

A tecnologização da morte: filosofia, ciência e poesia¹

The technologization of death: philosophy, science and poetry

Edgar Lyra

Professor do programa de pós-graduação da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio).

E-mail: lyranetto@gmail.com

Resumo: Há, desde a década de 1960, um número significativo de autores – profissionais de saúde, sociólogos, historiadores – debruçados sobre as alterações das representações da morte e do morrer no cenário de hegemonia tecnológica. Serve como ponto de partida deste escrito um artigo de 2005 do italiano Franco Carnevale, que enxerga na filosofia de Heidegger caminho para pensar a morte numa chave outra que a da ocupação com paliativos técnicos ou a busca de sua definitiva superação. A ideia é colocar o pensamento heideggeriano em diálogo com um universo mais amplo de estudos sobre a morte. São priorizadas as análises do ser para a morte desenvolvidas em *Ser e tempo*, transpostas para o cenário tecnológico recente com auxílio das considerações sobre a essência da técnica contemporânea formuladas em *A questão da técnica*. Também a poesia, na figura dos escritos tardios do poeta alagoano Lêdo Ivo, é trazida para esta conversa na expectativa de que possam assim surgir, mesmo em caráter muito preliminar, reverberações que permitam, em meio aos novos enquadramentos da morte promovidos pela sua recente “tecnologização”, fomentar a discussão sobre nossa finitude, *pari passu*, a revitalização da interrogação heideggeriana sobre a essência da técnica.

Palavras-chave: Heidegger; morte; tecnologia; medicina; poesia.

Abstract: Since the 1960s, a significant number of authors – health professionals, sociologists, historians – have examined the changes in the representations of death and dying in the scenario of technological hegemony. The starting point of this paper is an article written in 2005 by the Italian Franco Carnevale. He sees in Heidegger’s philosophy a support for thinking death in a key other than that of the occupation with technical palliatives or the search for its definitive overcoming. The idea is to put Heideggerian thinking in dialogue with an wider universe of studies on death. We prioritize the analysis of Being toward Death in Being and Time, transposed to the recent technological scene with the help of the considerations about the essence of contemporary technique formulated in *The Question Concerning Technology*. Also poetry, in the

¹ Este trabalho foi apresentado em versões preliminares – e recolhendo contribuições – primeiro no V Congresso Luso-Brasileiro de Fenomenologia, em Braga, Portugal, depois no XXI Colóquio Heidegger, em São Paulo, e, por fim no GT Heidegger da XVII ANPOF, em Aracaju, todos em 2016.

figure of the late writings of the Alagoan poet Lêdo Ivo, is brought to this conversation. Amidst the new “enframings” of death promoted by its recent “technologization”, we expect that, in a rather preliminary way, reverberations may emerge that encourage the discussion about our finitude, *pari passu*, the revitalization of the Heideggerian questioning on the essence of the technique.

Keywords: Heidegger; death; technology; medicine; poetry.

I. Introdução

Meu ponto de partida é o artigo de um pesquisador da área médica, Franco Carnevale, intitulado “The Palliation of Dying: a Heideggerian Analysis of the ‘Technologization of Death’” (2005). Chama imediata atenção o termo “tecnologização da morte”, tanto quanto a eleição de Heidegger como fio condutor de uma reflexão que mira uma “postura mais autêntica em relação à morte”, mais autêntica, subentende-se, do que a que cotidianamente testemunham médicos, enfermeiros e outros “cuidadores” de idosos e enfermos terminais.

São relevantes os motivos do autor para a escolha dessa referência, bem como os *insights* a ela associados. Traduzo o *abstract* do artigo:

O Ocidente moderno tem vigorosamente buscado superar a morte ou, pelo menos, minimizar o sofrimento que ela implica. Enquanto a primeira [meta] tem sido perseguida predominantemente através da moderna ciência médica, a minimização da adversidade da morte e do morrer tem sido visada através das “tecnologias da morte”. Essa tecnologização da morte é analisada à luz da filosofia fenomenológica de Martin Heidegger. A análise começa com uma descrição dos princípios fundamentais da sua “filosofia do ser”. Esse quadro filosófico de referências é utilizado para realçar a maneira como a tecnologização do morrer serve para ocultar as questões existenciais centrais sobre ser e finitude que o morrer levanta. O artigo termina com uma discussão sobre como o trabalho de Heidegger pode inspirar uma relação mais autêntica com o morrer. A referência ao texto de Lev Tolstói, *A morte de Ivan Ilitch*, justifica-se como ilustração do constructo heideggeriano da luta existencial em face da morte².

² Todas as traduções do artigo de Carnevale são minhas.

Ao afirmar que “a tecnologização da morte serve para esconder as questões existenciais centrais sobre ser e finitude que o morrer levanta”, Carnevale move-se na trilha do primeiro objetivo deste ensaio, qual seja, *a abertura de novos campos de discussão da nossa finitude*.

Já o caráter simultaneamente familiar e estranho das ideias de “superação” e “tecnologização” da morte põe-se em sintonia com a pista deixada por Heidegger em “A questão da técnica”, de que a discussão decisiva sobre nosso tempo “tem de dar-se num âmbito que, de um lado, seja aparentado da essência da técnica e, de outro, dela radicalmente diverso” (1954, p. 43)³. Trata-se, em outras palavras, de *atualizar o questionamento sobre o modo de ser da técnica contemporânea*, partindo das novas relações com a morte engendradas pela medicina recente, morte que, até segunda ordem, continua dizendo respeito a todos os homens.

