

---

## O desafio de ser mortal: um ensaio sobre a questão da morte na atualidade

---

### The challenge of being mortal: an essay on the question of death in the news

**Jurema Barros Dantas\***

Docente da Universidade Veiga de Almeida – UVA, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

#### RESUMO

Este artigo pretende refletir sobre o tema da morte na atualidade, tendo como base de diálogo a fenomenologia e a hermenêutica. Temos como pressuposto que morte e angústia são fenômenos inerentes à vida. Fenômenos que, em nossa sociedade, se tornam cada vez mais sufocados pelos dispositivos contemporâneos de nivelamento e despotencialização da dimensão trágica do existir. Temos o propósito de discutir a finitude bem como a angústia como disposições provocadoras de tematização de nossas possibilidades mais próprias de ser. Pensar o modo pelo qual se configura nossa relação com a finitude e o quanto esta relação caracteriza os diferentes modos de ser na atualidade é a preocupação deste artigo.

**Palavras-chave:** Morte, Angústia, Contemporaneidade.

#### ABSTRACT

This article intends to reflect about death nowadays, based on phenomenology and the hermeneutic thoughts. We take from the supposition that death and agony are inseparable living phenomenons. These phenomenons are each time more and more suppressed by the leveling and despotentialization contemporary devices of tragical existing dimension. We have the purpose of discussing not only the ending but too the agony like temptation dispositions of problemizing our owners being possibilities. To think the way by which our relation is shaped with the finitude and which how much this relation characterizes the different ways of being in the present is the preoccupation of this article.

**Keywords:** Death, Agony, contemporaryty.

*Nada está adquirido nunca, nada está prometido nunca, senão a morte. Por isso só se pode escapar à angústia aceitando isso mesmo que ela percebe, que ela recusa e que a transtorna. O quê? A fragilidade de viver, a certeza de morrer, o fracasso ou o pavor do amor, a solidão, a vacuidade, a eterna impermanência de tudo... Essa é a vida mesma, e não há outra. Solitária sempre. Mortal sempre. Pungente sempre. E tão frágil, tão fraca, tão exposta!*  
(SPONVILLE, 2000)

De todos os progressos científicos e técnicos que nosso século conheceu, e eles são consideráveis, nenhum nos toca mais de perto que os da medicina: eis nossa própria vida, em sua intimidade psicológica e biológica, tornada objeto de ciência. A verdade é que o cientificismo da medicina não parou de crescer, os medicamentos não pararam de multiplicar-se e os meios de investigação também. A medicina moderna salva vidas, aos milhares, aos milhões, e isto basta para justificar os meios que ela se proporciona. Apesar do objeto da medicina ser humano, este humano é impessoal, como se diz muito bem, é um fantasma estatístico ou um simples número de prontuário. Todavia, nessa pretensão de tudo controlar, a morte marca, se não o fracasso, pelo menos o limite da medicina. É justamente porque o homem é mortal, que a medicina traz em si seu limite ou seu fracasso.

Morte e angústia são presenças inalienáveis da experiência humana. O modo pelo qual reagimos a estas certezas oscila, conforme o horizonte histórico no qual nos situamos. Philippe Áries, um importante historiador e pesquisador francês, procurou observar em sua obra, *"O homem perante a morte"* (1997), a atitude do homem diante da morte sob o ponto de vista histórico e sociológico. O autor apresenta o comportamento do homem diante da morte na Sociedade Ocidental, desde o início da Idade Média até a primeira metade nos anos setenta em pleno século XX.

Em sua análise o historiador francês nos mostra como a relação com a morte deixou de ser familiar para se transformar em uma experiência, por vezes, traumática. De acordo com Ariès (1997), a partir da modernidade, as reações à constatação da morte revelam grande dificuldade de aceitação, seja através de um profundo sofrimento ou por tentativas de escape buscando-se afastar a ameaça de aniquilamento que a morte traz. Para manter a crença comum de que ela somente aos outros atingirá, de que é possível prevenir e evitar que ocorra, desde que se utilizem meios e técnicas adequadas, os avanços tecnológicos com pretensões de controle e segurança tornam-se cada vez mais sofisticados.

