nesta obra, tornou-se claro para Heidegger o lugar da fenomenologia. Ela localiza-se na esteira da modernidade, procurando uma determinação mais originária e universal das coisas. A decisão que se encontra nesta obra, abandonando, inclusive, possibilidades abertas desde as *Investigações lógicas*, reside na apreensão e descrição objetivas dos atos intencionais, as vivências, tais como elas se dão à consciência cognoscente. Nesta época, então, caminhos distintos de investigação começam a se delinear. Segundo G. Figal, em seu livro *Martin Heidegger: fenomenologia da liberdade*, Husserl e Heidegger não compreendem de forma igual, já nessa época, a fenomenologia e a idéia de intencionalidade. Husserl liga-se a Descartes num projeto de como “a consciência pode ser a região de uma ciência absoluta”⁸. Tanto a consciência por Husserl visada, quanto a apreensão de seus objetos intencionais, permanecem atrelados a uma compreensão fundamentalmente inquestionada em seu modo de ser. Esta

⁷ HEIDEGGER, M. Meu caminho para a fenomenologia. In: **Conferências e Escritos filosóficos**. Col. Os pensadores. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1983, p. 298.

⁸ FIGAL, Günter. **Martin Heidegger: fenomenologia da liberdade**. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 2005, p. 35.

compreensão pode ser assim expressa, seguindo o texto de Fial:

[Segundo a] “*epoché*, os modos intencionais de se portar [...] são objetos; e isso significa: como quer que se precise compreender esse estado de coisas no particular, eles precisam se achar simplesmente presentes”⁹. (2005, p. 35)

O que se dá à consciência, e ela mesma como o lugar deste dar-se, são concebidos, usando a linguagem de *Ser e tempo*, como seres simplesmente dados. Mesmo assim, Heidegger continuou ouvindo as aulas de Husserl e familiarizando-se com os procedimentos fenomenológicos. Ele recorda que nelas exigia-se, como atitude filosófica, “[...] tanto a renúncia a todo uso não crítico de conhecimentos filosóficos como [Husserl] impunha não trazer-se, para o diálogo, a autoridade dos grandes pensadores”¹⁰.

Estes princípios continuaram sendo seguidos por Heidegger, mesmo mais tarde, como professor em estreita colaboração com Husserl. No entanto, era-lhe, desde o começo, penoso separar-se dos gregos, principalmente de Aristóteles. De tal maneira que a compreensão heideggeriana de fenomenologia está intimamente ligada ao pensamento grego. Foi na leitura das *Investigações lógicas* que Heidegger descobriu a correspondência entre o mostrar-se dos fenômenos da fenomenologia e a idéia greco-aristotélica de *alétheia* (“desvelamento”, “desocultamento” e também “velamento”, “ocultamento”). Delineou-se para Heidegger, a partir destas balizas, um novo horizonte de compreensão da fenomenologia. Repetindo Heidegger:

De onde e de que maneira se determina aquilo que, de acordo com o princípio da fenomenologia, deve ser experimentado como ‘a coisa mesma’? É ela a consciência e

⁹ Ibid., p. 35.

¹⁰ HEIDEGGER, M. Meu caminho para a fenomenologia. In: **Conferências e Escritos filosóficos**. Col. Os pensadores. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1983, p. 299.

sua objetividade, ou é o ser do ente em seu desvelamento e ocultação?¹¹. (1983, p. 300)

A atitude fenomenológica, “às coisas elas mesmas”, orienta Heidegger pelo caminho da questão do ser, questão que pela primeira vez veio à fala nos gregos. Heidegger continua a usar o termo “fenomenologia”, mas num sentido distinto do de Husserl. Mesmo quando ele usa o termo “consciência” (*Gewissen*) em *Ser e tempo*, ele o desenvolve em íntima conexão com a concreção das vivências, o ser-no-mundo, a existência, a unidade do ser na intencionalidade. Dessa forma, o caráter absoluto e inquestionado da consciência é posto em questão: aquele caráter que mantém a descrição fenomenológica presa a uma certa dualidade, na medida em que o descrito não altera, essencialmente, o modo de ser de quem descreve e vice-versa, na medida em que a estabilidade dos pólos permanece. A mútua imbricação de sujeito e objeto pertence à fenomenologia heideggeriana. Estes termos são questionados e tornam-se problemáticos à medida que, em sua efetividade, desvelam e velam algo. O caminho na direção de uma consciência pura que descreve suas vivências, cada vez, é sempre contestado por Heidegger, iluminado pelo duplo caráter que pertence à doação dos fenômenos como desvelamento/velamento. Neste sentido, a filosofia heideggeriana não pode orientar-se pelo real no sentido do simplesmente presente, se ela quer, num sentido mais radical, ser fenomenologia. O próprio modo de ser do que é simplesmente dado deve ser, radicalmente, posto em questão. Ela não pode seguir um padrão de pensamento que mantenha inquestionado seus próprios princípios descritivos, tais como a consciência e o que se acha simplesmente presente, o dado. Lembrando do trabalho de *Ser e tempo*, Heidegger repete no final do texto citado anteriormente:

O essencial para ela [a fenomenologia] não consiste em realizar-se como ‘movimento’ filosófico. Acima da atualidade

¹¹ Ibid., p. 300.

está a possibilidade. Compreender a fenomenologia quer unicamente dizer: captá-la como possibilidade¹². (1983, p. 302)

Numa genuína compreensão da “possibilidade” reside o horizonte a partir de onde Heidegger constrói suas interpretações. Desta forma, a fenomenologia desaparece como escola e torna-se questão do ser. Na fenomenologia, assim entendida, há a retenção da possibilidade *como* possibilidade. Como podemos perceber isto? A experiência desta possibilidade dá-se à medida que o simplesmente presente, o evidente, o real, é interpretado como ilusão, engano, o que dificulta uma apreensão originária dos fenômenos. O ser só pode ser visualizado na medida em que as dissimulações presentes nos enunciados tradicionais que – passados de mão em mão – degeneram-se, tornam-se compreensões vazias, forem comprovados como dissimulações.