Mais amplamente falando, tal caminho convida a aproximar as reflexões heideggerianas sobre a morte de outras investigações sobre o tema, como aquela longamente trabalhada pelo historiador Philippe Ariès que, em seu monumental livro *O homem diante da morte*, publicado pela primeira vez em 1977, afirma sem qualquer menção ao pensador alemão:

Mas a imagem lugar-comum do moribundo erigido de tubos respirando artificialmente começa a romper a couraça dos interditos e abalar uma sensibilidade por muito tempo paralisada. Era possível que a opinião pública se comovesse, que ela se apoderasse, então, do tema com a paixão que demonstrou em outros combates da vida, notadamente no que se refere ao aborto. [...] O modelo mais recente da morte está ligado à medicalização da sociedade, isto é, a um dos setores da sociedade industrial onde o poder da técnica foi melhor acolhido e ainda é menos contestado. Pela primeira vez duvidou-se do benefício incondicional desse poder. É nesse lugar da consciência coletiva que uma mudança bem poderia intervir nas atitudes contemporâneas. (Ariès, 2013, p. 800)

³ “[...] *in einem Bereich geschehen, der einerseits mit dem Wesen der Technik verwandt und andererseits von ihm doch grundverschieden ist*”. Embora fazendo remissão também às edições em português, é minha a responsabilidade pelas traduções das passagens citadas de Heidegger, sendo oferecida em nota de rodapé, nos casos mais extensos ou problemáticos, a transcrição dos respectivos originais.

Ariès se refere nesse momento do seu livro explicitamente à socióloga e psicóloga social Claudine Herzlich que, um ano antes, no artigo “Le travail de la mort” (1976), diagnosticava com ênfase um retorno da morte ao centro da cena discursiva, mobilizando atenções de sociólogos, historiadores, psicólogos, antropólogos e mesmo políticos, ademais dividindo a classe médica, posto que parte dela “se insurge, em nome de sua consciência e de sua competência, contra toda ingerência suscetível, segundo eles, de limitar sua total autonomia” (Ariès, 2013, p. 198).

Encontrar na área médica um texto como o de Carnevale é decerto animador para os propósitos desta investigação. Mas, dada a amplitude e complexidade de cada um dos dois objetivos enunciados, bem como as dificuldades que em seguida se revelarão e articularão, tudo que se pode aqui realizar é uma exploração muito preliminar e livre do campo aberto pelas questões diretrizes.

II. Heidegger e a analítica da morte em *Ser e tempo*

É sabido que a análise da morte em *Ser e tempo* (1927) se dá no seio de uma investigação preliminar sobre o sentido do ser em geral, investigação que passa pela análise do ente que somos, o *Dasein*⁴, abertura ontológica onde tem lugar a pergunta por esse sentido. Lidando com seu próprio ser, todavia na maior parte do tempo e das vezes ocupado com pendências mundanas, o *Dasein* tem na interpelação que a morte lhe dirige uma importante chance de voltar-se mais decisivamente para o mistério do seu existir.

Metodologicamente falando, a “cotidianidade mediana” é o ponto de partida de uma investigação que leva, no § 41, a uma definição do “ser do *Dasein*” como *cuidado* (*Sorge*), em paráfrase, atenção às coisas do mundo no qual nos encontramos sempre lançados e no qual temos de fazer nossos projetos. O *ser para a morte* entra em pauta apenas mais tarde, junto com a pergunta pela capacidade do cuidado, estruturalmente falando, dar conta da totalidade dos fenômenos que concernem dizem respeito ao *Dasein*, ou seja, em sua possibilidade de *ser próprio e inteiro*.

⁴ A decisão é a de não traduzir o termo *Dasein*. A palavra tem em alemão o significado corrente de existir ou fazer-se presente numa circunstância e lugar, que Heidegger mais amplamente define como “abertura” ou “clareira”. A separação das sílabas no alemão (*Da-sein*) permite-lhe enfatizar o fato de encontrarmos-nos já sempre lançados nesse aberto cuja totalidade significativa é nomeada como “mundo”. Isso leva à tradução de *Dasein* por “ser-aí”, que seria satisfatória se a palavra “seraí” tivesse sentido em português. A tradução por “presença”, além de bastante interpretativa, incorre no problema oposto: a separação de sílabas gera palavra sem sentido na nossa língua (pre-sença).

Heidegger escreve no § 52 de *Ser e tempo*: “O problema da possibilidade de ser-todo do ente que a cada vez nós mesmos somos ganha direito quando o cuidado, entendido como constituição fundamental do *Dasein*, se ‘conecta’ com a morte como possibilidade mais extrema desse ente” (Heidegger, 1993, p. 259; trad. bras., 1988, p. 42)⁵.

Por eloquente que seja a passagem, não fica claro – posto que a sua própria morte não se coloca diante do *Dasein* como um objeto de estudo ou coisa à mão – em que propriamente consiste nessa “conexão”. Sequer é suficiente listar as determinações ontológicas do ser para a morte explicitadas por Heidegger em suas análises, pois é ele mesmo quem indaga:

Pode o *Dasein* propriamente compreender sua possibilidade mais própria, irremissível e insuperável, certa e, como tal, indeterminada, quer dizer, manter-se num ser para o seu fim em sentido próprio? Até onde o ser para a morte em sentido próprio não se evidencia e determina ontologicamente, a interpretação ontológico-existencial do ser para o fim padece de uma falta essencial. O ser para a morte em sentido próprio se mostra como uma possibilidade existencial do *Dasein*. Esse poder-ser ôntico deve, por seu turno, ser ontologicamente possível. Quais as condições ontológico-existenciais dessa possibilidade? Como elas podem se fazer acessíveis? (Heidegger, 1993, pp. 259-260; trad. bras., 1988, pp. 42-43)⁶

Registre-se: Heidegger condiciona a possibilidade ôntica⁷ de um ser para a morte em sentido próprio a uma compreensão do fenômeno nos termos por ele explicitados. Reciprocamente, parece sugerir que *propriamente compreender* a morte dependa de uma contrapartida ôntica, quer dizer, de uma consonante atitude diante da finitude, quase como

⁵ “Das Problem des möglichen Ganzseins des Seienden, das wir je selbst sind, besteht zu Recht, wenn die Sorge als Grundverfassung des Daseins mit dem Tod als der äußersten Möglichkeit dieses Seiendes ‘zusammenhängt’.”

