

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA – CAMPUS AVANÇADO DE  
GOVERNADOR VALADARES**

Instituto de Ciências Sociais Aplicadas – Curso de Direito

Lígia Teixeira Freitas

***A MORTE DE IVAN ILITCH À LUZ DO IMPESSOAL HEIDEGGERIANO***

Governador Valadares

2022

Lígia Teixeira Freitas

***A MORTE DE IVAN ILITCH À LUZ DO IMPESSOAL HEIDEGGERIANO***

Trabalho de conclusão de curso apresentado ao Departamento de Direito da Universidade Federal de Juiz de Fora – Campus Governador Valadares, como requisito parcial à obtenção do grau de bacharela em Direito. Orientador: Professor Dr. André Drumond Mello Silva.

Governador Valadares

2022

**Lígia Teixeira Freitas**

***A MORTE DE IVAN ILITCH À LUZ DO IMPESSOAL HEIDEGGERIANO***

Trabalho de conclusão de curso apresentado ao Departamento de Direito da Universidade Federal de Juiz de Fora – Campus Governador Valadares, como requisito parcial à obtenção do grau de bacharela em Direito. Orientador: Professor Dr. André Drumond Mello Silva.

Aprovada em 09 de agosto de 2022.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Professor Dr. André Drumond Mello Silva  
Universidade Federal de Juiz de Fora

---

Professor Dr. Leonardo Mees  
Universidade Federal de Juiz de Fora

---

Professor Dr. Marcelo Corrêa Giacomini  
Universidade Federal de Juiz de Fora

“Será este nosso desengonço e mundo o plano — intersecção de planos — onde se completam de fazer as almas?

Se sim, a “vida” consiste em experiência extrema e séria; sua técnica — ou pelo menos parte — exigindo o consciente alijamento, o despojamento, de tudo o que obstrui o crescer da alma, o que a atulha e soterra? Depois, o “*salto mortale*”... — digo-o, do jeito, não porque os acrobatas italianos o aviventaram, mas por precisarem de toque e timbre novos as comuns expressões, amortecidas... E o julgamento-problema, podendo sobrevir com a simples pergunta: — “Você chegou a existir?”.

Sim? Mas, então, está irremediavelmente destruída a concepção de vivermos em agradável acaso, sem razão nenhuma, num vale de bobagens?”. (ROSA, Guimarães. *Primeiras estórias*. – 15ª ed. – RJ: Nova Fronteira, 2008).

## **Resumo**

O presente trabalho busca analisar a novela *A morte de Ivan Ilitch*, de Tolstói, a partir das noções do impessoal (*Das Man*) e das tonalidades afetivas (*Stimmungen*) que ganham corpo no pensamento heideggeriano, principalmente a partir da obra *Ser e tempo*. Com tal análise é identificada na novela uma possibilidade interpretativa que diz respeito ao âmbito jurídico como um entre os sentidos pretensamente positivos do mundo.

Palavras-chave: *A morte de Ivan Ilitch*. Impessoal (*Das Man*). Tonalidade afetiva (*Stimmung*).

## SUMÁRIO

|   |    |
|---|----|
| <b>1. INTRODUÇÃO</b> .....  | 7  |
| <b>2. FENOMENOLOGIA COMO MÉTODO</b> .....                                   | 8  |
| 2.1 CONSIDERAÇÕES SOBRE O MÉTODO FENOMENOLÓGICO.....                        | 8  |
| 2.2 FENOMENOLOGIA DE HEIDEGGER.....   | 13 |
| <b>3. A MORTE DE IVAN ILITCH</b>  |    |
| 3.1 LEITURAS SOB AS PERSPECTIVAS DA MORAL, DO DIREITO, E DA SAÚDE..         |    |
| 3.2 OS NOMES DO IMPESSOAL [ <i>DAS MAN</i> ]: A VIDA DE IVAN<br>ILITCH..... | 22 |
| <b>4. CONCLUSÃO</b> .....   | 26 |
| <b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....                                     | 28 |

## 1. INTRODUÇÃO

A proposta do presente trabalho de fim de curso é resultado de um certo espanto diante das duas obras centrais para seu desenvolvimento: *A morte de Ivan Ilitch*, de Tolstói, e *Ser e tempo*, de Martin Heidegger. Nesta última, o que mais me chamou a atenção foram as noções do impessoal (*das Man*) como modo a partir do qual de saída e na maioria das vezes nos encontramos no mundo, e as tonalidades afetivas (*Stimmungen*) como o que constitui o modo do “encontrar-se”, como o que nos abre e nos fecha imediata e obstinadamente, em suma, como o que sustenta nossos comportamentos em geral: tanto para conosco, quanto para com os outros e em relação aos entes em geral.

A fim de realizar uma tal análise, contudo, considero importante empreender um esforço anterior de tentar situar, mesmo que de forma “incompleta” – dado seu vasto conteúdo – a obra *Ser e tempo*, bem como um pouco de seu pano de fundo. Esta constitui a primeira parte do trabalho, onde a Fenomenologia ganha destaque na medida em que ela é o método heideggeriano de descrição dos fenômenos – o que nos dará abertura para realçar os conceitos que nos importam, aqui, e que estão presentes na obra *Ser e tempo* propriamente. Após esse esforço inicial, de modo sucinto, a novela de Tolstói será apresentada como tem sido interpretada segundo as óticas jurídica, médica e moral. Por fim, terá lugar uma interpretação que busca pensar a novela a partir das referidas noções heideggerianas.

## 2. FENOMENOLOGIA COMO MÉTODO

### 2.1 CONSIDERAÇÕES SOBRE O MÉTODO FENOMENOLÓGICO

A fenomenologia surge como método de investigação próprio, que consiste no esforço de descrever o modo como os fenômenos aos quais se dirige se dão. Em geral, no método empregado pelas ciências da natureza, parte-se da delimitação e observação de um determinado objeto, formula-se hipóteses sobre o que é observado - como, por exemplo, as causas, substâncias, ou fatores em cena - para, em seguida, pô-las à prova através de tantos outros experimentos.