Se se compreendem essas dissimulações como o evidente, então a fenomenologia no sentido heideggeriano é a *desconstrução* do evidente; e, em uma tal desconstrução, interessa mostrar que o evidente é em verdade uma modificação do fenômeno ‘ser’¹³. (HEIDEGGER, 1983, p. 302)

Na desconstrução, a possibilidade (abertura, *alétheia*) é libertada dos entraves de tudo o que é evidente. Procura-se, desta forma, trabalhar um solo para uma compreensão e colocação mais originárias da questão do ser e, nisso, de todos os fenômenos ali implicados. O fenômeno, o ser, em seu mútuo significado de descobrir, encobrir. Isto é fenomenologia. É neste sentido que nós, essencialmente, entendemos não haver uma ruptura entre o Heidegger anterior e posterior a *Ser e tempo*. Em toda mudança de

¹² HEIDEGGER, M. Meu caminho para a fenomenologia. In: **Conferências e Escritos filosóficos**. Col. Os pensadores. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1983, p. 302.

¹³ FIGAL, Günter. **Martin Heidegger: fenomenologia da liberdade**. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 2005, p. 47.

linguagem, de interesses, de formulação de conceitos, a ocupação “fenomenológica” com a questão do ser permanece¹⁴. Em *Ser e tempo* o evidente é, por exemplo, representado pelo existencial denominado “impessoal”, como o modo de ser próprio da cotidianidade, e sua desconstrução processa-se à medida que o ser humano conquista seu modo de ser próprio. No seio desta desconstrução/construção é que o ser-para-a-morte ocupa um lugar fundamental.

Algumas interpretações sobre a morte. Um esboço

Uma interpretação filosófico-existencial acerca da morte não pode ser confundida com interpretações científicas deste fenômeno ou, também, com interpretações que tem por objetivo fornecer uma certa orientação para a vida humana com a morte. Neste sentido, é preciso fazer um trabalho de delimitação, esclarecendo o que não se almeja, o que não se pretende num esforço desta qualidade. Também é necessário saber o que se pode esperar de uma investigação existencial para não lhe cobrar aquilo que ela não pretende oferecer.

Procuremos ver como, em geral, o fenômeno da morte pode ser interpretado levando-se em consideração outros entes - plantas e animais. Trata-se de uma compreensão que se desenvolve no seio da biologia, por exemplo, e de outros campos do saber que lhe são correlatos. Para elaborar uma possível relação entre estes entes e o ser humano, é preciso partir de um horizonte que permita tal correspondência. Este horizonte é fornecido por uma idéia vaga e genérica de vida. O que é, então, vida? O ser humano pode ser compreendido segundo um foco que abarque o homem, as plantas e os animais - os seres vivos.

A vida é um modo de ser amplo, característico de vários tipos de entes, ao qual pertence também o ser humano como ser-no-mundo. Pertencem a esta vida os processos mediante os quais os organismos perpetuam-se, desenvolvem-se, transformam-se e, por fim, cessam suas relações físico-biológicas. Segundo esta

¹⁴ Cf. HEIDEGGER, M. 1983, p. 156.

perspectiva, cada ser humano é um entre outros entes e não apenas um ser junto com outros seres, outros seres humanos. A vida é um modo de ser que, mesmo conservando suas diferenças conforme cada ente, mantém uma certa semelhança. A morte é um fenômeno que ocorre no seio desta compreensão de vida. O modo de ser da vida pode ser desta forma interpretado como pertencendo ao ser humano numa aproximação com os vegetais e animais. O ser humano, então, é ou detém uma “mera vida”, isto é, é tão vida como a de qualquer ente vegetal ou animal. A vida é compreendida como um “processo” físico-biológico, isto é, como uma “infinita” conexão de causas e efeitos. Reprodução, nascimento, desenvolvimento, envelhecimento, doenças, morte pertencem a este processo, a esta compreensão da vida humana como “mera vida”. Ela, nesta compreensão, não tem nada de especial, de singular. Por sua vez, cada um destes momentos do processo também pode ser subdividido e estudado em suas infinitas conexões. Por mais que se possa, dentro do âmbito das ciências biológicas e médicas, qualificar a vida humana como extremamente sofisticada, considerar o corpo como possuindo qualidades de adaptação e funcionamento extraordinários, ainda assim, a vida físico-biológica de um homem assemelha-se a de outros que, por sua vez, encontra paralelos com a vida dos outros seres vivos. Uma compreensão ontológica de vida – uma possível revelação do ente em sua totalidade – subjaz a toda esta atividade, por mais confusa que seja. E ela se faz necessária para, por exemplo, orientar todo o progresso técnico no controle e manipulação da vida que lhe é característica. Quando interpretamos a vida humana bio-fisiologicamente, mesmo sem o perceber, a interpretamos tomando como ponto de partida “o âmbito ontológico, que conhecemos como mundo animal e vegetal”¹⁵, e que perfaz uma compreensão de fundo. Tomamos como ponto de partida uma idéia de vida haurida, em certo sentido legitimamente, dos seres vivos em geral. Do estudo

¹⁵ ST, §49, p. 28. Cf. tb. **Sobre o “Humanismo”**, p. 154-155. Ali há uma discussão a partir de onde se pode distinguir o modo de existência do ser humano e o do animal.