⁶ “Weil das Dasein existiert, bestimmt es sich als Seiendes, wie es ist, je aus einer Möglichkeit, die es selbst ist und versteht. Kann das Daseins seine eigenste, unbezügliche und unüberholbare, gewisse und als solche unbestimmte Möglichkeit auch eigentlich verstehen, das heißt sich in einem eigentlichen Sein zu seinem Ende halten? Solange dieses eigentliche Sein zum Tode nicht herausgestellt und ontologisch bestimmt ist, haftet na der existenzialen Interpretation des Sein zum Ende ein wesentlicher Magel. Das eigentliche Sein zum Tode bedeutet eine existenzielle Möglichkeit des Daseins. Dieses ontische Seinkönnen muß seinerseits ontologisch möglich sein. Welches sind die existenzialen Bedingung dieser Möglichkeit? Wie sol sie selbst zugänglich werden?”

⁷ Os termos “ôntico” e “ontológico”, muito usados por Heidegger especialmente em *Ser e tempo*, dizem respeito respectivamente às relações do *Dasein* com os entes com que compartilha o mundo e à compreensão desses entes em seus modos de ser.

se, com Aristóteles, disséssemos que não se é virtuoso apenas por compreender em que consiste a virtude.

Ciente da singularidade de cada morrer, Heidegger deixa contudo de lado toda tentativa de descrever o que seria, em sentido ôntico, uma autêntica postura diante da morte. Chega a perguntar, no início do § 53, se a tentativa de descrever um tal poder-ser não seria “um empreendimento fantástico” (Heidegger, 1993, p. 260)⁸.

Mas, ainda que não vá além das indicações ligadas à angústia, Heidegger analisa com muita acuidade algumas das formas impróprias de ser para a morte, como se quisesse nos convidar durante a leitura, a cada “falsa vereda”, a experimentar a insistência da morte em ser apenas “possibilidade de impossibilidade de toda relação a..., de todo existir” (Heidegger, 1993, p. 262; trad. bras., 1988, p. 46)⁹. Se a análise fenomenológica não autoriza ou pretende “propor regras ‘edificantes’ de comportamento frente à morte” (Heidegger, 1993, p. 248; trad. bras., 1988, p. 290), não é menos verdade que Heidegger vê no acolhimento da finitude uma possibilidade de abertura do *Dasein* ao seu poder-ser mais próprio, quiçá tornando-o “compreensivo em relação ao poder-ser dos outros, na condição de ser-com” (Heidegger, 1993, p. 264; trad. bras., 1988, p. 48). Seja como for, o acolhimento ontológico-existencial da finitude tem a ver com uma existência mais própria ou autêntica do *Dasein*, sendo no mundo em que vive, em meio a costumes, representações e horizontes compreensivos do seu tempo que ele tem de “resolver-se” com a morte.

Retomando o mote inicial deste escrito, o mundo de que ora tratamos é não apenas o mundo da significância estrutural trabalhada em *Ser e tempo*, mas aquele governado por uma técnica ainda não suficientemente pensada em sua essência, a qual pertence a tecnologização da morte e a busca de sua superação. Reformulando as perguntas:

1) Que novas relações com a morte surgem no mundo tecnicamente condicionado, no qual o *Dasein* se encontra hoje lançado? Acontece de essas novas relações modificarem de forma mais relevante as possibilidades de acolhimento da finitude acima referidas?

2) É possível aprender algo de mais essencial sobre a técnica estudando o modo como ela, na contemporaneidade mais recente, condiciona nosso ser para a morte? Que novos caminhos esse aprendizado poderia oferecer para uma existência mais autêntica?

⁸ “*Ist der Entwurf der existenzialen Möglichkeit eines so fragwürdigen existenziellen Seinkönnen nicht eine phantastisches Unterfangen?*”

⁹ “*Er ist die Möglichkeit der Unmöglichkeit jeglichen Verhaltens zu..., jedes Existierens.*”

III. Cotidianidade mediana, técnica contemporânea e morte

Ilustro o referido condicionamento primeiramente em escopo amplo e prosaico, partindo de uma situação típica do mundo contemporâneo, ainda que não mais imediatamente ligada às tecnologias da morte. Viajava para Lisboa na classe econômica de um avião comum, junto com passageiros comuns. O desassossego era a tônica nas primeiras horas do voo: todos ocupadíssimos com idas aos sanitários, com escolha de filmes e *games*, com verificação de horários e lida com cobertores. Era ademais um voo tranquilo, rotineiro, que não fazia temer a possibilidade de queda sobre o oceano. O assunto, aqui e ali, era a troca de informações sobre passeios e hotéis, além da identificação de afinidades turísticas ou de negócios, até, enfim, adormecerem – a maior parte dos passageiros – com o monitor de vídeo ligado à sua frente, não importando o que ali estivesse sendo mostrado.

Dirão os espíritos mais práticos – cobertos de razão – que não é mesmo cabível imaginar que a classe econômica de um voo intercontinental seja lugar para se fazer “conexão” com a morte. Eventuais irrupções de pânico ou quaisquer inquietações mais fortes em relação ao morrer devem, claro, ser resolvidas nesses momentos com remédios “tarja preta”, hoje fabricados em quantidades torrenciais.

Ainda sem pensar em aviões com telinhas de vídeo no encosto da cadeira à frente, Heidegger esclarecia em 1927 que, quando a morte é admitida em meio ao lufa-lufa cotidiano, o faz como objeto de falatório e ambiguidade. Algum dia se morre, mas não ainda, ou já. Algum dia a gente morre, todo mundo e ninguém, nunca cada um de nós em sua solitária singularidade. Pensar ou falar demais na morte, sobretudo de forma franca, não domesticada por algum rito é, afinal, sinal de covardia e revela alguma patologia.

O autor fornece nesse mesmo momento de *Ser e tempo* uma indicação preciosa, que diz respeito ao consolo dado ao moribundo pelos que lhe são próximos: ele haverá de “escapar da morte e, desse modo, mais uma vez retornar à cotidianidade tranquila do seu mundo de ocupações” (Heidegger, 1993, p. 253; trad. bras., 1988, p. 36). Dirão novamente os mais práticos que seria de mau gosto permitir, numa situação dessas, que a admissão da proximidade da morte tomasse conta dos ânimos, até por uma questão de autoproteção dos acompanhantes.