Para a fenomenologia, no entanto, as ciências da natureza nunca partem de um “ponto zero”. Ao contrário, elas compram de antemão uma ontologia de base, o que significa dizer que tomam como pressuposto algo como o mundo, partem de um entendimento comum do que seja o homem, e de modo algum questionam uma tal base. Além disso, elas operam sobre a base de seu próprio progresso: ao ingressar em uma universidade, um estudante de medicina não começa seus estudos a partir do questionamento sobre o que seja a saúde, doença, vida ou a morte, etc., mas parte sempre das descobertas mais recentes sobre anatomia, fisiologia, genética e afins. A busca pelo contínuo progresso é o que permite que Martin Heidegger aponte como diferença fundamental entre as ciências e a filosofia a dicotomia entre o velho e o novo; entre o que já é ultrapassado em frente às descobertas a cada vez novas. Nesse sentido, em *Introdução à filosofia*, Heidegger nos diz:

A ciência sempre tem por meta “desempenho”, enquanto a filosofia sempre tem por meta a “formação” no sentido fundamental da *paideia* platônica. Na ciência, que é sempre inconclusa, aberta, há por isso necessariamente progresso e desenvolvimento, há resultados, ou seja, algo que pode se tornar obsoleto<sup>1</sup>.

Ao passo que as ciências se caracterizam pelo acúmulo de conhecimento, pela busca por um desenvolvimento ou progresso e que, justamente em meio a essa constante produção sempre se apegam ao resultado a cada vez novo – deixando de lado o que é ultrapassado –, na filosofia, diz-nos Heidegger, não há nenhum progresso e, portanto, nenhuma desvalorização<sup>2</sup>. Mais: se na filosofia não há nenhum progresso, nela também não há nada radicalmente novo e tampouco algo obsoleto – essas caracterizações não são a ela pertinentes. De maneira distinta do que acontece nas ciências em geral, o filosofar, na medida em que pertence a cada um, é

---

<sup>1</sup> HEIDEGGER, M. *Introdução à filosofia*. Trad.: Marco A. Casanova. – 2ª ed. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

<sup>2</sup> idem. p. 239.

sempre único, e a repetição de tal movimento não se dá como reprodução de algo já dado ou já realizado em um momento anterior. O acúmulo de conhecimentos não possui lugar no conceito mesmo de filosofia pensado por Heidegger, de modo que ela não pode ser medida pelos parâmetros costumeiramente estabelecidos para as ciências em geral: não se trata de acumular, mas de um perguntar que envolve uma demonstração e fundamentação críticas<sup>3</sup>.

A questão sobre como o conhecimento é possível, ou seja, como garantir a legitimidade e validade do conhecimento que um “eu” possui de um “objeto” se dá precisamente na medida em que se assume de antemão a diferenciação entre um “eu” interior, que posiciona os “objetos”, e estes que estão fora de minha interioridade. É a partir de um pressuposto como esse que um mesmo tema pode ser tomado como objeto de estudo de diversas áreas do conhecimento, as quais, a depender do modo como o interpelam, obtém resultados dos mais variados. Nesse sentido o “homem” pode ser tomado como “objeto” da medicina, da psicologia, da biologia, do direito, da teoria política etc. Pode ser definido como um animal racional, um ser vivo, um sujeito de direitos e deveres, um ser social. Essas interpelações têm em comum o fato de contarem sempre com o que há de mais recente na ciência, com as técnicas e equipamentos disponíveis, enquanto a avaliação de seu progresso parece consistir justamente no acúmulo e na capacidade de produção a cada vez nova.

Enquanto as ciências tomam por objeto de estudo os entes que se encontram no mundo, a fenomenologia se caracteriza como um método radicalmente distinto, que não busca dizer o que é aquilo para o que ela se volta, mas, antes, busca descrevê-lo a partir do modo como o próprio fenômeno se dá, como se mostra: no *como* aparece. O que está em jogo para esse método não é apresentar uma explicação das causas que levam um objeto a ser o que é; tampouco é determiná-lo em suas propriedades físicas ou psíquicas. Como uma “ciência de os fenômenos”, a fenomenologia busca, segundo Heidegger, apreender seus objetos de modo que todos os temas em discussão devam ser tratados em uma “mostração e demonstração diretas”<sup>4</sup>. Isso significa dizer que a fenomenologia, como modo de acesso àquilo que se mostra - aos fenômenos -, não conta com o emprego de mediações teóricas, não busca se equipar para, então, ver-se apta a lidar com seu objeto temático. Pelo contrário, busca despir-se de todo e qualquer preconceito, colocando-os em suspenso e, enfim, descrevendo seu objeto de modo que qualquer um possa vê-lo *como ele mesmo se dá*. Esse método, contudo, não se inicia com Heidegger.

---

<sup>3</sup> idem.

<sup>4</sup> HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Trad: Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; RJ: Editora Vozes, 2012.

A meta de refundação das ciências e da Filosofia deu o que pensar a vários filósofos, como Kant, Hegel, Descartes, Husserl e o próprio Heidegger, por exemplo. Se as contribuições de Edmund Husserl e Martin Heidegger deram à Fenomenologia a forma que ela hoje possui, as *Meditações* de Descartes não foram de menor valia.

Nas *Conferências de Paris*, Husserl se dedica a uma reflexão acerca das *Meditações*, com o questionamento se elas ainda dariam o que pensar: a resposta afirmativa tem lugar em razão do mérito, por assim dizer, que as *Meditações* tiveram no regresso ao *ego cogito* puro<sup>5</sup>. Segundo Husserl, a passagem realizada por Descartes do objetivismo para um subjetivismo transcendental pretenderia, ainda, atingir uma “forma final necessária”. Para tanto, o primeiro passo consiste na decisão de pôr fora de validade as proposições científicas: efetividade científica diria respeito, neste momento, apenas àquilo que se possa comprovar por meio do regresso às próprias coisas na experiência e na visão intelectual originárias. A essa disposição inicial Husserl denomina “vida pré-científica”, e à suspensão da efetividade das ciências e das tomadas de posição perante o mundo, dá-se o nome de *epoché fenomenológica* – a qual não busca refutar ou negar o conhecimento científico em geral, mas apenas suspendê-lo, pôr mesmo fora de jogo as proposições teóricas em busca de um contato originário com as coisas pela percepção do modo como as coisas aparecem para nós.

A *epoché* reduz o eu humano ao eu puro, transcendental, que precede todo e qualquer ser objetivo: o eu puro é o “fundamento e o terreno onde se desenrola o conhecimento objetivo”<sup>6</sup>. Com a suspensão de todas as minhas proposições, da ciência, do eu mesmo enquanto homem, o que resta é o eu puro, por meio do qual o ser do mundo e dos demais entes assumem seu sentido e validade. Nesse sentido, diz Husserl, o mundo não suprime o ser puro, mas, antes, o pressupõe; mundo é transcendente, enquanto o eu puro é transcendental – é fundamento. Há, ainda, um novo acréscimo em relação ao *ego cogito* cartesiano. Segundo Husserl, todo e qualquer *cogito* tem o seu *cogitatum*, em outras palavras, todo e qualquer ato de consciência tem seu objeto correlato, aquilo que é visado em tal ato.