“ôntico” dos entes vivos haurimos, por comparação ou analogia (buscando semelhanças), o modo de ser de todo ser vivo enquanto tal, inclusive de nós mesmos. Segundo os métodos empíricos que procuram extrair dados dos entes vivos mediante “constatações ônticas”, e que são organizados em conceitos fundamentais, este modo de compreender a vida é esclarecido. Pode-se recolher

[...] dados e estatísticas acerca da duração das plantas, dos animais e dos homens. Podem-se reconhecer nexos entre duração da vida, multiplicação e crescimento. Podem-se pesquisar as ‘espécies’ de morte, as causas, ‘modos e meios’ de seu surgimento¹⁶. (HEIDEGGER, 1990, p. 28)

Um conhecimento rico e sofisticado desenvolve-se a partir desta atitude. Mas, em certo sentido, não é adequado tomar-se isoladamente um ser humano como um organismo qualquer para dele retirarem-se regras que possam valer para determinar o modo de ser que corresponda ao fim deste ente e que possa valer para todos os seres humanos. Não se atingirá o que é característico deste ente, pois ele será expropriado de sua singularidade tornando-se algo que se compreende a partir do que é comum a todos os seres vivos. Se tal procedimento pode, por um lado, fornecer infinitos processos de intervenção e manipulação da vida, ele permanece, também, fundamentalmente determinado por uma compreensão que pressupõe, sem questionar, o modo de ser do homem como “semelhante” a todos os seres vivos, vegetais e animais. Esta pressuposição não necessita, em tese, ser questionada pelos campos científicos que dela se servem (e precisam servir-se), principalmente porque não interfere, grosso modo, em seus desenvolvimentos. É preciso, na medicina, por exemplo, que uma certa compreensão universal do ser humano e de seu corpo seja explorada, para que os procedimentos dali nascidos possam obter a devida segurança e validade necessárias. Desta forma, todos os médicos (e outros)

¹⁶ ST, §49, p. 28.

podem servir-se ou repetir os mesmos procedimentos em pessoas sempre diferentes com uma probabilidade maior de sucesso. Mas o que se quer com tudo isso não é pôr em questão alguma forma de eficácia ou de eficiência das ciências positivas no que diz respeito ao tema da morte. Trata-se apenas de visualizar o que poderíamos chamar de limites ontológicos. Nós já os percebemos, das explicações acima, como intimamente ligados a uma noção mediana de vida. Essa determinará também uma noção geral de morte. Permanece sempre em questão se tais procedimentos atendem ou correspondem ao modo de ser do homem.

Por mais que os investigadores tenham claro o procedimento por meio do qual constroem esta idéia de vida, em geral, a vida mesma permanece algo pressuposto e inquestionado. Ou melhor, sofre contínuas e infinitas reelaborações na direção de um aprimoramento e controle mais acurado de tudo o que se refere à morte ou à vida. Mas a idéia de vida como “mera vida”, como processo que pertence a todo ser vivo, e que também pertence ao ser humano, já que este é também um ser vivo, mantém-se como dominante. O procedimento de investigação ôntico-empírico oculta aquilo que, de certa forma, ultrapassa os seus limites ou, por outra, não consegue perceber o fundo desde onde estes procedimentos encontram sua raiz ontológica. De onde vem a idéia de “mera vida”? A morte do ser humano é simplesmente um fenômeno que se insere no âmbito da vida como “mera vida”? Deve ela ser compreendida e esclarecida tomando como ponto de partida os fenômenos análogos que ocorrem na natureza vegetal e animal? Mas não se estaria invertendo o ponto de partida? De onde pode surgir a possibilidade de uma compreensão da vida como “mera vida”? Não é preciso que já, antecipadamente, se tenha uma certa compreensão de vida – disponível – para se poder explorar uma idéia de “mera vida”? Que compreensão prévia é essa? Não é exatamente o ser humano que compreende a vida como mera vida, como vida partilhada com outros organismos biológicos? E este ser mesmo, o homem, descobre-se então como tendo-a também, como pertencendo a esta mera vida? E quando nos acostumamos com a obviedade da biologia, foge-nos que antes dela ser uma

ciência positiva, que descobre e compreende os mais variados entes vivos, ela mesma já é uma compreensão que nasceu no íntimo do ser humano? Assim, se esta compreensão de vida nasceu neste ser vivo, no homem, *a posteriori*, isto é, ele já vivendo e “sendo” num mundo de relações com outros homens (sociedade) e com outros seres, animados e inanimados, será esta mesma compreensão adequada para explicar *a priori* o modo de ser vida deste ser?

A compreensão de vida humana como algo análogo ao animal e ao vegetal encontra, por exemplo, alguns “limites”, na prática médico-hospitalar, quando é preciso lidar com o doente moribundo. Ali fica claro que o ser humano que está morrendo não é um mero ser vivo como qualquer outro. Tanto quem cuida, quanto quem é cuidado, é acometido pela experiência de que a morte é, para o ser homem, algo de simbólico, revestido de sentido, provocador de múltiplos significados, e nunca um mero fato biológico. Neste contexto, salta aos olhos a ineficácia dos procedimentos corriqueiros para apaziguar as dores, prolongar a vida, animar ou reanimar os pacientes e, talvez, a exigência de se procurar um novo modo de atuação. É este o trabalho desenvolvido pela doutora E. Kübler-Ross em hospitais e publicado no livro *Sobre a morte e o morrer*. Ela elaborou cinco estágios psicológicos de preparação ou de enfrentamento com a morte: 1. Negação: uma espécie de pára-choque emocional, onde o paciente recusa-se a acreditar que o “problema” seja com ele; 2. Ira ou revolta: o paciente revolta-se contra os médicos, parentes, amigos e até contra si mesmo, na tentativa de culpar alguém pela morte que se aproxima; 3. Barganha: quando o paciente já está mais consciente da realidade de sua morte, mas ainda julga que alguém pode detê-la, e, através de um pensamento mágico, promete um bom comportamento em troca de mais tempo de vida; 4. Depressão preparatória: toda barganha é fadada ao fracasso, porque a morte é uma realidade da qual não se pode fugir. Kübler-Ross refere-se à situação incontornável do moribundo. Com uma maior conscientização desta realidade, o paciente lamenta profundamente suas perdas, principalmente a da vida; 5. Aceitação: é o momento mais racional em que o paciente já não procura mais adiar ou negar a realidade

da morte iminente e tenta aproveitar os momentos que lhe restam para despedir-se e reconciliar-se consigo mesmo. O que precipita o estágio da aceitação é a debilitação física. Há autoconfiança, mas não felicidade, e sensação de que a vida foi vivida. A morte não é mais excluída da vida. Os que conseguem aceitar morrem mais tranqüilamente. Neste estágio, o trabalho concentra-se mais sobre os familiares do que sobre o moribundo, pois este, de certa forma, já aceitou o fato incontornável da morte.