Transportando a recém-ilustrada impessoalidade (*das Man*) heideggeriana para o âmbito das práticas médicas, talvez encontremos razões do interesse de Carnevale por

Heidegger. Pois é via de regra impossível aos cuidadores de idosos ou enfermos graves – médicos ou enfermeiros – conversar com seus pacientes sobre a relação que mantêm com sua existência finita, sendo bastante difícil, dado esse impedimento, cuidar deles num nível “menos técnico”. Seus cuidados acabam por resumir-se a minimizar o desconforto do paciente valendo-se de fármacos e de maravilhas do design até que a morte, contra todas as tentativas de cura ou superação, os leve. Na melhor das hipóteses terão esses cuidadores averiguado em suas anamneses como, quando e com quem por perto, desejariam esses pacientes viver a véspera de sua morte.

Essa dificuldade foi abertamente descrita em 1969, de forma pioneira, pela psiquiatra suíça Elisabeth Kübler-Ross (1926-2004). Diz-se mesmo que o clássico *Sobre a morte e o morrer*, de 1969, inaugura a especialidade médica conhecida como *tanatologia*. Kübler-Ross desenvolveu um programa de seminários com assistentes e alunos de várias áreas, baseado em conversas com doentes terminais, algumas delas transcritas no capítulo dez do livro citado. Embora muitos estudantes que vieram pela primeira vez tivessem desaparecido após as entrevistas com os moribundos (cf. Kübler-Ross, 2012, p. 31), o trabalho evoluiu para um curso frequentado por “médicos visitantes, por enfermeiras, assistentes hospitalares, assistentes sociais, padres, rabinos, terapeutas de inalação e ocupação e, vez por outra, por membros da Faculdade de Medicina [de Chicago]” (Kübler-Ross, 2012, p. 32).

É verdade que Kübler-Ross concentra-se na relação com os moribundos, na necessidade de ouvi-los e tratá-los como pessoas, não como objetos de cuidados técnicos e conveniências hospitalares. Seu foco não se volta primariamente para os aspectos ontológico-existenciais da morte, mas para a situação concreta da proximidade da morte e para a necessidade de lidarmos de forma mais humana com o morrer alheio. O movimento de construção dessa possibilidade ético-terapêutica demandaria, todavia, que os cuidadores transformassem suas próprias relações com a morte, ou não seriam capazes de verdadeiramente abrir-se para o diálogo com os moribundos. Vislumbra-se aí, portanto, uma fecunda fresta de disseminação de outras posturas e discursos diante do morrer. Outra vereda passível de exploração é a percepção por Kübler-Ross de que nossa atual forma técnica de lidar com a morte se relaciona com boa parte dos nossos comportamentos destrutivos mais gerais. Diz ela:

Se fizéssemos um esforço sobre-humano para encarar nossa própria morte, para analisar as ansiedades que permeiam nosso conceito de

morte e para ajudar os semelhantes a se familiarizarem com tais pensamentos, talvez houvesse menos destruição ao nosso redor. (Kübler-Ross, 2012, p. 17)

Vale registrar que, assim como no caso de *O homem diante da morte*, de Ariès, não há traço de Heidegger ou de *Ser e tempo* na bibliografia do livro de Kübler-Ross.

Note-se ainda que, mesmo que Claudine Herzlich, na esteira do seu entusiasmo com o surto de interesse pela morte por ela diagnosticado em 1976, afirmasse que ao menos nos Estados Unidos, “tem-se observado a recente multiplicação nas faculdades de medicina de programas de formação de estudantes para aproximação aos moribundos” (Herzlich, 1976, p. 198), não é muito claro, pelo menos para Carnevale, que estejamos sequer aos pés do “esforço sobre-humano” de que fala Kübler-Ross. Busca-se neste escrito, portanto, colaborar para multiplicar as reverberações dos questionamentos sobre a atual tecnologização da morte.

IV. Morte natural, boa morte e tecnologia

Fato é que o possível incômodo gerado no meio médico pelo enquadramento tecnológico das suas práticas, pela tecnologização da morte em particular, não leva sempre, ou mesmo no mais das vezes, a inquietações como as de Carnevale, Kübler-Ross e Herzlich. A questão é muito mais matizada e difícil, por isso mesmo carente de contínua reformulação.

Olhando para o Brasil, encontramos interessante artigo publicado em 2003 pela médica Rachel Menezes, com o título “Tecnologia e ‘morte natural’: o morrer na contemporaneidade”. O que primeiro chama atenção nesse texto é a recusa aberta das imagens ainda hoje mais comumente associadas ao morrer. Diz Menezes que

[...] a imagem da morte foi transformada: o tradicional esqueleto com foice foi substituído, no Século XX, pela imagem de um internado em CTI, só, invadido por tubos e cercado de aparelhos. Esse modelo de morte, denominado “morte moderna” por diversos autores, tornou-se objeto de análises críticas a partir dos anos 1960, especialmente no âmbito das ciências sociais. (Menezes, 2003, p. 131)

Não surpreende, como forma de dar lastro à afirmação, a enumeração por ela de obras de autores como os já referidos Philippe Ariès e Elisabeth Kübler-Ross, além de Norbert Elias e outros não tão conhecidos, como David Sudnow, Barney Glaser e Anselm Strauss¹⁰. Mas espanta, sim – pelo menos à luz do que se vive em países como o Brasil, e mesmo da iconografia contemporânea que se organiza em torno da morte¹¹ –, o empréstimo a Ariès da noção de “morte moderna”¹², como se alguma coisa estivesse efetivamente em vias de superação.