Morte e angústia vão de encontro ao projeto de previsibilidade, consumo e felicidade que marca a modernidade e se intensifica em nossos dias. Estas estratégias de não reconhecimento da finitude e da tragicidade da vida são formas de compreensão impessoais, que nos afastam de uma compreensão autêntica acerca da nossa condição original de abertura de sentido.

Enquanto existentes somos marcados pela temporalidade e por uma incompletude que, forçosamente é encoberta, na tentativa de nos inebriar com a noção de sermos especiais. Há uma dificuldade de se lidar com nossa própria finitude e, tal dificuldade, tem sido acentuadamente moldada pelo projeto moderno, baseado na noção

de um sujeito hegemônico, com pretensões de dominação sobre a natureza. A morte, como experiência limite, desafiadora dos ideais de dominação, acaba por trazer estranheza e ruptura em uma ordem que visa o absoluto. Recorremos a Ivan Ilitch, personagem de Tolstoi, para ilustrar este modo de compreensão:

Se eu tinha que morrer, assim como Caio, deviam ter-me avisado antes. Uma voz dentro de mim desde o início deveria ter-me dito que seria assim. Mas não havia nada em mim que indicasse isso; eu e todos os meus amigos sabíamos que em nosso caso seria diferente. E eis que agora... Não... não pode ser e, no entanto é assim! Como entender isso? (TOLSTOI, 1999, p. 69).

Ivan Ilitch, personagem-título desta grande obra de Tolstoi, acreditava ser especial, acreditava poder passar soberano à morte e mesmo que, em plena consciência, soubesse de sua inevitabilidade, era como se ela pudesse ser adiada indefinidamente. Em meio a sua ascensão profissional e seu reconhecido status financeiro, o que não se fazia presente era a experiência da iminência da morte, mesmo quando esta parecia ser absolutamente inegável. Ivan Ilitch, um funcionário público do sistema judiciário da Rússia czarista, parecia saber que estava morrendo, mas não estava propriamente convencido daquilo que supostamente sabia. Imerso em uma compreensão impessoal da morte, imaginava que deveria ter sido avisado previamente de sua presença, como se este não fosse de fato, desde sempre, o seu destino inalienável.

É interessante ainda ressaltar como todas as experiências singulares que fizeram parte de sua existência – os cheiros e gostos que só ele foi capaz de sentir, as trocas afetivas que povoaram a sua vida – tornaram ainda mais inaceitável e injusta aos seus olhos a morte, como se ela necessitasse de algum tipo de justificativa para ocorrer, como se as suas experiências singulares o fizessem especial frente à vida. Ivan Ilitch se esquecera da indiferença da vida frente à sua vontade, seus desejos e sonhos. O seu sofrimento ocorria, entretanto, porque, embora ainda desejasse manter as velhas crenças no passado, o fato incontestado da morte, trazido pela doença, lhe conclamava a novos paradigmas. A dor o tornava pouco a pouco incapaz de desfrutar as riquezas e o profícuo convívio em sociedade que os anos de ascensão social, lhe haviam oferecido. E, seu sofrimento, faz com que ele reflita sobre a efemeridade da vida e a inevitabilidade da morte. A trajetória de Ivan Ilitch se mostra como a jornada de uma vida morta, vazia de sentido, para uma morte na qual o sentido da vida parece ser para ele inteiramente compreendido.

Da mesma forma como ocorreu com Ivan Ilitch, na maior parte das vezes, enquanto tudo ocorre bem, desde que nenhum fato a desafie,

a crença em nossa natureza especial permanece intacta, e é capaz de nos manter na tranquilidade do impessoal. Nossa época moderna com seu modo técnico de desvelamento também exerce um papel muito semelhante; através dos inúmeros instrumentais e avanços desenvolvidos pela medicina. A busca pela imortalidade acaba por alcançar a própria ciência, que baseada na noção de um indivíduo onipotente e sem limites, ajusta-se a este projeto de infinitude, no qual o homem é visto como a engrenagem de uma grande máquina, passível de ser aperfeiçoado através das mais avançadas técnicas, para cumprir melhor os seus objetivos. Todos estes controles são tentativas frustradas de manter afastada a possibilidade sempre iminente da morte. Inspirados por Sponville (2000, p. 67) nos indagamos: "Ora, como viver, pelo menos como viver feliz, sem aceitar a própria trama de nossa existência, que é o tempo que passa e a vida que se desfaz?".