O interesse de Kübler-Ross parece-nos claro: trabalhar os vivos (familiares, profissionais, os outros) e os moribundos para uma melhor maneira de lidar com a morte, este inevitável encontro que pertence a todo ser humano. Mas este encontro localiza-se em momentos “especiais”, isto é, quando a morte “física” é iminente. Quando a vida vai bem, quando não há doença ou alguma outra dificuldade, não há preocupação com a morte. Ela está distante e, de certa forma, não interessa tanto. Por outro lado, o fato destes trabalhos hospitalares serem bem direcionados e localizados junto aos moribundos e suas famílias, não lhes retira a importância, isto é, a perspicácia de orientar as reflexões acerca da morte e do morrer para além de um horizonte físico-biológico, para um horizonte que coloca como baliza a experiência humana de ser no mundo.

Ainda desta mesma temática, podemos desprender muitas questões pertinentes: se o moribundo deve morrer no ambiente higiênico e tecnicamente mais adequado do hospital ou em casa; se as crianças devem ser mesmo privadas (os filhos, por exemplo) de acompanhar o processo de transição do moribundo; da importância de se morrer no ambiente familiar; da importância de tornar o paciente (moribundo) professor, isto é, de ouvi-lo, para que os pesquisadores possam aprender mais sobre os estágios finais da vida humana no que se refere ao “interior” do doente (suas ansiedades, temores e esperanças), etc. Quando se procura desenvolver uma outra forma de encarar a morte e o morrer, de não mais temê-la nem excluí-la da vida humana¹⁷, mas de levá-la

¹⁷ KÜBLER-ROSS, Elizabeth. **Sobre a morte e o morrer**. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1989, p. 15-19.

a sério como algo que pertence à vida, não se está exatamente salientando que a compreensão do que seja a vida humana e a morte ali inserida não seja algo “a mais”, inteiramente diferente daquilo que se possa compreender como vida animal e vegetal? Será que ali não se torna visível a necessidade de uma abordagem não meramente bio-fisiológica, isto é, tendo como base uma categoria chamada vida, mais ou menos esclarecida, e a partir da qual se elabora uma leitura de todo e qualquer tipo de vida? Será que não é preciso uma abordagem existencial? Será que ali não fica também claro o quanto toda atitude bio-fisiológica depende de uma postura existencial que o conhecimento ôntico, com toda a sua força, não pode fornecer? Será que não se torna claro que a vida ou a morte do ser humano extrapola todo âmbito bio-fisiológico?

Acrescentemos ainda um ponto de vista onde podemos perceber também algo a mais do que uma mera exatidão bio-fisiológica. É o que trabalha S. Sontag em seu livro *A doença como metáfora*¹⁸. Ela analisa as formas mais variadas e conhecidas de representações (metáforas) sócio-culturais de duas doenças: a tuberculose e o câncer. A tuberculose manteve-se em evidência até o advento de tratamentos mais eficientes, principalmente a partir de 1944, com a descoberta da estreptomomicina, o que levou a um controle da doença. Já para o câncer ainda não há um tratamento completamente eficaz, deixando a descoberto sua capacidade destrutiva, o que continua suscitando múltiplas representações. Uma mera interpretação bio-fisiológica destas doenças, que desconsiderasse estes aspectos metafóricos, mostrar-se-ia limitada. Será que o indivíduo morre simplesmente a partir destas doenças? Elas são meras ocorrências, como qualquer outra doença, ou será que são carregadas de preconceitos sociais, por exemplo? Então se pode falar de mortes a partir da suspeita dos outros, da rejeição, da condenação, do sentir-se “diferente”, etc. Quando o doente, no hospital, vira “objeto” de estudo e pesquisa, alimentado pela

¹⁸ SONTAG, Susan. **A doença como metáfora**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

esperança de cura ou outra qualquer; quando o vivo torna-se “vegetal” mantido por aparelhos; quando a “descoberta” da morte “imminente” provoca uma virada, uma transformação, de que vida e de que morte se trata?

A partir do que apresentamos genericamente, podemos já perceber o sentido de uma pergunta lançada por Heidegger, e que não nos é desconhecida: “Ou será que, do ponto de vista médico, até a doença e a morte também devem ser concebidas como fenômenos existenciais?”¹⁹

Pode-se ampliar o tempo de vida biológica, torná-lo mais seguro e higiênico, evitar mortes prematuras ou que antes eram comuns. O advento da civilização técnico-industrializada, sobretudo a partir de meados do século XIX, atou a pesquisa científica à ampliação e “qualificação” do tempo de vida do homem no globo. Hoje a média de vida beira, em alguns países, os 90 anos. Mas como se entende vida aqui? E a morte como fenômeno a ela atrelado?

O modo de ser determinante que ali subjaz, sua base ontológica, permanece inquestionado enquanto o próprio ser do homem também permanece: “Permanece em questão como a essência da morte se determina a partir da essência ontológica da vida”²⁰. Na prática científico-biológica, esta questão deve estar mais ou menos decidida. Do contrário, seria impossível atestar-se a morte de um ente, ou sua vida, ou cunhar qualquer conhecimento desta ordem. Mas isto não significa o esgotamento das idéias de vida e de morte. Nas investigações ônticas da morte, que se atêm a casos de morte, atuam conceitos mais ou menos esclarecidos, fundados sobre o que vida e morte significam. Pertence ao estilo destas investigações – as pesquisas científicas, por exemplo – o fato de pressuporem, isto é, de aceitarem até certo ponto como evidente, determinadas noções fundamentais, tais como as de “corpo”, “vida”, “morte”, “doença”, “cura”, “ser humano”, etc.