Nesse sentido, quando lembro de alguém, lembro dessa pessoa de um ou outro modo; lembro *do André* enquanto professor nas aulas de ciência política ou no grupo de estudos de pensamento político; lembro *do Daniel* nas aulas de direito das sucessões no ensino emergencial remoto; a percepção que eu tenho de um estádio de futebol é a percepção deste estádio de futebol, *deste Mineirão* ou *deste Mamudão*, com essas ou aquelas características. Nessa relação,

---

<sup>5</sup> HUSSERL, Edmund. *Meditações cartesianas e conferências de Paris*. Trad. Pedro M. S. Alves. – 1. ed. – Rio de Janeiro: Forense, 2013.

<sup>6</sup> *idem*.

surge a noção de intencionalidade como propriedade fundamental dos atos de consciência, de modo que ela diz o próprio *ter consciência de* alguma coisa. Diz-se que a consciência é intencional na medida em que ela sempre está dirigida, ou visa alguma coisa – uma lembrança, uma imaginação, um ente; em suma, sempre que eu penso, *penso em* alguma coisa, sempre que me recordo, me *recordo de* alguma coisa, sempre que desejo, *desejo alguma* coisa.

Outra decorrência importante é o surgimento do próprio mundo, enquanto espaço de realização objetiva, como correlato ao eu puro. Na chamada atitude natural, ou seja, na vida cotidiana, vivemos sem estarmos propriamente dirigidos às coisas. Imersos no mundo, nossa tomada de posição não se dá em razão de nossos interesses, mas a partir da experiência natural, das coisas, dos fins ou qualquer outro motivo. Dizer isso significa que somos, na atitude natural, guiados pela experiência de mundo que sempre temos: nesse sentido, o que nos orienta não é propriamente nosso estar interessado, mas, antes, este “estar interessado” se dá a cada vez em função das atividades, opiniões, valores comuns, de modo que tudo ocorre sem que eu me dê conta das operações intencionais em jogo em cada experienciar.

Apenas a *epoché* possuiria o condão de romper com a atitude natural, devolvendo-nos a nós mesmos. E seria justamente a partir de então que ganharíamos consciência do mundo como aquilo que torna possível qualquer experiência, como fenômeno, como *cogitatum* de nossas *cogitationes*, enfim, como “correlato”<sup>7</sup>. A vida cotidiana norteadada pela atitude natural se assemelha às ciências positivas por ambas partirem de um mundo dado de antemão, de modo que os atos intencionais são realizadas anonimamente, ou seja, de modo que o eu que experiencia não toma delas consciência<sup>8</sup>. De modo radicalmente diferente, a fenomenologia não toma como já dada nenhuma realidade ou conceito, mas dá um passo atrás e busca construí-los de maneira mais originária a partir de seu campo de doação.

Em busca de responder à pergunta sobre o que é a fenomenologia de um modo a reunir alguns de seus elementos principais, Merleau-Ponty, no prefácio de sua obra *Fenomenologia da percepção* diz tratar-se do estudo das essências, mas como uma filosofia que recoloca as essências na existência, de modo que algo como “homem” e “mundo” apenas podem ser compreendidos a partir de sua própria facticidade; a fenomenologia é, ainda, uma filosofia transcendental, que suspende todas as afirmações da atitude natural; é uma filosofia para a qual o mundo já está sempre ali mesmo antes de qualquer reflexão, buscando reencontrá-lo antes de

---

<sup>7</sup> HUSSERL, Edmund. *Meditações cartesianas e conferências de Paris*. Trad. Pedro M. S. Alves. – 1. ed. – Rio de Janeiro: Forense, 2013.

<sup>8</sup> idem. p. 35.

qualquer teoria sobre o que ele seja; é, por fim, a tentativa de descrever nossa experiência pelo *modo* como ela se dá<sup>9</sup>.

Ainda segundo Merleau-Ponty, a ciência é uma expressão segunda da experiência do mundo na medida em que ela é constituída sobre o mundo vivido: sem a minha experiência do mundo, a ciência não poderia me dizer nada. Daí que a diferença entre a ciência e o mundo percebido se encontra no fato de que ela busca ser uma explicação desse mundo<sup>10</sup>. Um ponto de fundamental importância é o de que a percepção não é um ato deliberado<sup>11</sup>, antes, ela é anterior a qualquer ato: mundo, como transcendente, é o campo de manifestação de tudo o que há; não há um eu anterior à minha percepção do mundo, mas só há um “eu” enquanto existente no mundo.

Bem, nesse ponto entram em cena as noções de *atitude natural* como o modo pelo qual de saída nos encontramos no mundo, e da *epoché* como meio a partir do qual podemos suspender nossa atitude natural, ou, o senso comum. É apenas a partir da interrupção da atitude natural, das certezas imediatas do senso comum e das ciências, que o mundo pode aparecer como transcendente - em termos husserlianos -, ou seja, como o que ele é para nós de maneira atemática. Não há mais espaço, aqui, para as questões da Teoria do Conhecimento que perguntavam sobre a correspondência entre um eu interior e um mundo objetivo exterior, ou se nós realmente percebemos o mundo, na medida em que não há mais uma separação entre um eu interior e o mundo exterior: *nós já somos em um mundo*, o qual sempre percebemos e experimentamos, como entes intencionais – ou seja, enquanto dirigidos sempre e a cada vez a algo –, de um modo ou de outro.

Nas palavras de Gallagher e Zahavi, a experiência nunca é um processo isolado, mas sempre implica referência ao mundo<sup>12</sup>. A percepção, como ato intencional, não é algo como uma simples recepção de informações, mas envolve *sempre* uma interpretação: não percebemos algo e então adicionamos um predicado ao que foi percebido, mas toda percepção já é sempre significativa, variando conforme o contexto no qual nos vemos inseridos. Um exemplo trazido pelos autores se refere à visada de um carro: quando vejo um carro na rua, não percebo primeiramente o carro e, então, acrescento que é o meu carro, mas já o vejo *como* meu carro – como veículo de transporte, como algo que deve ser limpo, como algo que possui um defeito e

---

<sup>9</sup> MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos A. R. de Moura. – 2ª Ed. – São Paulo: Martins Fontes, 1999.

<sup>10</sup> idem.

<sup>11</sup> idem.