Pensar a morte, portanto, nos parece ser pensar a própria existência humana, essa nossa condição irremediável de estarmos lançados em um futuro que desconhecemos e que tem como fator limitador a experiência da morte. Acreditamos que, apesar de seu caráter limitador, o nada imposto pela morte possibilita, ao mesmo tempo, abertura para a compreensão de novas possibilidades de sentido e diferentes formas de pensar e agir. Embora a experiência da morte traga o esgotamento de nossas possibilidades, constitui-se, muitas vezes, em uma poderosa experiência de sofrimento que pode ser ressignificada ou traduzida em possibilidades mais singulares de existência.

Na análise existencial da morte, Martin Heidegger (1989) afirma que enquanto o Dasein é, ele jamais alcançou sua totalidade, uma vez que atingir a totalidade é realizar a possibilidade da morte, e isto corresponde à perda do ser. Concluímos, por conseguinte, que a referida totalidade não está associada, em relação ao Dasein, à realização de todas as suas possibilidades, mas no sentido de que não há mais o que realizar. A morte é uma possibilidade humana que finda todas as outras, e, por isso, merece destacada importância no pensamento de Heidegger. Tal estrutura, por ele definida como ontológica do Dasein, denominou-se ser-para-a-morte.

É importante ressaltarmos que a investigação ontológica enfoca a morte como possibilidade própria; a morte que pertence essencialmente ao "ente que eu mesmo sou". Desta forma, afasta-se de uma ótica que pensa tal questão como um fenômeno desvinculado ou externo ao Dasein. A sua contínua não totalidade aspira-se com a morte. Mas o "fim" do Dasein deve ser interpretado existencialmente. Com isso, pode-se afirmar que, a experiência da morte pertence originariamente ao ser do Dasein, como sua possibilidade mais própria, irremissível e extrema. Enquanto existe o Dasein já é para o fim. O ser-para-a-morte constitui originariamente o Dasein.

Essencialmente intrínseco ao estar-lançado, o ser-para-a-morte vigora “antes” de todo e qualquer saber sobre a morte.

Sendo em suas possibilidades, o Dasein já está lançado na morte, que, de início e na maior parte das vezes, é a morte dos outros. Existindo o Dasein morre de fato, muito embora isto se dê na maioria das vezes no modo da decadência. O Dasein decadente foge da estranheza do ser-para-a-morte mais próprio encontrando abrigo “seguro” no impessoal.

O impessoal diz “morre-se”, e com isto encobre o ser-para-a-morte em sentido próprio. No mundo público a morte não nos ameaça, uma vez que surge como algo simplesmente dado no outro. Para Sponville (2000, p. 62) “a gente é qualquer um: sujeito impessoal como se diz muito bem, fantasma estatístico, pura variável anônima no cálculo. Ora, não é a gente que morre: é um indivíduo, e todos eles morrem”. No ser-para-a-morte próprio, ao contrário, o Dasein coloca-se pura e simplesmente, diante da impossibilidade de ser-no-mundo. Em uma compreensão mais própria, a experiência da morte enquanto possibilidade insuperável é antecipada. Com a antecipação, a possibilidade da morte é suportada como possibilidade.

Ao antecipar a possibilidade extrema, o Dasein compreende o impessoal e dele se desvencilha. Ele se singulariza, uma vez que a possibilidade antecipada é irremissível, ou melhor, é própria. A liberdade que advém com a antecipação permite ao Dasein escolher suas possibilidades factuais mais próprias. Vale lembrar que, a possibilidade mais própria e insuperável é também possibilidade certa. A verdade da morte na antecipação do ser-para-o-fim põe o Dasein diante do certificado de seu ser como totalidade finita.

A possibilidade da morte é também indeterminada. A antecipação abre a morte como uma ameaça. É a disposição fundamental da angústia que permite que a ameaça absoluta e contínua de si mesmo mantenha-se aberta em sua singularidade, propriedade e indeterminação. Heidegger (1989) aponta para o lugar privilegiado que essa disposição ocupa na analítica quando afirma que o ser-para-a-morte é, essencialmente, angústia.

O que é mais humano do que a angústia? A morte nos liberta dela, certamente, mas sem a refutar. Certas drogas a tratam, mas sem a desmentir. Verdade da angústia: somos fracos no mundo e mortais na vida. Expostos a todos os ventos, a todos os riscos, a todos os medos. Um corpo para as feridas ou para as doenças, uma alma para as mágoas, e ambos prometidos à morte somente (SPONVILLE, 2000, p. 12).