A autora cita, por exemplo, o Natural Death Center¹³, fundado na Inglaterra em 1991, e a publicação por essa instituição, em 1993, do *handbook* intitulado *The New Natural Death*, de autoria de Nicholas Albery e Stephanie Wienrich. Segundo Menezes, “o manual veicula casos paradigmáticos do ‘morrer bem’ e da prática do luto ‘saudável’, [...] incentivando o desenvolvimento de práticas voltadas para uma redução da ansiedade diante da morte” (Menezes, 2003, p. 133). Afirma ainda a autora que o centro propõe-se a discutir coisas como “a importância do morrer individualizado e singularizado – ‘ao seu próprio jeito’”, e que, não obstante os militantes da causa da “morte natural” apresentarem propostas práticas, que incluem a manutenção do “leito compartilhado pelo moribundo com pessoa de sua relação”, além de

[...] massagem corporais, escuta de fitas com músicas especialmente confeccionadas para relaxamento, uso de florais de Bach, exercícios de respiratórios e de visualização e elaboração de mensagens como “vá para a luz, vá ao encontro da luz”, que seriam sussurradas ao moribundo. (Albery e Wienrich, 2000, *apud* Menezes 2003, p. 134)

Enfim, apesar de tudo isso,

[...] as propostas do movimento não excluem as intervenções médicas (uso de medicações analgésicas, radioterapia, antidepressivos, anticonvulsivantes, ultra-som, bloqueios nervosos), desde que sob o

¹⁰ As obras referidas pela autora são: *Passing on* (1967), de Sudnow, e *Awareness of Dying* (1965) e *Time for Dying* (1967), de Glaser e Strauss.

¹¹ Bom exemplo é o filme franco-canadense dirigido por Denis Arcand (2002), *As invasões bárbaras* (*Les invasions barbares*), que tece sua poesia pelo direito de reinventar o morrer contra um fundo tipicamente “moderno”, na acepção de Menezes/Ariès.

¹² A autora refere-se à cunhagem do termo por Ariès em nota à página 144 do artigo.

¹³ Cf. <http://www.naturaldeath.org.uk/>. Acesso em nov. 2017.

controle do paciente, considerando que este possa decidir suspendê-las no final da vida. (Albery e Wienrich, 2000, *apud* Menezes 2003, p. 134)

É visível a complexidade das questões aí presentes. A associação intuitiva da “boa morte” com a “morte natural” choca-se, por exemplo, com o desejo de alívio, por quaisquer meios, via de regra artificiais, do sofrimento e da dor. Essa relação prioritariamente anestésica com o sofrimento e a dor move a atenção, por sua vez, para o problema da incompatibilidade entre a sedação intensa e o resguardo do “exercício da escolha, controle e autodeterminação por parte do moribundo” – “tão central na ideologia da ‘boa morte natural’” (Menezes, 2003, p. 137).

Menezes vale-se de trabalho desenvolvido pela professora de cuidados com doentes terminais na Universidade de Sheffield, Jane Elizabeth Seymour¹⁴, dado a público no artigo “Revisiting Medicalisation and ‘Natural’ Death”, para mostrar os problemas envolvidos nessa desejada substituição do paradigma da morte moderna pelo de uma nova e boa morte, identificada com a morte natural. Traduzo a paráfrase de Menezes (2003, p. 137) diretamente do artigo de Seymour:

Observações recentemente divulgadas, resultantes de trabalho empírico em contextos de alta tecnologia, sugerem que as tecnologias médicas passam longe de excluir a morte “natural” desses ambientes, mostrando-se, em vez disso, de integral importância na construção da trajetória do morrer “natural”. (Seymour, 1999, p. 694)

Seymour prossegue descrevendo circunstâncias e formas de recepção das tecnologias médicas, concluindo que elas são aceitáveis e bem-vindas apenas quando o resultado do seu emprego coincide com as expectativas dos atores envolvidos. Registre-se que a autora mostra-se bem ciente de que esse tipo de encaminhamento da discussão acaba por elidir questões importantes para uma real recolocação em questão do morrer tecnológico, terminando seu texto com o questionamento dos processos de construção e reconstrução das ideias de morte e morrer natural.

Também dessa mesma discussão ocupa-se Rachel Menezes no final do seu artigo. Ela alude, por exemplo, ao resgate de uma “totalidade perdida do doente”, compreendida, “ao menos em parte, como um resgate de valores que teriam sido abolidos ou ocultados,

¹⁴ University of Sheffield – School of Nursing and Midwifery.

como a condição de indivíduo autônomo e independente do doente terminal” (Menezes, 2003, p. 141). E prossegue: “Indo além, aventa-se aqui a hipótese de uma ressacralização do mundo, da vida, do corpo e da pessoa através desse novo processo de morte” (Menezes, 2003, p. 141). Conclui, entretanto, advertindo que “o debate permanece em aberto, uma vez que a condição humana implica necessariamente a sua finitude – apesar de todos os esforços da ciência e da tecnologia médica voltados a transformar e ultrapassar os limites dessa condição” (Menezes, 2003, p. 142).

O resgate das práticas do Natural Death Center por Rachel Menezes mostra quanto o esforço de superação da “morte moderna” pode ser reabsorvido no enquadramento técnico contemporâneo, sem que qualquer passagem mais importante se mostre para um questionamento do nosso ser para a morte numa perspectiva heideggeriana, sobretudo para uma relação com a finitude que abra ao *Dasein* possibilidades de propriamente ressignificar sua cotidianidade.

Alguns pontos importantes dessa reabsorção podem ser indicados: 1) o foco na administração do morrer, visando a um maior conforto para todos os envolvidos; 2) a firme determinação de devolução ao moribundo de sua autonomia, sem que uma discussão mais aprofundada do significado desse gesto daí se origine; 3) a reduzida ênfase no fato de estarem todos os procedimentos e aparelhos envolvidos nesse universo de decisões instalados num dispositivo incomensuravelmente maior e insuficientemente pensado em seu poder de condicionamento.