<sup>12</sup> GALLAGHER, Shaun. ZAHAVI, Dan. *La mente fenomenológica*. Trad. Marta Jorba. – 2ª Ed.: Alianza Editorial, S. A., 2013.

deve ser reparado etc. Por outro lado, a percepção também é marcada por aspectos espaciais e temporais, já que minha posição corporal impõe limites naquilo que eu posso ou não ver, de modo que minha percepção é sempre incompleta e, nesse sentido, o que se dá quando miro um objeto é uma antecipação de sua totalidade<sup>13</sup>. Algo importante de se ter em vista é que, para a fenomenologia, não há uma distinção radical entre aparência e fenômeno – seu objeto de estudo –, como se cada uma retirasse seu fundamento de algo distinto. Antes, a própria possibilidade de uma aparência ilusória ou enganosa se dá a partir do fenômeno, do modo como ele aparece para nós, que somos o que torna possível a própria aparição significativa dos entes em geral.

Em suma, a fenomenologia busca “captar as estruturas invariantes da experiência”, interessando-se em compreender o mundo como é possível para qualquer experienciar de mundo; visa revelar as estruturas intersubjetivamente acessíveis, estando aberta a qualquer um. Seu interesse na consciência não se dá por si mesma, mas, antes, porque esta é considerada a única forma de acesso ao mundo, porque ela é “descobridora-de-mundo”<sup>14</sup>. Ao pretender ser uma descrição fiel do que aparece sob a perspectiva de primeira pessoa, a fenomenologia deve se manter afastada de proposições metafísicas e científicas, sendo apresentada como uma “nova, crítica e rigorosa ciência”, cuja tarefa consiste em “revelar todas as reivindicações e assunções fundamentais que são pressupostas pelas ciências positivas”<sup>15</sup>.

## 2.2. A FENOMENOLOGIA DE HEIDEGGER

Na década de 20, o esforço de Heidegger gravita em torno da questão acerca do ser, ou, do sentido de ser – uma vez que falar em ser implica sempre falar em sentido, já que este é responsável por sempre articular o modo como algo se mostra. Essa preocupação é exposta na obra *Ser e tempo*, a qual se propõe a preparar o terreno da pergunta pelo sentido de ser. Antes de mais nada, convém trazer à vista os termos da discussão.

Heidegger não poderia ignorar a história da filosofia que o antecede, assim como não poderia simplesmente criar algo completamente novo. Dizer isso significa dizer que a questão

---

<sup>13</sup> O tema da corporeidade como algo que de saída é por nós pressuposto como condição para que possamos realizar nossas tarefas mais corriqueiras e também mais desafiadoras, enfim, para que possamos fazer qualquer coisa, e que tem lugar a partir das considerações anteriores, contudo, não constitui objeto de estudo para o presente trabalho. Também não será objeto de consideração mais detida o aspecto temporal da antecipação dos objetos em sua totalidade. Ambos os temas são, contudo, abordados por Gallagher e Zahavi na obra já citada.

<sup>14</sup> GALLAGHER, Shaun. ZAHAVI, Dan. *La mente fenomenológica*. Trad. Marta Jorba. – 2ª Ed.: Alianza Editorial, S. A., 2013. p. 55.

<sup>15</sup> ZAHAVI, Dan. *Husserl's phenomenology*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2003. p. 44.

à qual seu pensamento é dedicado não é por ele inaugurada, mas que é retomada tendo-se em vista a tradição que a circunscreve<sup>16</sup>. Nos parágrafos iniciais de *Ser e tempo*, o que se pretende evidenciar é o fato de que nós já sempre nos movimentamos a partir de um entendimento de algo como o “ser”, já sempre entendemos seu significado em uma proposição e ao nos expressarmos, em suma, em nossos comportamentos em geral. Como algo que não carece de maiores explicitações para o entendimento mediano, a pergunta pelo ser teria sido esquecida, e o esforço para pensá-la teria se trivializado<sup>17</sup>. Em toda ontologia, afirma Heidegger, o ser foi “pressuposto”<sup>18</sup>: não, contudo, como aquilo que se busca, como aquilo sobre o qual se pergunta propriamente, mas sim como um ponto de partida pelo qual nos pautamos.

À vista do que é buscado nessa empreitada, surge uma primeira questão metodológica: o ser é, a cada vez, o ser de um ente, embora o ser ele mesmo não seja um ente. Qual seria, então, o ente a partir do qual seria possível apreender algo como o ser? A essa pergunta, Heidegger demonstra que o ente a ser analisado é aquele que nós somos e que possui, dentre outros modos de ser, o modo do perguntar<sup>19</sup>. Esse ente é denominado pelo termo *Dasein* – ser-aí. A precedência do ser-aí como ente privilegiado de análise se dá, conforme demonstra Heidegger, em três registros: sua precedência em relação aos demais entes que poderiam constituir o fio condutor da análise é de caráter *ôntico-ontológico* na medida em que o ser desse ente está a cada vez em jogo em sua existência, nas possibilidades das quais ele se apropria, escolhe, ou pelas quais se deixa levar como o que é a cada vez o caso.

Por outro lado, ao ser-aí também pertence uma “compreensão-do-ser” dos demais entes que lhe são distintos – o que se mostra a cada vez que os empregamos em nossas atividades. É na medida que o ser-aí é caracterizado como o ente que se comporta em relação ao ser que se pode presumir que, levando a cabo a análise de sua estrutura, poder-se-ia alçar condição para a elucidação do próprio ser. Esta constitui a tarefa de *Ser e tempo*: preparar o solo, liberando horizonte para a pergunta e interpretação do sentido de ser<sup>20</sup>.

Ser-aí é, ainda, um termo empregado para, de saída, afastar noções já carregadas de preconceitos, tais como “ser-humano”, “homem”, “sujeito”, “pessoa”, “ego” etc., que aparecem em diferentes correntes teóricas da tradição e que, ao apresentarem este ente como caracterizado

---

<sup>16</sup> CASANOVA, Marco A. *Mundo e historicidade: leituras fenomenológicas de Ser e tempo: volume um: existência e mundaneidade*. – 1. ed. – Rio de Janeiro: Via Verita, 2017.

<sup>17</sup> HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Trad: Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; RJ: Editora Vozes, 2012. p. 2 [33].

<sup>18</sup> idem p. 8 [47].

<sup>19</sup> idem. p. 7 [47].