Existe uma crença de que há um momento “certo” para a morte, ou seja, morre-se velho e tal fato é esperado – a morte dentro desta perspectiva é considerada aceitável. Mortes que desafiem esta lógica

são consideradas incompreensíveis e são justificadas sempre na tentativa de nos convenceremos de que nada parecido poderia ocorrer conosco. Sempre será preciso e possível retornar ao mundo das ocupações, onde a ameaça da morte é apenas uma experiência remota.

Toda nossa estrutura de sentidos e significados que construímos em nossa existência; a familiaridade de onde moramos; o convívio com a família; nossos afazeres profissionais nos trazem segurança. A presença da morte nos traz disruptura, coloca em questão todo o sistema de valores que norteia nossa vida. Muito embora, as contingências da existência, vez por outra, venham nos alertar que a estrutura de sentidos, familiar e segura que construímos, pode ser, a qualquer momento, rompida pela presença da estranheza, muitas pessoas podem, teoricamente, viver toda uma existência sem que estes abalos sejam suficientemente poderosos para que justifiquem a busca de um modo mais próprio de existência.

Quantas vidas, de tanto querer evitá-la, condenam-se assim inteirinhas à morte? É perder a vida querendo salvá-la. Viver perigosamente? Não é esse o problema. Viver é um perigo suficiente. No entanto, cumpre aceitá-lo, em vez de fugir dele. (SPONVILLE, 2000, p. 67).

Morremos tentando nos proteger da vida. Criamos em nossa existência uma cartilha estruturada de sentidos que acreditamos poder controlar. Uma cartilha de ilusão onde quando tudo funciona segundo previsto, como se a vida fosse uma grande engrenagem perfeitamente controlável, nos sentimos seguros e tranquilos. Quando, no entanto, algo ocorre, que denuncia a falibilidade do sistema, rompendo nossas estruturas de sentido, surge a angústia. Podemos dizer, que enquanto nos compreendemos a partir da impessoalidade, como um ente cujo modo de ser é simplesmente dado, temos a ilusão da completude e do controle, mantemos a crença na possibilidade de previsibilidade sobre o devir.

A morte é a possibilidade iminente e insuperável de poder não mais estar presente. Neste sentido, a morte é a possibilidade mais própria e insuperável. O Dasein permanece, no entanto, na maior parte das vezes, alheio a esta condição. É, exatamente, a angústia que desentranha para o Dasein o ser lançado para a morte, confrontando-o com sua verdade mais própria. Colocado em contato com o seu poder-ser mais próprio, que é a existência enquanto abertura de sentido, o Dasein angustia-se, sendo tal disposição sua inevitável possibilidade, através da qual pode singularizar-se. Sendo o ser-para-a-morte, a possibilidade mais própria e insuperável do Dasein enquanto projeto, pode-se dizer que toda angústia é, em última instância, angústia de morte. Concluimos assim, que é na angústia

que o ser-para-a-morte se mostra do modo mais originário, propiciando-se a abertura para o fato de ser para o fim. Como afirma Heidegger (1989, V.II, p. 40) "Sabe-se com certeza da morte e, no entanto, não se 'está' propriamente certo dela".

Buscamos recorrentemente afastar a morte de nossa consciência estabelecendo sempre estratégias defensivas. Com base neste princípio, a morte tem tempo certo para ocorrer, o que nos torna sempre muito novos para ela. Por vezes acreditamos não ser a nossa hora. Temos neste modo de compreensão a tentativa de explicar o que é destituído de explicações ou de controlar o que é incontrolável. Não tendo coragem de assumir a angústia com a morte o impessoal transforma essa angústia em um temor frente a uma ameaça intramundana. Neste mundo do "a gente" esquecemos que morte é vazio, é ausência, é um nada que pode nos fazer tematizar sobre nossa existência. É um fenômeno que nos revela que:

Não sobra nada! Nada que nos diga respeito. Não podemos mais ver-nos, experimentar, sentir o doce ou o amargo, a alegria ou a tristeza, o amor ou o ódio. Ausência de nós para nós. Esquecimento. Não há mais lembrança ou saudade. O passado não é mais de ninguém, é terra, terra sem fim. Não poder mais fazer nada: comigo, com as coisas, com os outros. O não poder que restringe até se tornar impossibilidade total. Esquecimento de mim por mim, de mim pelos outros, pelas coisas. Não há mais nada a ser habitado por mim, não há mais nada que espere o meu olhar para ser visto, a minha presença para se tornar vivo, o meu afeto para se tornar amado. Não há coisa nenhuma nem lugar nenhum para eu estar lá, não há ninguém que me espere, que olhe e me torne presente. Esquecimento: o outro se esquece de mim, se aquece sem mim, acalenta sua vida na minha ausência. Como uma fogueira acesa numa planície gelada à noite: só gelo e escuro. E o fogo que crepita alheio ao gelo. O frio do gelo impede o fogo. Há que isolar esse frio: aquecimento (BEIRÃO, 1992, p. 2).

A morte é justamente esse fim que não tem mais começo. Esse término definitivo. Esse nada além que, forçosamente, tentamos esquecer acreditando que assim seremos mais plenos e felizes. De todas as formas, os nossos esforços são sempre tentativas de defesa frente à morte. Esquecemos que ao nos defendermos da morte estamos nos defendendo da vida. Da tragicidade da vida que tem na morte sua grande coadjuvante. Esquecemos que viver é intrinsecamente morrer. Com isso, esquecemos de bem viver os momentos de nossa existência de forma mais autêntica.

Yalom (1980) nos relata ainda outra possibilidade de nos defendermos da morte, acreditando em um salvador, em alguém ou algo que, de alguma forma, nos mantém bem distantes da possibilidade da finitude. Segundo o autor, muitas são as formas

pelas quais este mecanismo defensivo se apresenta, a mais óbvia delas é a crença em um poder transcendente capaz de nos proteger das contingências da existência.

O grande deus da contemporaneidade – a tecnologia – também exerce um papel muito semelhante, através dos inúmeros instrumentais e avanços desenvolvidos pela medicina, através do conhecimento do corpo humano, cada vez mais temos aumentado as nossas ilusões de controle sobre a morte, convertendo os avanços tecnológicos em legítimos salvadores (BEIRÃO; RODRIGUES, 2002, p. 60).

Numa tentativa de elucidar melhor a construção histórica a respeito de nossa concepção atual sobre a morte, achamos relevante a contribuição de Ariès (1997) quando argumenta que ao longo dos séculos podemos reconhecer modos diferentes de lidar com a morte. Segundo Ariès (1997), um modo que prevaleceu principalmente na Idade Média, foi o da *morte domada*. Um modo que, segundo o autor, mais tempo perdurou na história da humanidade. Pode ser caracterizado pela aceitação e pela familiaridade com a morte. Havia uma publicidade no morrer que apontava que a morte não era simplesmente uma questão pessoal ou familiar. A morte afetava o núcleo social que perdia um de seus integrantes. Vivos, mortos e doentes conviviam nos mesmos espaços, sobretudo, o espaço dos mortos – o cemitério – era um cenário central da vida social. As pessoas tinham no cemitério um lugar de convivência onde podiam comercializar seus produtos, fazer reuniões, realizar encontros amorosos e passeios. Era um espaço de tamanha comunhão com a morte que não se poderiam construir sentidos que não fossem o da familiaridade e da aceitação. Nesta época, a morte era aceita como um fato natural e insuperável.

O modo da *minha morte* pode ser mais bem percebido, segundo Áries (1997), a partir do século XI, quando há um deslocamento de um sentido coletivo da morte para uma compreensão da morte como algo individual. Morrer não necessariamente significava mais afetar todo o grupo e justamente neste contexto surgiu o indivíduo caracterizado por seus pensamentos mais íntimos, suas paixões e seus pecados. Há todo um percurso em direção a uma individualidade que o homem acredita ser possível manter após sua morte. O momento da morte era muito valorizado, enquanto possibilidade de absolvição de todos os pecados e a conquista da salvação.