As análises de Menezes e Seymour, por outro lado, ambas, mais uma vez, sem qualquer menção a Heidegger, deixam abertas – por trazerem à luz tensões envolvidas nos ensejos mais afirmativos de superação da “morte moderna” – possibilidades para um diálogo com as questões postas por Franco Carnevale, mesmo que esse autor se refira com certo ceticismo ao atual cenário, afirmando que a tecnologização do morrer tem especialmente contribuído para fazer da morte algo simplesmente dado, ou algo de que nos ocupamos no mundo dos seguros de saúde, das discussões legais sobre a autonomia do morrer, das decisões sobre como queremos ser tratados na hora final, enfim, da produção de saberes sobre “morte normal e anormal”. Diz sobre produção científica em torno do tema:

Através de pesquisas são formuladas teorias científicas que carregam um pensamento representacional sobre a morte. A morte é ontificada (o problema do ser é nela ocultado) por meio de modelos explanatórios

que descrevem com que deve se parecer uma morte “normal” – e como o morrer “anormal” deve ser ajustado a essas representações ou imagens. Essas coerentes representações teóricas da morte apontam para um desafiador enquadramento da *natureza* da morte. Supõem essa natureza como uma entidade *real* calculável, que pode ser capturada e refinada numa reserva de “conhecimento *objetivo* da morte”. Luta-se para chegar num patamar de *certeza e segurança* em relação à morte. (Carnevale, 2005, p. 7)

Seja como for, seguimos com a aposta – dependente de trabalho de muito mais fôlego – de que as situações inusitadas geradas pelas tecnologias da morte, como o coma induzido, a sobrevida por aparelhos, os transplantes, a mumificação criogênica, as práticas de produção de bem-estar relacionadas à morte e, muito recentemente, as autorizadas experiências de reversão da morte clínica, podem abrir caminhos tanto para uma discussão revigorada sobre a nossa finitude, bem como sobre o incisivo enquadramento de todos os entes pela técnica contemporânea.

O problema é o de encontrar caminhos para potencializar, através do diálogo atento, as vozes que se inquietam, em quaisquer nichos, teóricos ou práticos, com o nosso atual estado de coisas. A finalização deste escrito volta-se, enfim, de forma um tanto inusitada – não fosse à menção à poesia no título do artigo – para uma relação *extraordinária* com a morte acontecida em plena era técnica, aquela do poeta alagoano Lêdo Ivo (1924-2012).

Essa guinada tem aqui o papel de deslocar os horizontes discursivos até então explorados, buscando, quem sabe, furar a resistente bolha capaz de alimentar-se de todas as mortes, mesmo das reflexões que visam colocar em questão sua assombrosa capacidade de digestão.

V. Lêdo Ivo e a morte¹⁵

Conheci Lêdo Ivo por volta de 1988, a partir do convívio com seu filho, o pintor Gonçalo Ivo, sobre cuja obra cheguei a escrever alguns textos. Minha relação com Lêdo

¹⁵ Um estudo mais extenso dessa relação do poeta com a morte – em termos semelhantes, tendo igualmente Heidegger como ponto de apoio – foi traduzido para o espanhol por Martín López-Vega e publicado na nova edição espanhola do *Réquiem* (2017, pp. 61-72), com o título de “Lêdo Ivo y la muerte”.

estreitou-se após a morte da sua esposa, em 2004. Os filhos passaram a temer pela saúde do pai e ele a se preparar para morrer. Publicou imediatamente sua “obra completa”, pela editora Topbooks, e logo dividiu seu patrimônio entre os herdeiros, passando a viver dos proventos que recebia da Academia Brasileira de Letras.

Como o tempo passasse sem que a morte viesse, Lêdo Ivo resolveu escrever um *Réquiem* para si mesmo. A “indesejada das gentes” comparecia desde cedo em sua obra, mas o *Réquiem*, publicado em 2008, e os três livros que a eles sobreviriam – *Mormaço*, *Aurora* e *Relâmpago* – elevaram “o tema” a um patamar inusitado. Fato é que o interesse pela morte se intensificou nessa “sobrevida” e se fez acompanhar, de um lado por um reconhecimento internacional até então insuspeito – demandante de muitas viagens –, e de outro por um câncer de próstata e bexiga que, devido aos avanços da medicina e a teimosia do poeta, não o impediram de seguir escrevendo e viajando sozinho.

Voltando ao *Réquiem*, interessa de pronto o seu impressionante primeiro verso: “Aqui estou, à espera do silêncio” (Ivo, 2008)¹⁶.

A palavra inicial é uma preposição indicativa de lugar. Mas “aqui” onde? Imagino o poeta em qualquer dos muitos lugares do sítio São João, por exemplo caminhando entre suas grandes árvores. É igualmente possível evocar a figura do cidadão do mundo a deslocar-se de congresso em congresso, de homenagem em homenagem, sendo igualmente fácil lembrar dele à mesa de jantar a beber vinho e contar histórias, excelente prosador que era, dono de inusitado senso de humor.

Importante é que a palavra banal “aqui” assume no verso ares vertiginosos, afastando-se das espacialidades posicionais para avizinhar-se, talvez, do que Aristóteles chamou de *topos*. “Lugar”, disse o grego no livro IV da *Física*, é algo “titânico e difícil de apreender” (Aristóteles, 212 a 5-10), passagem não por acaso transcrita por Heidegger em 1969, no opúsculo *A arte e o espaço* (1988, p. 203).

O lugar no qual Lêdo Ivo se põe no primeiro verso do *Réquiem* não é, em todo caso, um lugar qualquer. Carregado de tempo até quase a saturação, de predisposição de ânimo complexa e difícil de discernir – talvez angustiada –, afigura-se de resto lugar único onde se pode estar à espera do silêncio, ou seja, *neste mundo*, entre homens, coisas, linguagens, tempos e... tecnologias médicas. Simultaneamente, para dar testemunho do mistério que o salvaguarda – ou acolher algo como uma espera do silêncio – este mundo-lugar parece precisar de poesia, ou de pensamento.

¹⁶ A edição não traz numeração de páginas, mas o poema está dividido em oito partes.