¹⁹ ST, §49, p. 28-29.

²⁰ ST, §49, p. 28.

Mas como ou de onde vieram estes conceitos? Como eles adquiriram dominação? Com perguntas desta espécie pode-se perceber que toda conceituação acerca do que é morte ou vida dos seres vivos nasceu da própria experiência do ser humano (sua história) em se ocupando de sua morte.

Caso se queira sondar a gênese destes conceitos – pressupostos dominantes – seria preciso uma ontologia do ser humano, isto é, uma investigação que levasse em conta o modo de ser do ente para quem a morte e a vida podem tornar-se questões. Encontrar-se-ia uma orientação do sentido e dos limites destes conceitos, o que e até onde eles podem explicar.

Quer-se investigar o fenômeno da morte. Ele pertence à vida. Nas investigações ôntico-biológicas estas idéias atuam como já pressupostas em sua significação. Esclarecê-las exige uma ontologia do ser humano. A elaboração de uma ontologia fundamental, para dar conta de problemas desta espécie, corresponde aos objetivos de *Ser e tempo*. Buscar entendimento, isto é, compreender, consiste num modo de ser fundamental do ser humano. Neste sentido, uma ontologia que lhe corresponda, isto é, que corresponda à espécie de compreensão aqui visada, teria a função de libertar o fenômeno da morte de seus vícios físico-biológicos e liberá-la para uma apreensão existencial. Num primeiro momento, esta ontologia romperia com a unidimensionalidade de certas interpretações científicas e, neste processo, libertaria a compreensão para uma apreensão não meramente múltipla dos fenômenos, mas essencialmente aberta, segundo a linguagem de *Ser e tempo*. Desta forma, toda interpretação da morte (seja ela de que tipo for!) subordina-se a um modo de ser fundamental do ser humano, modo este trabalhado em *Ser e tempo* como a analítica do *Dasein*. Nesta esteira, uma análise existencial da morte atende a esta constituição fundamental do ser humano, deixando que ela se manifeste em seus modos de ser, os existenciais. Isto não é nenhum desfavorecimento do fenômeno. Apenas indica que tanto a morte quanto a vida do ser humano não podem ser balizadas de modo ôntico, segundo o procedimento das ciências biológicas, por exemplo. Nesta ontologia do ser humano está ordenada

previamente uma ontologia da vida, e não o contrário. Não é desde uma idéia pressuposta de vida e de morte que se deve buscar uma compreensão fundamental da morte.

O ser humano “finda”: uma interpretação

No capítulo anterior, partimos de uma noção pressuposta de vida e de morte, utilizando de maneira geral procedimentos de alguns campos científicos. Terminamos frisando que semelhantes procedimentos são inadequados para desenvolver a noção ou compreensão de morte visada, porque neles noções prévias de vida, morte, existência, etc. já estão presentes de forma inquestionada. A gênese ontológica de tais noções permanece, em grande parte, desconhecida, embora isto não signifique alguma deficiência daqueles saberes. Caminhos desta espécie, em suas pretensões de objetividade, acabam por desconsiderar a unidade fenomenal do ser humano em seus diversos modos de ser, em suas diversas expressões ou atividades. Tematicamente, a morte continua sendo interpretada como “finar”, à semelhança de outros entes. Apesar disso, a peculiaridade humana desta experiência impõe-se mas ainda necessita de uma abordagem própria. Pois bem, numa certa noção de atividade, onde algo de próprio a todas as atividades humanas apresenta-se (e “morrer” pode ser interpretado como uma atividade), encontramos um fio condutor adequado para uma leitura existencial da morte. Tenhamos em mente que existir é ser-para, *Um-zu*: para as coisas, os outros, e para si-mesmo. Ser-no-mundo. E que também toda remissão reveste-se de uma cadeia significativa, demonstrando que os elementos nela envolvidos transmudam-se a cada vez. Uma compreensão das coisas, dos entes, como seres simplesmente dados ou existentes, isto é, evidentes, mostra-se imprópria para dar conta desta estrutura remissiva e significativa da existência. O que obteremos? Um certo entendimento de que antes de qualquer tipo de objetivação da morte, já nos movemos e somos numa compreensão antecipada do que constitui esta experiência. Nisto não reside nenhuma deficiência.

Frisemos uma distinção. O ser vivo fina. O ser humano, interpretado bio-fisiologicamente, também fina. No intuito de manter em aberto a discussão que diz respeito ao modo de ser do homem, do ser vivo em geral e à morte característica de cada um, Heidegger utiliza-se da distinção entre *verenden* (finar) e *enden* (findar). Neste sentido, pode-se dizer que a “[...] *pre-sença* também pode ‘findar’ (*enden*) sem propriamente morrer e, por outro lado, enquanto *pre-sença*, não pode simplesmente finar (*verenden*)”²¹. O que significa “findar sem morrer” e “não poder simplesmente finar”? Chamaremos a atenção para o “findar” que corresponde ao ser humano.

Podemos dizer que a possibilidade de morrer pode ser compreendida como um “estado” ou “condição” que assola o ser humano. Aquela expressão de que “morreremos algum dia, mas por ora não”, somente ganha sentido e força no aqui e agora que estamos por meio de uma antecipação da possibilidade da morte. É desta forma que podemos perceber o impacto desta experiência e explorar, em nosso falar e conceituar, mesmo que minimamente, suas possibilidades compreensivas. Enquanto ela não vem, ou seja, enquanto o ser humano não “fina”, ela concretiza-se de múltiplas maneiras. Neste sentido ele finda, morre, antes de finar, antes de morrer segundo o modo como morrem os demais entes. Isto porque, logo o entendemos, a morte não diz respeito ao ser humano simplesmente por meio de formas, em geral, distintas das dos outros seres vivos, mas, sobretudo, porque o ser humano é afetado antecipadamente por esta possibilidade.