O modo da *morte distante e próxima*, já se ensaia desde o século XVI, mas é exatamente a partir do século XVIII que suas características se tornam mais evidentes. A morte passa a não ser mais um centro de preocupações. A absolvição não é fundamental, por passarem a defender que o verdadeiro cristão está sempre se preparando para a morte. O relevante neste momento é a sua obra

em vida e não mais os seus arrependimentos na hora da morte. A familiaridade com a morte gradativamente vai dando lugar à valorização da razão e o nascimento da ciência como aqueles que têm algo a dizer sobre a morte. O medo da morte começa a se apresentar de forma mais evidente antes do século XIX, período a partir do qual, com os avanços das tecnologias, a morte passou a ser cada vez mais uma surpresa brutal. O luto estava presente, ainda como um luto dramatizado e ritualizado.

Hoje, pelo contrário, perdemos nossa capacidade de nos solidarizar. A morte é aceita, contanto que esteja distante e não nos atinja. Algo como um show ou espetáculo que não queremos acreditar não ser real. Heidegger (1989) esclarece que a impossibilidade do Dasein fazer a experiência ôntica da própria morte não caracteriza uma imperfeição, mas sim, a incompatibilidade ontológica da possibilidade de fazer a experiência de sua transição para o não estar mais presente, compreendendo tal transição. Resta-lhe, portanto, enquanto essencialmente ser-com, experienciar a morte dos outros. Tal presença deste outro, com a sua totalidade alcançada, acaba por constituir um não-mais-estar-presente. Tal movimento acena, segundo Heidegger, para a passagem do ente, enquanto existente, para um simplesmente dado, cujo modo de ser já não pode ser mais compreendido como existência. Não devemos, no entanto, nos equivocar em conceber a passagem do existente para ser morto simplesmente dado como uma transição para uma massa corpórea qualquer. O morto ainda é objeto de compreensão segundo concepção de vida, portanto de sentido. Toda a experiência de lidarmos com a morte é fortemente marcada pelo sentido prévio que concebemos a vida, e, por conseguinte, a perda dela.

O hospital põe a morte à distância, para os outros, para os saudáveis, a tal ponto que eles acabam, por vezes, esquecendo-a. "Morrer? Nem pense nisso! Parei de fumar e tenho um médico ótimo..." Pobres crianças que somos! Outros, contra a angústia, se entopem de ansiolíticos, outros se atordoam no trabalho ou no prazer... Fingem não morrer, e é a isso que chamam saúde (SPONVILLE, 2000, p. 67).

Afastamos, habitualmente, a capacidade inerente da morte em causar estranheza, vivemos sob a ilusão de que ela só é possível para os outros. Negamos neste modo impessoal de compreensão da morte, a nossa própria implicação. Esquecemos-nos de uma coisa fundamental:

Não se morre por acidente, doença, velhice. Morre-se por ser mortal, morre-se por viver, por ter vivido. A morte, ou a angústia da morte, ou a certeza da morte, é o próprio sabor da vida, seu amargor essencial. Como a cerveja tem gosto

de cerveja, assim a vida tem gosto de morte (SPONVILLE, 2000, p. 49).

Não se morre uma única vez, para acabar. Morre-se todos os dias, a cada instante de cada dia. A criança que eu era está morta no adulto que sou, aquele que eu era ontem está morto hoje, ou se sobrevivem em mim é apenas na medida em que lhes sobrevivo, cada qual transporta seu cadáver consigo. A vida, segundo Sponville (2000), é pungente justamente porque morre, porque não para de morrer, aqui, à nossa frente, em nós. Esta é a vida, simples e difícil. É essa morte de instante a instante que se nega e se perpetua, que se supera, que se inventa e se esquece, que nos carrega e nos leva. Essa fragilidade do viver, essa fugacidade do viver é a vida mesma, é o próprio sabor da vida que nos é inerente e que, forçosamente, tentamos ignorar. Para Sponville (2000, p. 53) "viver é morrer; e por isso a vida é ainda mais bela, porque traz em si a morte amarga". Podemos dizer que viver é uma tragédia e uma comédia. Devemos compreender o seu percurso, suportar quando é preciso, alegrar-se quando se pode. Somos finitos e esta condição nos abre para inúmeras possibilidades: seja a impessoalidade ou a possibilidade de aludir modos mais singulares de ser. Vida e morte. Prazer e sofrimento. Angústia. Tudo isto faz parte de nossa existência. A vida não tem nada de especial para nos vender, tampouco tem uma felicidade em algum lugar a nossa espera. Devemos pensar a vida simplesmente como:

Sinônimo de inocência, de força afirmativa, imponente, forte, luminosa, emergindo sempre do lado menos esperado e espalhando a alegria mais oportuna, contagiante, incorruptível. Como um oásis no meio de um deserto ou um raio de sol entrando pela fresta de uma caverna. Às vezes é impossível discerni-la em meio a tanto peso: tantas inquietudes morais, tantas armadilhas, tantos azedumes... Às vezes é obrigada a calar-se para não ser soterrada pela morbidez reinante. Mas está sempre lá, esperando o espaço, o momento e a ocasião oportunos (NAFFAH NETO, 1992, p. 60).