<sup>20</sup> HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Trad: Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; RJ: Editora Vozes, 2012. p.17 [75].

por propriedades dadas de antemão – essência, natureza, razão, cogito... –, já sempre pressupõem algo como o ser, a partir do qual o ente seria visado<sup>21</sup>. Isso significa dizer que ao assumir uma ontologia de base também assumimos seus pressupostos, que permanecem, enquanto fundamento, inquestionados. Ao nomear o ente que somos como “sujeito”, como “eu”, adotamos uma tradição que os pensa como ente dotado de propriedades físicas e psicológicas, dotado de capacidades e faculdades, de um corpo, de razão, enfim, como um ente que possui alguma característica intrínseca. De maneira distinta, ser-aí designa o ente cuja “essência” consiste em sua *ek-sistencia*<sup>22</sup>, ou seja, seu caráter de “ser-para-fora”; de dar-se em suas manifestações. Para além de exprimir a particularidade de que tal ente é caracterizado não por outra coisa além de seus modos de ser – ou seja, que não possui propriedades dadas de antemão, que não é, nem “no fundo”, inteligente, burro, bom ou mau, que não é antes de ser –, a existência como “ser-para-fora” também faz referência ao fato de que o ser-aí não experimenta primeiramente algo como si mesmo para, então, experimentar algo que lhe seja exterior, como as coisas e objetos. Ser um existente significa ser jogado em um mundo, um mundo que não se escolhe, mas que é, como correlato ao ser-aí, sempre descoberto de um ou outro modo.

A noção de ser-aí implica a de ser-no-mundo, na medida em que o mundo foi apontado como seu correlato: como horizonte não apenas de manifestabilidade dos entes em geral, como também enquanto horizonte de sentidos disponíveis ao ser-aí. Vale ressaltar que o mundo não se mostra, na analítica heideggeriana, como algo exterior ao ente humano, como um ente ele mesmo ou tampouco como a soma dos entes que se encontram em seu interior; ao contrário, enquanto transcendência do ser-aí, o mundo se projeta para além da junção dos entes intramundanos, resultando em que tudo o que possa se manifestar apenas possa fazê-lo enquanto uma possibilidade do mundo. Nas palavras de Paul Gerner, mundo é o “sistema de referências ou a rede de significados a partir da qual os entes mostram a si mesmos ou vêm ao nosso encontro”<sup>23</sup>.

Aqui entra em jogo algo que foi brevemente apontado ao se falar do termo usado por Heidegger para designar o ser do ente humano, o ser-aí. No §9º de *Ser e tempo* é afirmado: “A

---

<sup>21</sup> CASANOVA, Marco A. *Mundo e historicidade: leituras fenomenológicas de Ser e tempo: volume um: existência e mundaneidade*. – 1. ed. – Rio de Janeiro: Via Verita, 2017.

<sup>22</sup> O termo “existência” traduz o caráter da intencionalidade do ser-aí. Ek- significa “para fora”, enquanto –stemi significa mover-se, de modo que “existir” pode ser traduzido como “mover-se-para-fora”. Esta tradução se encontra presente em *Mundo e historicidade*, do professor Marco A. Casanova.

<sup>23</sup> GORNER, Paul. *Ser e tempo: uma chave de leitura*. Trad.: Marco A. Casanova. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

“essência” do *Dasein* reside em sua existência”<sup>24</sup>. O termo “essência”, contudo, não designa aqui algo como uma propriedade que pertence ao ente humano, assim como o termo “existência” não se refere a uma presença efetiva, mas diz o caráter da intencionalidade à qual o ser-aí é reduzido. “Existir” significa “mover-se-para-fora”: enquanto intencionalidade, tal ente é imediatamente lançado para o campo de dação dos fenômenos – em direção ao mundo<sup>25</sup>. A existência, contudo, não se dá em lapsos, em uma ou outra decisão, em um ou outro momento da vida. O que é enfatizado pelo *ter-de-ser* é justamente o fato de que a existência se dá mesmo que eu lhe seja alheia, que ela se encontra em jogo em toda e qualquer escolha e decisão. Nos termos de *Ser e tempo*:

O *Dasein* [ser-aí] é, cada vez, sua possibilidade e ele não a “tem” somente como propriedade de um subsistente. E, porque o *Dasein* é, cada vez, essencialmente sua possibilidade, esse ente em seu ser *pode* se “escolher”, pode ganhar a si mesmo ou pode se perder, isto é, nunca se ganhando ou só se ganhando “em aparência”. Ele só pode se haver perdido ou ainda não se ter ganhado na medida em que (...) ele tem a possibilidade de se apropriar de si<sup>26</sup>.

Bem, da afirmação de que esse ente que nós somos é caracterizado por uma nadaidade ontológica – já que não possuímos uma propensão natural a nada, já que não podemos nos comportar segundo uma essência que nos seja própria como algo que subsiste e nos orienta, ou seja, uma vez que somos a cada vez “determinados” por não outra coisa que nossos modos de ser –, poderia emergir a questão sobre como, então, o ser-aí poderia a princípio se orientar na assunção de algum modo de ser. Essa questão é posta e trabalhada detidamente por Casanova, e encontra sua resposta no correlato do existir humano, no mundo enquanto horizonte de possibilidades que “nos retira de saída de nossa indeterminação ontológica inicial”<sup>27</sup>. Dizer que o mundo nos retira de nossa indeterminação ontológica inicial significa dizer que obtemos dele uma fonte de orientação primária: jogados em um mundo, encontramos-nos, de saída, absorvidos em uma capa de preconceitos responsável por possibilitar nosso comportamento não apenas em relação aos entes intramundanos, mas também em relação aos outros entes humanos e mesmo conosco.

---

<sup>24</sup> HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Trad: Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; RJ: Editora Vozes, 2012. p. [42].

<sup>25</sup> CASANOVA, Marco A. *Mundo e historicidade: leituras fenomenológicas de Ser e tempo: volume um: existência e mundaneidade*. – 1. ed. – Rio de Janeiro: Via Verita, 2017.

<sup>26</sup> HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Trad: Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; RJ: Editora Vozes, 2012. p. [43].

<sup>27</sup> CASANOVA, Marco A. *Mundo e historicidade: leituras fenomenológicas de Ser e tempo: volume um: existência e mundaneidade*. – 1. ed. – Rio de Janeiro: Via Verita, 2017. p. 40.