Seguindo a noção de que findamos antes de finar, podemos também dizer que um ser humano pode, por exemplo, deixar de viver, segundo os modos da apatia, do tédio, da frustração, depressão, isolamento, etc. Ali ele vive uma “mera vida” que pode assemelhar-se mais a um “estar morto” do que a um “estar vivo”. A vida lhe aparece como algo que “não vale à pena”. Um ser humano permanece assim na expectativa da morte, num estado

²¹ ST, §49, p. 28.

um tanto “mórbido”. Se levarmos em conta que findar é modo de ser que pertence à nossa vida, logo percebemos que a morte assim assinalada não expressa uma mera figura de linguagem, isto é, nós “de fato” morremos muito antes de finir. O ser humano pode, então, “findar sem morrer”, isto é, sem finir. Esta noção está presente, também, quando imaginamos o moribundo em seus derradeiros momentos, expirando, deixando de viver. Ali também ele finda “muito antes” de morrer. “Isto apenas reflete que a *presença* não morre simplesmente ou até propriamente numa vivência do fato de deixar de viver”²². Não podemos esquecer uma alusão já feita anteriormente, a de que a morte tem, para o ser humano uma estrutura simbólica, revestida de sentido. E isto vale enquanto ele vive.

Mas, continuando, os exemplos dados são apenas parcialmente adequados, pois eles apresentam como característica do “findar” uma experiência um tanto “negativa”, ou parcial, da vida humana. Sem nos darmos conta, estamos pressupondo, no que dissemos acima, uma vida “plena” ou “desejável” em oposição a uma “não plena”. Como se a vida humana *devesse* ser desta ou daquela maneira, ter este ou aquele feitio. Por certo que a vida sempre se apresenta segundo um feitio. No entanto, numa vida “imperfeita”, vive-se segundo formas ou aspectos não desejáveis, como se fossem “menos” vida. Esta interpretação tem um certo valor. Significa que sua importância localiza-se nas experiências de cada um, cada vez, ou, por extensão, na vida de cada povo que, historicamente, elege como sendo esta ou aquela “a melhor vida”, aquela que se torna um ideal comum a ser elogiado e seguido. Desta forma, segundo o sentido exposto, morre-se quando não se vive como o esperado, como o que se desejaria. Mas, uma análise existencial não deve se fiar nem querer basear-se *simplesmente* em exemplos existenciários, por mais importantes que sejam, e nem almejar tornar-se alguma forma de orientação desta espécie. Uma análise existencial não deve, a princípio, conduzir seus procedimentos nem

²² ST, §49, p. 29.

fornecer parâmetros para campos de saber diversos, tais como a moral, a teologia, a psicologia, etc. Isto pode acontecer, mas deve ser considerado como algo secundário. O interesse deve ser ontológico, filosófico, como já o dissemos, e restringir-se à morte como experiência deste mundo²³, que o ser humano vive aqui e agora. “Às coisas elas mesmas”. Por causa disto, deve-se considerar que o ser humano também “finda-se” enquanto vive de forma “plena”, isto é, em suas mais diversas atividades, de modo especial (e que vem ao caso), naquelas atividades onde a “dor” está “distante”. Acrescentemos, para desdobrar este pensamento, também naquelas atividades mais “bem feitas”, naquelas onde a vida parece estar sendo consumada ou usufruída ao máximo, não ficando, como que, nada de fora. E ainda, naquelas atividades onde, tantas vezes imaginamos, não há nada de morte, como escrever, conversar, correr, viajar, pintar, etc. O ser humano está findando enquanto está vivendo. Em outras palavras, em todos os modos de ser possíveis onde o ser humano é, e sempre é segundo um modo de ser, e não pode não ser. Morrer é uma atividade possível, uma ação, um verbo, algo ímpar, e, por outro lado, uma atividade que ocorre simultaneamente com toda outra atividade. Noções complexas.

O ser humano finda. Morrer é findar. Morrer é verbo, ação, movimento, expressão ou exposição da vida sendo vida. Mas, talvez, não se trate de um simples verbo, mais um verbo em meio a outros. A noção de atividade presente em todo verbo traz consigo os caracteres de remissividade e de significância. Em seus diversos modos possíveis de ser, o ser humano é ou está para algo. O próprio “nada” pode ser lido a partir deste parâmetro. Isto é, mesmo ali onde toda remissão sucumbe e todo sentido vacila, deixando transparecer um avassalador abismo, ainda assim o ser humano se vê remetido a “algo” como o não-ente, o sem-sentido. Todo modo de ser carrega, então, a dupla face de remissividade e significância. Como nos diz Heidegger, num parágrafo posterior: “[...] do ponto

²³ *ST*, §49, p. 29.

de vista ontológico, *um* instrumento isolado é impossível”²⁴. O que cada ente é, sempre o é, sendo junto com, numa conjuntura. Todo modo de ser é sempre uma ação ou atividade possível. Os verbos demonstram estes modos de ser. Ser-com os outros, por exemplo, nas formas conhecidas da convivência cotidiana, é também um modo de ser-para, ser ação. Na produção de um lápis, sendo-para os materiais mais diversos, o ser-com da convivência é pressuposto, sendo co-presente no projeto, na forma, no tamanho, na escolha dos materiais, nas cores, no mercado visado, etc., e, igualmente, um “si-mesmo”, uma identidade, por exemplo, na forma do profissional que se faz a si mesmo fazendo determinada tarefa. Pois bem, morrer é também um modo de ser, um verbo que, como ação, expressa um relacionamento do ser humano com a sua vida. O ser humano nunca é “indiferente” à sua morte. Dizendo de melhor maneira: tratar a morte com “indiferença” é ainda um modo possível de relacionamento ou comportamento com a possibilidade da morte que *me* pertence, que *me* é possível, que se desvela *para mim*. Não se pode falar da vida sem levar em conta a morte e nem da morte sem levar em conta a vida. Ao salientarmos que o ser humano finda, estamos reforçando a perspectiva de que ele morre vivendo. O ser humano, enquanto é, é-para-o-seu-fim. Morrendo, o ser humano é para sua morte. *Morrer é um modo de ser.*

Morrer, por sua vez, exprime o modo de ser em que a presença é para a sua morte. Assim, pode-se dizer: a presença nunca fina. A presença só pode deixar de viver na medida em que morre²⁵. (HEIDEGGER, 1990, p. 28)

Em certo sentido, a morte é tão do ser humano que ninguém é novo demais ou velho demais para morrer. Dissemos acima: morrendo o ser humano relaciona-se com a sua vida. Mas, poderíamos refutar, já não fazemos isso em toda ação possível, em

²⁴ ST, §69^a, p. 152.