O que de mais grandioso há na vida é esse nada existencial que nos garante a possibilidade sempre eminente de refazer caminhos. Garante-nos viver sempre nessa tensão entre liberdade e escolha. Cabe-nos, portanto, fazer o trocadilho que é existindo que se morre, e é morrendo que se existe, de fato. Desejar não morrer é, em última instância, esquecer-se que eu só desejo porque sou mortal. A existência é essa abertura pela qual a vida se experimenta mortal. A morte, então, pode ser compreendida como um evento revelador que denuncia a precariedade e a transitoriedade do existir.

Se o homem sempre tremeu diante do insondável, do imponderável, do inexorável caráter da morte, se sempre se sentiu impotente diante do acaso que a faz incidir onde menos se a quer presente, também sempre procurou dominá-lo e controlá-lo pelos meios que pôde. Nem sempre o conseguiu; a medicina é, até hoje, impotente frente a um sem número de doenças (NAFFAH NETO, 1992, p. 59).

No contemporâneo esperamos, mais do que nunca, que a medicina nos cure e, de um modo um pouco obscuro, que nos impeça até de morrer. Esquecemos constantemente que não é a morte que cumpre vencer – já que não podemos – é o medo que temos dela. A morte nos priva do futuro; é por isso que, para quase todos nós, ela nos priva do essencial. A vida não passa de puro devir e reconhecer isso é aprender a viver, não a morrer. Na lógica de nosso tempo fica cada vez mais difícil compreender a própria trama da existência: encobrimos a angústia, a nossa finitude e o nosso devir.

Neste encobrimento da angústia e da morte, o hospital põe qualquer sofrimento à distância, para os outros. Não devemos pensar na morte, não devemos nos angustiar nem que para isso utilizemos medicamentos. Fingimos não morrer, e não nos angustiamos e é a isso que chamamos bem viver.

Consideramos, pelo contrário, que a finitude, mais do que um dado essencial da existência humana, a caracteriza. Viver também é, consistencialmente, aprender a morrer. Negar tal pertinência é amputar a existência e, portanto, sem se dar conta, morrer para a vida, tendo, simultaneamente, pavor da morte.

Fugindo perdemos a nossa própria vida naquilo que de melhor ela pode oferecer: a nossa condição de abertura de sentido. Como bem nos lembra Sponville (2000), dizer sim à vida significa dizer sim também à sua finitude, ao que ela comporta para nós, necessariamente, de fracassos e frustrações. Morrer e se angustiar faz parte de nosso destino comum não podemos esperar a felicidade em pílulas ou em envelopes.

Vivemos numa sociedade cada vez mais medicalizada, em que a medicina, se não tomamos cuidado, ou melhor, a ideologia pan-médica que se louva nela, tende a substituir a relação com o mundo, com os outros, consigo, noutras palavras, a cultura, para não dizer a moral e a religião (SPONVILLE, 2000, p. 73).

Não há vida sem doenças, sem morte, sem tristezas, sem frustrações, sem risos. A saúde ou o bem-estar não é a felicidade, a medicina não é uma solução mágica para todos os males e, certamente, nenhum medicamento poderia substituir tal tragicidade. Não há vacina contra o perigo de viver. Por outro lado, não se trata de não sofrer, pois senão o suicídio seria a melhor opção. Trata-se de

viver, o mais possível, o melhor possível: trata-se, de acordo com Sponville, de ser feliz, tanto quanto se conseguir, e, claro, nunca se é feliz senão aproximadamente. Esse aproximadamente, para o autor, todavia, não é alguma coisa, nem tudo.