Nesse sentido, o mundo detém um papel central para nós, haja vista a nossa carência originária de orientação. Sem ele, tarefas das mais corriqueiras como, por exemplo, nos vestir, escovar os dentes, ir para a escola etc. se apresentariam para nós a cada vez como questões-problemas, já que não possuímos qualquer propensão natural. Jogados no mundo, contudo, encontramos-nos por ele absorvidos em meio ao modo de ser da ocupação (*Besorgen*), que possui uma precedência em relação aos demais modos de ser justamente pelo caráter *ekstático* do ser-aí. Explico: ao suprimir algo como uma relação entre o eu interior e o mundo exterior, ou seja, ao suprimir a possibilidade de que eu possa primeiramente me experimentar para só então lidar com o mundo ao meu redor, o que resta é o caráter de já estarmos sempre em contato com o mundo que é a cada vez descoberto de um ou outro modo.

O que é enfatizado por Heidegger é o caráter *primário* da nossa lida prática com tudo o que venha ao nosso encontro nos contextos de uso. Ao empregar um computador para redigir meu trabalho de conclusão de curso, eu não paro para pensar em suas propriedades, na quantidade de armazenamento disponível, na velocidade do processador ou no funcionamento da placa mãe, mas eu o ligo, insiro uma senha, abro o documento onde o trabalho se encontra e passo a dar continuidade à escrita, letra por letra, constituindo palavras, frases e, enfim, um texto. Quer dizer, sou constantemente guiada no meu agir por metas que surgem no interior da minha ocupação com o computador *para* esta finalidade. Assim, a lida teórica com o mundo assumiria um caráter secundário em relação ao nosso trato com os entes, justamente por ela já sempre pressupor nosso contato originário com o mundo.

Ao sermos jogados no mundo, contudo, nós sempre nos encontramos a partir de uma abertura de sentido que articula nosso campo existencial: o termo ser-aí faz referência, para além do que já foi esboçado, ao caráter originário do aberto; diz uma essencial abertura a partir da qual tal ente é ele mesmo o seu “aí”, sua ligação com o espaço e o mundo; ele é, em suma, sua abertura no sentido já referido de estar-fora da existência. Para este trabalho, interessam as noções do *encontrar-se* (*Befindlichkeit*) e do *compreender* (*Verstehen*), que constituem modos originários de abertura do ente que somos.

No §29 de *Ser e tempo*, Heidegger afirma que o que é designado ontologicamente com o termo “encontrar-se” é onticamente o mais conhecido: a tonalidade afetiva<sup>28</sup>, ou o estado de

---

<sup>28</sup> “Estado de ânimo” é a expressão encontrada na tradução de *Ser e tempo* realizada por Fausto Castilho. À frente, contudo, serão usadas as expressões “tonalidades afetivas” ou “atmosfera”, conforme a tradução do termo original (*Stimmung*) pelo professor Marco Casanova. Isto porque o termo alemão *Stimmung* diz, para além de um estar afinado de um ou outro modo, o astral ou a animação de um ambiente. Nesse sentido, a opção por “tonalidade afetiva” ou “atmosfera” ajuda a afastar a noção de

ânimo. As tonalidades afetivas são responsáveis por compor o *modo como* estamos juntos às coisas; são, como nos é dito em *Os conceitos fundamentais da metafísica*, algo que sempre se abate sobre alguém, algo que não alcançamos, mas, antes, em que caímos; são como uma melodia que nos concede o tom, que nos afina e determina o *modo* e o *como* de nosso ser – o *como* de acordo com o qual as coisas são para alguém<sup>29</sup>. O que é por elas aberto não é nada menos do que o mundo enquanto horizonte de possibilidades, em conjunto com a facticidade do ser-aí como um ente ao qual é entregue a responsabilidade pelo ser que, a cada vez, ele é. Em suma, são as tonalidades afetivas que, ao já sempre abrirem a cada vez o ser-no-mundo, possibilitam que eu me comporte de um ou de outro modo.

Algo que é ainda acentuado por Heidegger na obra supracitada – assim como em *Ser e tempo* – e que deve estar sempre em vista, é a radical diferença entre o tratamento das tonalidades afetivas enquanto “sentimentos” ou “paixões” que constituiriam uma “terceira classe” de vivências, como o pensar e querer. De modo distinto, elas ocupam um lugar central na analítica do ser-aí ao serem responsáveis por articular a existência com o mundo enquanto campo fático no qual ela se dá: mundo, como diz Casanova, nunca é algo como um espaço métrico, geográfico, assim como as coisas não detém um lugar que lhes seja próprio – mas é a partir da abertura do ser-aí com o todo que as relações espaciais são constituídas, sempre a partir de uma atmosfera, de uma afinação que torna possível em primeiro lugar a conquista de uma familiaridade e de um ritmo mediano<sup>30</sup>.

A familiaridade proveniente da morada estabelecida por esse ente que nós somos se relaciona ao caráter de mundo enquanto solo no qual nós pisamos, no qual confiamos e a partir do qual nos comportamos. Mas se as tonalidades afetivas são sempre responsáveis por possibilitar que estabeleçamos uma relação de familiaridade com alguma coisa, permitindo com que sigamos o ritmo do mundo em nossas atividades, são elas que também tornam possível algo como a quebra dessa mesma absorção no mundo – estas últimas são as chamadas tonalidades afetivas *fundamentais*, que se contrapõem às tonalidades cotidianas. A diferença entre elas, conforme a descrição em *Conceitos fundamentais da metafísica*, se dá em ligação com a experiência do mundo enquanto mundo: todas elas têm o papel descerrador de mundo, mas, enquanto, por um lado, as atmosferas cotidianas descerram o mundo de modo a sustentar a

---

algo como um estado que diz respeito ao interior de um sujeito. Sobre essa opção: *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*, p. 87, nota 2.

<sup>29</sup> HEIDEGGER, Martin. *Os conceitos fundamentais da Metafísica: mundo, finitude, solidão*. Trad. Marco A. Casanova. – 2ª ed. – RJ: Editora Forense Universitária, 2011.

<sup>30</sup> CASANOVA, Marco A. *Mundo e historicidade: leituras fenomenológicas de Ser e tempo: volume um: existência e mundaneidade*. – 1. ed. – Rio de Janeiro: Via Verita, 2017. pp. 159-160.

absorção no automatismo cotidiano – a preservar tanto a significância quanto a estabilidade do mundo enquanto solo em que confiamos –, as tonalidades afetivas fundamentais, por outro lado, são assim chamadas justamente por serem provenientes do *fundamento* da existência humana, ou seja, de nossa natividade estrutural originária, de modo a viabilizar a experiência fundamental desse ente que nós somos – a saber, a experiência da abertura do mundo enquanto mundo<sup>31</sup>. As tonalidades afetivas fundamentais, nesse sentido, tornam o mundo insignificante na medida em que esvaziam os sentidos pretensamente positivos da mediania, trazendo-nos a uma confrontação ao mundo enquanto campo fático correlato à nossa existência, e reconduzindo-nos à nossa natividade estrutural<sup>32</sup>.