Fato é que passamos de uma noção tremenda, a de lugar, para outra tão formidável quanto, a de mundo, tudo isso sem nos demorarmos na questão do tempo, que desde o princípio as irriga ou espreita. Podemos, enfim, estar no mundo à espera de inúmeras coisas, sendo a imensa maioria dos homens incapaz de fazê-lo poeticamente. Bem mais comum é que estejam à espera de *e-mails*, do capítulo da novela noturna ou do momento em que o avião em que se encontram aterrissará.

A singular espera de Lêdo Ivo é, todavia, capaz de reconfigurar o próprio mundo e a existência que nele se desenrola como espera. Diz ele, ainda no primeiro ato do *Réquiem*, evocando sua Alagoas natal:

Agora a noite desce para sempre.
Meu olhar fatigado segue a canoa
que se afasta dos manguezais.
Uma luz na restinga. Um caranguejo na lama.
E a vida se evapora como as almas no céu que não abriga nenhum deus.

Na Barra de São Miguel, diante do mar,
Só agora aprendi: o dia mais longo do homem dura menos que um
[relâmpago.
O tempo não será mais celebrado
entre as constelações.
O céu e a terra vão sumir
na cinza desapontada
Dos amanhã roubados pela morte.
E tudo que amei se dissolve.
A nuvem escarlate pousa brandamente
entre as casas de taipa e o mar rasgado pelas ondas.

Chegou a hora de dizer adeus à água negra
que marulha na treva da laguna
e ao vento planetário que seca os peixes
pendurados nos varais das palhoças
e ao mar caeté que se abriu diante das falésias da minha pátria perdida.

Lêdo celebra ao mesmo tempo a memória, a gratuidade e o sumiço iminente do lugar em que vive. Sua poesia recolora o mundo em vias de desaparecimento, outorgando-lhe valor inestimável e elevando-o à condição de coisa sem igual.

Tomando o cuidado de não impor nenhuma linearidade à obra de Lêdo Ivo, entendo que sua relação com a morte se transforma por ocasião do *Réquiem*: abre-se decisivamente para uma possibilidade de impossibilidade que torna ainda mais fina a “porcelana do mundo”. O lugar que espreita o poeta revela-se mais adiante “um não-lugar, que dispensa súplica e esperança” (Ivo, 2008, Parte II), “um lugar nenhum, que os deuses temporários / reservaram a cinzas que são nada e ninguém” (Ivo, 2008, Parte III).

Em *Aurora*, conjunto de poemas da safra que sucedeu o *Réquiem*, Lêdo fala de um “lugar onde não há nada, nenhum céu e nenhum purgatório onde fiques esperando como num aeroporto” (Ivo, 2013, pp. 44-45)¹⁷. E, de novo no desconcertante *Réquiem*, confia-nos nada saber sobre a travessia que o levará ao silêncio:

Ao longo da minha vida, pouco aprendi
e agora, diante do oceano exato e visível, diante do
grande mar prosódico
nada sei sobre a travessia. (Ivo, 2013, Parte VIII)

Brindei com Lêdo Ivo dias antes de sua última viagem a Sevilha. Vinha já pensado no dia em que ele se ausentaria, quando me alcançou, pouco antes do Natal de 2012, a notícia do fim da sua espera. Jamais simplesmente indesejada ou esquecida, a morte afinal lhe impusera o silêncio, silêncio que ecoa em versos infelizmente ainda não tão audíveis entre os que aqui seguem vivendo.

Lêdo não morreu num CTI, mas depois de ter caminhado para rever o rio Guadalquivir, sobre o qual há muito se debruçara com sua querida esposa, e pedir para voltar ao hotel em vez de seguir para o jantar. Morreu de embolia, sentado e de olhos abertos, depois de anunciar ao filho que chegara a hora, ao que parece, tão naturalmente que, chegados depois de 20 minutos, os socorristas insistiram em fazer vários testes para certificar-se de sua morte.

*

¹⁷ Poema “Atrás da porta cerrada”.

Não se trata aqui – seria o maior dos contrassensos – de sugerir que devemos morrer como Lêdo Ivo ou de oferecer a morte do poeta como contrapartida ôntica – negada por Heidegger – de sua concepção ontológico-existencial da morte. Mas importa notar que sua vida e sua obra se fizeram em plena hegemonia da técnica, de forma ao mesmo tempo aparentada à sua essência e a ela formidavelmente estranha.

A lembrança de seus últimos anos e escritos, como já foi dito, é um esforço para recolocar o problema de nossas possíveis relações com a finitude num outro patamar. É também, a partir da aposta, com Heidegger, de que seria outro o mundo em que as nossas mortes nos devolvessem o espanto de existir, um convite para pensar o enquadramento médico da morte a partir de outras perdas, aquelas que dizem respeito ao esquecimento do ser, e de nós mesmos como lugares sem igual.

VI. Considerações finais

Este trabalho, como foi dito ao final da sua introdução, tem caráter assumidamente preliminar. Numa via de mão dupla, visa a irrigar os estudos existentes sobre a morte e o morrer com questionamentos heideggerianos e, a partir da crescente tecnologização médica da morte, encontrar caminhos para discutir nossa finitude e ganhar compreensão sobre a essência da técnica contemporânea. A ideia de comentar escritos emblemáticos sobre a morte oriundos da sociologia, da psiquiatria e da enfermagem a partir de uma perspectiva heideggeriana incorre, por sua vez, na impossibilidade de uma cobertura abrangente e mesmo justa da multiplicidade de discursos sobre o tema. Tudo isso alinhavado, a intenção é seguir procurando interlocuções capazes de disseminar uma atitude de mínima perplexidade diante das atuais formas hegemônicas de pensar o viver e o morrer em suas relações com os imperativos de um mundo técnico.