²⁵ ST, §49, p. 28.

toda atividade? Pois agir é viver desta ou daquela forma. Sem dúvida. Mas insistamos na pergunta: de que modo é este relacionamento? Pede-se agora pela singularidade do morrer. O §49 não nos oferece muitos elementos para desdobrar esta problemática. Na seqüência é que se podem conseguir melhores argumentos para uma resposta. No entanto, e isto restaria por explorar, “a morte é uma possibilidade privilegiada da *pre-sença*”²⁶. Indiquemos alguns pontos. Em certo sentido, cada verbo ou atividade possui sua singularidade. No entanto, a da morte reside num modo distinto dela ser experimentada: antecipadamente e como possibilidade. Findando, morrendo, o ser humano é para a sua morte antes dela realizar-se como um fato biológico. Nesta antecipação, o ser humano somente pode experimentá-la como possibilidade e nunca como uma realidade, isto é, como a efetivação ou conclusão de alguma atividade. No espaço relacional aberto pelas experiências da antecipação e da possibilidade, a morte é vivida. Ali, existencialmente, esse verbo apresenta seu agir: como sendo-para *liberar* o ser humano para uma apreensão de todas as outras possibilidades de ser e existir de forma singular. Mas como, perguntamos? Trata-se de uma nova perspectiva. Logo, percebemos que podemos fazer tudo o que podemos enquanto a morte não vem. Ela tem um poder especial, aniquilando em sua possibilidade toda outra possibilidade. Mas isto é pouco, ou ainda, acena apenas negativamente para uma resposta. A possibilidade da morte, vivida antecipadamente, possui um caráter libertador. Isto é, toda pretensão de estabilidade, permanência, constância, rigidez, eternidade, etc., típica da vida em suas mais diversas atividades, sofre um abalo: nada permanece o que é diante da possibilidade da morte. O conjunto das verdades ou das evidências sobre as quais se ergue a vida humana encontra seu ocaso. Neste sentido, a partir da possibilidade da morte, a vida humana, ou seja, todo o ser do homem, é levado novamente a assumir-se, a conquistar-se. Assemelha-se à descoberta de si mesmo como uma tarefa de ser,

²⁶ ST, §49, p. 30.

como um trabalho de autoconstituição. Segundo *Ser e tempo*, o ser-para-a-morte possui uma tarefa libertadora, pois liberta o ser humano dos grilhões do impessoal onde, em geral, nos encontramos desde sempre, esquecidos de nosso ser mais próprio²⁷. Esta liberdade traz a exigência de um novo envolvimento consigo, com as coisas, com os outros. Como o ser humano pode se compreender a partir desta experiência? Que caráter libertador ela lhe traz? O que é a existência, a ec-sistência, a partir desta ótica? Deixemos estas perguntas como possíveis desdobramentos.

Conclusão: a necessidade de uma abordagem existencial

Mostrou-se anteriormente o que faltou aos diversos modos ou tentativas humanas de apreensão da morte. Em todas aquelas tentativas, a experiência da morte – como possível de ser vivida pelo ser humano – permanecia obscura. E isto devido à ausência de uma forma adequada de abordar o fenômeno. Mas o esgotamento daquelas possibilidades não significa o fim de todas as possibilidades. Aqui insere-se a necessidade de uma tematização existencial da morte.

Um conceito existencial da morte aborda-a em conexão com uma ontologia fundamental do ser humano. Diversos saberes, tais como a biologia, a medicina, a sociologia, e a teologia, por exemplo, já trazem em seu bojo o pressuposto fundamental do que seja vida ou morte, como condição, inclusive, de seu desenvolvimento. Tais pressuposições independem do estágio mais ou menos desenvolvido em que se encontra determinado saber. Quanto mais um saber questiona e torna claro para si seus pressupostos fundamentais, tanto mais ele progride, desenvolve-se no conhecimento ou determinação do ente que lhe compete. Mas todo saber move-se pressupondo. Isto é, antes de qualquer interpretação ou explicitação do ente, já sempre se compreendeu este mesmo ente. Trata-se de uma compreensão prévia a toda teoria ou prática como comumente as entendemos.

²⁷ Cf. *ST*, §53, p. 43-51.

No que se refere à morte, não podemos escapar desta situação. Sempre já a compreendemos, desta ou daquela maneira, mais ou menos científica, de modo mais claro ou mais obscuro (o que é o mais freqüente). Já que o ser humano nunca fina, mas finda, e que viver significa ser para a sua morte, percebe-se uma certa precedência da interpretação existencial da morte. É preciso que, de alguma forma, a morte já nos seja previamente acessível, para podermos dela falar, conceituar, construir investigações científicas, por exemplo. A perspectiva existencial visa um certo esclarecimento das origens destes pressupostos; visa uma interpretação da estrutura prévia do ser humano, seu fato de já ser e já existir antes de qualquer conceituação.