O outro modo de abertura originário do ser-aí é o compreender. A compreensão, em suma, diz respeito ao caráter de poder-ser do ser-aí: este, ao contrário de um ente subsistente no mundo, é marcado por uma natividade ontológica originária, que se traduz pela ausência de uma natureza, um modo de ser natural. Jogados em um mundo, nós já sempre nos encontramos em meio às possibilidades de ser que nos dizem respeito e optamos, dentre elas por uma ou outra: o que está incessantemente em jogo em meio à escolha por um ou outro modo de ser, contudo é o *sentido* como o que orienta a cada vez nossas ações, de modo que eu apenas escolho aquilo que faz sentido escolher; que já se mostrou, de algum modo, como possível. Mais uma vez, faz-se relevante citar a obra de Marco Casanova, onde é dito:

Ele [Heidegger] acentua justamente o quanto a determinação do possível que cada um de nós é emerge da abertura de sentido que acompanha a dinâmica do próprio acontecimento intencional do existir. Assim, nós nunca nos encontramos simplesmente diante de possibilidades, dentre as quais nós escolhemos a cada vez aquela que melhor nos apetece. Quando uma possibilidade se apresenta, ela já sempre se apresenta a partir de um campo de sentido que torna essa possibilidade propriamente uma possibilidade<sup>33</sup>.

Como ainda apontado por Casanova em sequência, a existência é compreensiva porque o seu dar-se tem como objeto correlato intencional a abertura de sentido. Em suma, não há como pensar uma possibilidade sem que haja um sentido responsável por articulá-la. É isto o que quer dizer afirmar o mundo enquanto horizonte de sentidos disponíveis, o qual é responsável por articular, de saída e na maioria das vezes, nosso campo existencial<sup>34</sup>.

---

<sup>31</sup> HEIDEGGER, Martin. *Os conceitos fundamentais da Metafísica: mundo, finitude, solidão*. Trad. Marco A. Casanova. – 2ª ed. – RJ: Editora Forense Universitária, 2011. pp. 31-32.

<sup>32</sup> idem.

<sup>33</sup> idem, p. 173.

<sup>34</sup> HEIDEGGER, Martin. *Os conceitos fundamentais da Metafísica: mundo, finitude, solidão*. Trad. Marco A. Casanova. – 2ª ed. – RJ: Editora Forense Universitária, 2011. p. 174.

Aqui pode se fazer mais clara uma passagem já citada do §9 de *Ser e tempo*, a qual faz referência não apenas ao ser-aí enquanto suas possibilidades, mas também à possibilidade que ele tem de ganhar a si mesmo ou perder-se: o que sustenta essa passagem são as noções de propriedade e impropriedade. Jogados no mundo, encontramos-nos afinados por uma ou outra tonalidade afetiva que descerra tanto o mundo quanto nós mesmos, encontramos-nos a partir de uma determinada compreensão na qual já está sempre incluído um sentido e uma cadência provenientes do mundo público. Nesse modo de nos encontrarmos, o *que* vemos e o *como* vemos é determinado a cada vez pelo impessoal, ou a gente (*das Man*): fazemos o que a gente faz, gostamos do que a gente gosta, sentimos o que a gente sente, falamos o que a gente fala. Desse modo, a inautenticidade é marcada pela característica de termos nossos modos de ser – e, assim, nosso ser – determinados por um agente que, em geral, promove uma desarticulação entre o campo fático da existência e esta mesma. Isso, em *Ser e tempo*, não se traduz como algo pejorativo, contudo: não há qualquer juízo de valor presente na análise existencial. A decadência, como se chama esse movimento de ser absorvido pelo mundo, é ela mesma uma determinação do ente que nós somos. A absorção no mundo é o que nos permite em geral realizar as atividades mais corriqueiras. A assunção de si mesmo só é possível pelo fato de já sempre decairmos, e mesmo tal assunção não impossibilita que nos encontremos absorvidos novamente pelos sentidos do mundo.

### 3. A MORTE DE IVAN ILITCH

#### 3.1 LEITURAS SOB AS PERSPECTIVAS DA MORAL, DO DIREITO, E DA SAÚDE

*A morte de Ivan Ilitch* guarda possibilidades interpretativas diversas. Uma breve pesquisa traz à vista ao menos três eixos a partir dos quais a novela tem sido lida: um diz respeito a uma pretensa crítica a determinados modos de se viver, que estariam representados pelas ações de Ivan Ilitch; outro aborda sua morte como evento marcado pelo descaso dos profissionais da saúde e de seus familiares às vontades da personagem enquanto paciente; e, por fim, há quem encontre na novela uma crítica jurídica acerca da “justiça”, da atuação dos magistrados e do modo de funcionamento dos tribunais.

Paulo Rónai oferece-nos uma ligação entre a história de vida do autor e sua obra literária, apontando, por um lado, Tolstói como um “juiz intransigente dos costumes” e, por outro, sua novela como detentora de uma “evidente intenção moralizadora”<sup>35</sup>. Embora haja em sua análise uma explicitação da morte como um acontecimento contingente e universal, ou seja, um acontecimento que concerne a todos nós, Rónai parece tomar como ponto de partida uma relação de oposição entre os mortos – e moribundos –, de um lado, e os vivos, de outro. Nesse sentido, a crítica da novela estaria direcionada ao tratamento repulsivo, hostil, desinteressado dos vivos para com aqueles que sofrem o desígnio da morte, enquanto a intenção moralizadora parece ter por objeto, sobretudo, o modo de viver referente às classes socialmente elevadas – que agiriam a fim de preservar as aparências, em detrimento de buscarem satisfazer as necessidades de “amor e comunhão”. Marcado pelo signo da morte, Ivan Ilitch teria sido abandonado por seu círculo social, e o único laço restante com a humanidade seria sua ligação com o criado Guerássim<sup>36</sup>. A lição da novela estaria contida, então, no momento derradeiro de vida de Ivan Ilitch, visto como espaço propício [ao florescimento dos sentimentos] de compaixão e compreensão dos tormentos que afligem aqueles que ficam<sup>37</sup>.