Outras objeções podem, com razão ser feitas às linhas que ora chegam ao seu fim. Decerto não ignoro que há muita conversa envolvendo a viravolta (*Kehre*) na obra de Heidegger e que a morte está incluída nas transformações nela implicadas. Aqui me concentrei na analítica do ser para a morte desenvolvida em *Ser e tempo*, portanto numa perspectiva ontológico-existencial, valendo-me sem maiores considerações do clássico “A questão da técnica”, texto do chamado “segundo Heidegger”, como forma de problematizar o mundo no qual o *Dasein* se encontra já sempre lançado em seu histórico poder de condicionamento de todos os modos de ser. Espera-se que isso não interdite

possibilidades futuras – ao contrário, as estimule – de retomar o diálogo desse autor com os demais discursos sobre a morte a partir de outras considerações suas sobre o fenômeno, por exemplo, sua poética do habitar e suas considerações sobre “a quadrindade” (*Das Geviert*), que aponta para a necessidade de resguardar o pertencimento mútuo entre céu, terra, mortais e divinos.

Ainda outros senões podem de vir, por exemplo, de contestações à possibilidade de um “ser para a morte em sentido próprio” presente em *Ser e tempo*, feitas por autores importantes como Paul Ricœur (1913-2005) e Jacques Derrida (1930-2004), entre outros, em livros como *Vivo até a morte*, do primeiro (escrito em 1996 e publicado postumamente junto com outros fragmentos da obra), e *Aporias* (1993), do segundo. Essas contestações se originam de interpretações que fazem esses autores da analítica existencial e ensejam contrapartidas críticas, como a feita pelo americano Iain Thomson a Derrida no artigo “Can I Die? Derrida on Heidegger on Death” (1999), que chega a extrair de uma entrevista do filósofo francês a *The New York Times Magazine* (23 de janeiro de 1994) a seguinte “confissão”: “Todos os meus escritos são sobre a morte. Se eu não alcançar o lugar onde eu possa me reconciliar com a morte, então terei falhado. Se eu tenho uma meta, ela diz respeito a aceitar a morte e o morrer” (Thomson, 1999, p. 30).

Obviamente, Heidegger não é o único filósofo, desde Sócrates, cujas reflexões podem ser mobilizadas para os fins deste artigo. Fiel a esses fins, a preocupação foi não fechar a discussão numa pura exegese do pensamento de Heidegger, com a esperança de que esse tipo de matizamento, certamente possível num outro tempo-espço, não deponha contra estas linhas em seu caráter assumidamente preliminar. O trabalho terá serventia se, após sua leitura, passarem a fazer falta nessa seminal conversa não só aprofundamentos no pensamento de Heidegger, mas vozes como as de Tolstói, Hölderlin, Guimarães Rosa, Freud ou Lévinas.

Referências

Albery, N. & Wienrich, S. (orgs.). (2000). *The New Natural Death – Handbook*. London, Rider.

Ariès, Philippe. (2013). *O homem diante da morte*. São Paulo, Editora Unesp.

Carnevale, Franco. (2005). "The Palliation of Dying: A Heideggerian Analysis of the 'Technologization' of Death". *Indo-Pacific Journal of Phenomenology*, v. 5. Disponível em: <<http://www.ajol.info/index.php/ipjp/article/view/65612>>. Acesso em nov. 2017.

Derrida, Jacques. (1993). *Apories*. Paris, Galilé.

Glaser, B. & Strauss, A. (1965). *Awareness of Dying*. Chicago, Aldine.

Glaser, B. & Strauss, A. (1967). *Time for Dying*. Chicago, Aldine.

Heidegger, Martin. (1993). *Sein und Zeit*. Tübingen, Max Niemeyer. Edição brasileira: *Ser e tempo* (Márcia de Sá Cavalcante, Trad.). Petrópolis, Vozes, 1988.

Heidegger, Martin. (1954). "Die Frage nach der Technik". In Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen, Neske. Edição brasileira: "A questão da técnica". In Martin Heidegger, *Ensaio e conferências* (Emmanuel Carneiro Leão, Trad.). Petrópolis, Vozes, 2002.

Heidegger, Martin. (1988). "Die Kunst und der Raum". In Martin Heidegger, *Aus Erfahrung des Denkens*, GA13, Frankfurt, Klostemann.

Herzlich, Claudine. (1976). "Le travail de la mort". *Annales: Économies, sociétés, civilisations*, v. 31, n. 1, pp. 197-217. Disponível em: <http://www.persee.fr/doc/ahess_0395-2649_1976_num_31_1_293705>. Acesso em nov. 2017.

Ivo, Lêdo. (2008). *Réquiem*. Rio de Janeiro, Contracapa.

Ivo, Lêdo. (2013). *Aurora* (Martín López-Veja, Trad.). Madrid, Editorial Pre-textos.

Ivo, Lêdo. (2017). *Réquiem* (Martín López-Veja, Trad.). Madrid, Ediciones El Gallo de Oro.

Kübler-Ross, Elisabeth. (2012). *Sobre a morte e o morrer*. São Paulo, Martins Fontes.

Lyra, Edgar. (2014). “A atualidade da *Gestell* heideggeriana ou a alegoria do armazém”. In *Heidegger: a questão da verdade do ser e sua incidência no conjunto do seu pensamento*. Rio de Janeiro, FAJE/Via Verita.

Lyra, Edgar. (2017). “Lêdo Ivo y la muerte”. In Lêdo Ivo, *Réquiem* (Martín López-Veja, Trad.). Madrid, Ediciones El Gallo de Oro.

Menezes, R. A. (2003). “Tecnologia e ‘morte natural’: o morrer na contemporaneidade”. *Physis: Revista Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, 13(2), pp. 129-147.

Ricœur, Paul. (2012). *Vivo até a morte: seguido de fragmentos*. São Paulo, Martins Fontes.

Seymour, J. E. (1999). “Revisiting Medicalisation and ‘Natural’ Death”. *Social Science & Medicine*, 49 (5), pp. 691-704. Disponível em: <www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0277953699001707>. Acesso em nov. 2017.

Sudnow, D. (1967). *Passing on: the Social Organization of Dying*. New Jersey, Prentice-Hall.

Thomson, Iain. (1999). “Can I Die? Derrida on Heidegger on Death”. *Philosophy Today*, v. 43, issue 1.