Quem chamaria de “felicidade” um bem-estar que só fosse alimentado por drogas ou ilusões? Que elas possam ser necessárias, por vezes, tristemente necessárias, está bastante claro. Só há felicidade numa relação feliz com a verdade. A verdadeira vida não está alhures, a verdadeira vida não está ausente: a verdadeira vida está em nos reconhecermos como mortais, vulneráveis, frágeis, vencíveis e apaixonados pelo viver (SPONVILLE, 2000, p. 70).

Vida e morte são apenas duas formas desse esforço de viver. Estrutura-se assim a compreensão existencial da morte em Heidegger como o ser-lançado para o poder-ser mais próprio, irremissível e insuperável. É existindo que o Dasein morre de fato. *Basta o homem viver, que já é bastante velho para morrer* reza um antigo provérbio alemão. O Dasein não tem um fim aonde chega e simplesmente cessa, mas existe finitamente.

Entre todas as possibilidades que nos são dadas, a mais própria entre elas é a da morte. Tal possibilidade concretiza uma apropriação de nossa existência, de assumirmos a nossa singularidade, de nos darmos conta de que, afinal, somos para-a-morte e de que nenhuma experiência, por mais intrinsecamente que seja, nos pertence ou nos constitui, do que aquela da finitude.

Nesta leitura a morte passa a ser uma experiência que, ao contrário de ter que ser simplesmente neutralizada ou evitada, constitui-se como um fenômeno que propicia que reflexões diversas se formulem e novas histórias possam ser escritas. O existir autenticamente reside no reconhecimento de si próprio na plenitude, na finitude, no poder ser da vida, na impotência perante a morte.

A morte é uma realidade que pertence à finitude temporal do ser e que afeta a sua existência – ela é sua possibilidade mais pessoal, a mais ímpar, a mais intransferível e a mais extrema, em virtude da qual todas as demais se articulam (VALLE, 1997, p. 66).

Podemos concluir nossas considerações, inspirados pela obra de Sponville quando este nos diz que, o essencial que o luto e a vida podem ensinar-nos, é que essas duas palavras, longe de contradizerem-se, andam juntas: que viver é perder, já que não se pode possuir nem guardar – e que é vencer, já que viver basta.

### Referências Bibliográficas

- ARIÈS, P. **O homem perante a morte**. Mira-Sintra: Publicações Europa-América, vol. I e vol. II, 1997.
- BEIRÃO, F. S. F.; CASTRO, E. O. (Orgs.). **Vida, morte e destino**. São Paulo: Editora Companhia Ilimitada, 1992.
- HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**. Petrópolis: Vozes, vol. I e vol. II, 1989.
- NAFFAH NETO, A. Aids: Uma questão de vida e de morte. In: BEIRÃO, F. S. F.; CASTRO, E. O. (Orgs.). **Vida, morte e destino**. São Paulo: Editora Companhia Ilimitada, 1992.
- BEIRÃO, F. S. F.; RODRIGUES, J. T. **O pensamento de Heidegger e a psiquiatria: terror e pânico**. Dissertação de mestrado em Psicologia Clínica pela Universidade Federal Fluminense, 2002.
- SPONVILLE, A. C. **Bom dia, Angústia!** São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- TOLSTOI, L. **A morte de Ivan Ilitch**. Porto Alegre: L&PM, 1999.
- YALOM, I. D. **Existential psychotherapy**. New York: Basic Books, 1980.
- VALLE, E. **Câncer infantil: Compreender e agir**. Campinas: Editorial Pay, 1997.

### Endereço para correspondência

Jurema Barros Dantas  
Universidade Veiga de Almeida, Rua Ibituruna, 108, Maracanã, CEP 20271-020,  
Rio de Janeiro-RJ, Brasil  
**Endereço eletrônico:** [juremadantas@ig.com.br](mailto:juremadantas@ig.com.br)

Recebido em: 04/01/2010

Aceito para publicação em: 18/03/2010

Acompanhamento do processo editorial: Eleonôra Torres Prestrelo

### Notas

\*Psicóloga; Doutora em Psicologia Social pela UERJ; Mestre em Estudos da Subjetividade pela UFF, Especialista em Psicologia Clínica pelo IFEN, professora da Universidade Veiga de Almeida, do Instituto de Fenomenologia do Rio de Janeiro - IFEN/RJ e do Centro de Estudos de Pessoal e Forte Duque de Caxias do Exército Brasileiro.