Toda caracterização, classificação dos tipos de morte, já pressupõe um conceito de morte. As tentativas psicológicas de compreender o morrer dos pacientes terminais, as concepções médico-biológicas, teológicas, também aquelas que se encontram nos povos primitivos, ligadas aos cultos e à magia, etc., ajudam a lidar, desta ou daquela maneira, com a própria vida. A morte, ela mesma, enquanto concepção prévia, permanece um enigma. A compreensão de morte subjacente continua sendo pressuposta. Estes exemplos servem de provas para demonstrar que o ser humano não vive simplesmente como um ente qualquer. Somente uma interpretação existencial da morte pode abrir a possibilidade de uma compreensão e abordagem do “sentido” prévio que rege tantas situações, distintas entre si, de se compreender a vida. Mas não se deve esperar de um trabalho deste tipo, o filosófico-existencial, o fornecimento de um conceito universal do que seja o “ser-para-a-morte” para fundamentar adequadamente toda ulterior interpretação deste fenômeno. Isto seria um equívoco e deturparia o essencial deste tipo de trabalho. Transformaria os fenômenos em seres simplesmente dados. O que uma análise existencial pode oferecer é uma compreensão mais originária, a partir do que se mostra fenomenalmente, e apenas isso. É preciso libertar a “idéia de morte” de conceitos que já se tornaram um peso e uma prisão.

Também “a análise ontológica do ser-para-o-fim não concebe

previamente nenhum posicionamento existenciário frente à morte²⁸, isto é, não orienta ou diz como cada ser humano deve relacionar-se com sua morte. Todo ser humano já sempre está a relacionar-se com seu mundo numa gama de modos de ser. Um modo de ser não é uma regra, um conceito, um ente que possa ser positivado. Trata-se antes de uma estrutura diversa e unitária onde o ser humano, cada vez, sempre se encontra como ser-no-mundo que é, envolvido num projeto determinado de ser e existir. Os modos de ser que podem ser destacados da cotidianidade para servirem como orientadores de uma análise ontológica – os existenciais – ocupam, em *Ser e tempo*, um lugar de destaque. Os existenciais desvelam o “jeito” próprio do ser humano. A análise existencial limita-se à cotidianidade mediana do ser humano, como ele é antes de tudo e na maioria das vezes. Esta análise nasce e parte da cotidianidade para descobrir a cotidianidade. Por certo, algo essencial acontece neste percurso. Os conceitos hauridos desta análise, os existenciais, são apenas modos de ser do ser humano, e não “estruturas pré-moldadas” nas quais ele deva se encaixar (uma categoria, uma propriedade). A análise ontológica do ser-para-o-fim, da morte e do morrer, tem por finalidade destacar a morte como existencial. Não é a morte de cada um, como uma ocorrência, que está em foco, nem o caso da “minha” própria morte “fatural”, da qual não posso falar porque estou vivo, ou que não poderei mais dela falar, porque estarei morto. Como existencial, o que se busca é uma descrição deste modo de ser, o que este modo de ser possui de ímpar, de especial. E, deve-se acrescentar, como este modo de ser influencia uma compreensão da existência ou do ser humano em sua totalidade. A análise existencial nunca poderá decidir o que cabe a cada ser humano em particular. Ela pode no máximo iluminar ou discriminar os passos. Ser-para-o-fim é o ser do ser humano enquanto ele é, aqui e agora. “A interpretação ontológica da morte ligada a este mundo precede toda especulação ôntica referida ao outro mundo”²⁹.

²⁸ ST, §49, p. 29.

²⁹ ST, §49, p. 29.

A ausência de uma finalidade prática ou teórica, enfim, de uma utilidade para as descrições existenciais que podem se obter, fornece a impressão de que análises ontológicas são vazias, secas, formais. Outros saberes não partilham da inutilidade da filosofia. Estas impressões sempre surgem, e devem surgir, quando se faz necessário abandonar a segurança e a evidência dos saberes já conquistados, para aventurar-se na complexidade dos fenômenos. Mas a análise existencial da morte também não pode derivar-se de uma idéia qualquer de morte. A escolha de qualquer idéia deve ser orientada por uma análise de como o “fim” instala-se na cotidianidade mediana do ser humano. Sem uma base não há rigor. É preciso retomar estas estruturas cotidianas, os existenciais que, no caso de *Ser e tempo*, já foram trabalhadas na primeira parte da obra, e desdobrar, a partir disso, o fenômeno do ser-para-a-morte. Em outras palavras, existenciais como *Dasein*, existência, facticidade, manualidade, co-presença, impessoal, disposição, angústia, compreensão, interpretação, linguagem, de-cadência, verdade, temporalidade, etc. devem ser retomados para uma adequada compreensão existencial do fenômeno da morte. As possibilidades existenciárias que uma investigação ontológica propicia fazem parte de sua essência. Um ser humano sempre encontrará orientações para compreender e orientar sua vida. No entanto, isto não é o mais importante. O mais importante é o que esta análise existencial nos fornece, o caráter de possibilidade de todas as possibilidades humanas, uma compreensão do ser humano que leve em conta seu modo de ser uno e múltiplo. Como acentua Heidegger:

Quanto mais explicitamente a não obrigatoriedade existenciária acompanhar a determinação existencial do conceito, e isso em específico no tocante à morte, mais agudamente se desentranhará o caráter de possibilidade da *pre-sença*. A problemática existencial almeja unicamente à apresentação da estrutura ontológica do ser-*para-o-fim* da *pre-sença*³⁰.

³⁰ ST, §49, p. 30.

Referências

FIGAL, Günter. **Martin Heidegger: fenomenologia da liberdade**. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 2005, 384p.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Trad. Márcia de Sá Cavalcanti. Parte I - § 1 a § 44 e parte II - § 45 a § 83. Ed. Vozes, Petrópolis, 1988 e 1990, 325p. e 262p.

_____. Sobre o "Humanismo". Carta a Jean Beaufret, Paris. In: **Conferências e Escritos filosóficos**. Col. Os pensadores. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 147-176.

_____. Meu caminho para a fenomenologia. In: **Conferências e Escritos filosóficos**. Col. Os pensadores. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1983, p. 295-302.

KÜBLER-ROSS, Elizabeth. **Sobre a morte e o morrer**. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1989, 279p.

SONTAG, Susan. **A doença como metáfora**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984, 108p.

Data de Registro 27/07/06

Data de Aceite 04/09/06