A partir do horizonte jurídico, uma das leituras possíveis da novela se dá com vistas ao tema das diretivas antecipadas da vontade – documento que exprime de antemão a vontade do paciente em relação a tratamentos médicos aos quais poderia vir a ser submetido diante de um possível estado de incapacidade para expressar-se. Por essa leitura, o tema principal é a garantia de uma morte “digna”, que conte com um tratamento “humanizado” e que proporcione

---

<sup>35</sup> TOLSTÓI, L. *A morte de Ivan Ilitch*. – 2ª ed. – São Paulo: Editora 34; 2009. p. 86.

<sup>36</sup> idem p. 91.

<sup>37</sup> idem p. 88.

“qualidade de vida” tanto aos pacientes que padecem de algo ameaçador, quanto a seus familiares, a partir do controle da dor e dos sofrimentos físicos, psicológicos e espirituais<sup>38</sup>. O que se tem em vista por “cuidado”, aqui, é a atenuação dos sofrimentos do paciente e a tranquilização das pessoas que lhe são próximas, para que, ante a morte, não floresça a culpa por não se ter realizado tudo o que estivesse à mão para salvar o enfermo. Nos casos em que reina uma doença para a qual não há cura, ou, em uma fase terminal, mais importante seria cuidar do doente, e não tratar a doença. Nesse sentido, a novela expressaria uma crítica ao tratamento médico dispensado a Ivan Ilitch, o qual não teria recebido os cuidados necessários e adequados a seu caso e, por conseguinte, teria sido privado de uma “morte digna”.

De uma forma semelhante, interpretações que partem do olhar da saúde encontram, na novela, uma crítica centrada na terminalidade e, conseqüentemente, nos cuidados paliativos. Terminalidade, no jargão médico, traduz o “momento em que a doença conduz a vida para um fim natural que necessita de cuidados paliativos”<sup>39</sup>, a partir do qual se daria a preocupação em garantir a qualidade de vida dos pacientes e familiares por meio do alívio de seus sofrimentos. Passadas as fases da terminalidade (negação, raiva, barganha, depressão e aceitação), Ivan Ilitch teria finalmente encarado a situação na qual se encontrava. O problema, então, seria apresentado a partir da atuação das pessoas que se encontravam ao seu redor: ao não respeitar suas vontades, desrespeitavam seus direitos, a ética, e não davam importância ao bem-estar psicológico do paciente, negando-lhe acolhimento.

Um outro caminho se apresenta quando o foco da interpretação visa a função de magistrado da personagem principal da novela. A novela apresentaria uma crítica dos valores burgueses e Ivan, enquanto magistrado, representaria o Direito: Tolstói abriria um debate jurídico ao descrever uma personagem que pauta sua própria vida a partir de regras sociais, assim como pauta o exercício de sua função no fórum por regras jurídicas dogmáticas<sup>40</sup>. Ainda, estaria em jogo a aplicação do Direito por parte do corpo de magistrados apresentados no enredo, os quais não apenas não orientariam suas decisões pelo ideal do que venha a ser “Justiça”, mas sequer analisariam a adequação de uma norma frente a um caso concreto – a crítica da novela restaria sobre os ritos e práticas dos tribunais que, ao negligenciarem a justiça,

---

<sup>38</sup> BRANCO, FLC. *A morte de Ivan Ilitch e as diretivas antecipadas da vontade: direito e literatura numa reflexão sobre morte digna*. Rev. de Direito, Arte e Literatura. v. 6, n.1. 2020. p. 24.

<sup>39</sup> MONTANARI CC. *Cuidados paliativos: um comentário sobre o livro A morte de Ivan Ilitch*. Rev. bras. psicoter. 2016;18(1):131-135.

<sup>40</sup> FELDENS, Guilherme de Oliveira. *A morte de Ivan Ilitch: Para além do Direito e da Justiça*. Rev Diálogos do Direito. v.4, n.7. p. 23.

a qual deveria ser pensada em ligação com uma responsabilidade política<sup>41</sup>, aplicam o direito a partir de uma orientação técnica, mecânica. Por essa leitura, *A morte de Ivan Ilitch* retrataria um magistrado que, ante sua morte, percebe que não viveu uma vida vazia apenas em suas relações privadas, mas especialmente enquanto magistrado, dando-se conta de que “a aplicação mecânica do Direito resulta em algo sem sentido, em um vazio afastado da essência da justiça”<sup>42</sup>.

### 3.2 OS NOMES DO IMPESSOAL [DAS MAN]: A VIDA DE IVAN ILITCH

Ora, mas o que torna possível afirmar que a história pregressa de Ivan fora das mais simples, comuns e terríveis? Por um lado, tem-se como incontestável que sua história encontraria legitimação e retidão quando medida pelos parâmetros do que se considera uma vida agradável e decente, afinal, Ivan agia “como é preciso”. Por outro, cada ação pode também ser temporalmente justificada – e, assim, novamente legitimada: ali, naquele dia, naquele período, naqueles anos, era necessário agir de tal ou qual forma. Ele trabalhava pois era preciso trabalhar; constituiu amizades com aquelas pessoas pois eram elas que também compunham o meio social que era o dele; casou-se pois naquele momento encontrou um partido que não fosse ruim etc. A partir de quê, então, pode-se formular um tal juízo sobre sua história? A morte toma algum papel na formulação desse juízo, ou trata-se de uma divisão onde parte da novela acompanha a vida, e uma outra parte acompanha como morreu Ivan Ilitch? O que se seguirá neste momento do presente trabalho é uma tentativa de interpretação da novela de Tolstói a partir do que ela, enquanto uma obra artística, permite experimentar.

A narrativa não diz sobre a morte em geral, ou sobre a morte como um acontecimento que diz respeito a um outro, ou a qualquer um ao mesmo tempo que a ninguém, mas, antes, sobre a morte *de* Ivan Ilitch. A novela também não se limita a narrar a sua morte, mas dedica-se em grande parte à sua história de vida. Vida e morte não parecem consistir em dois acontecimentos paralelos que, por definição, nunca se encontrariam: ao contrário, a possibilidade de se formular um juízo sobre a história de vida de Ivan Ilitch parece ser aberta apenas a partir de sua morte, na medida em que esta, como possibilidade última e derradeira, permite que sua vida seja vista como um todo.

---

<sup>41</sup> idem p. 30.

<sup>42</sup> idem p. 32.

A visão de que a morte seria a condição para que a vida possa ser vista em sua totalidade e, conseqüentemente, possa receber um juízo valorativo não é algo recente. Em Heródoto encontramos, na história do encontro entre Sólon e Creso, justamente essa noção: Creso, rico rei lídio, pergunta a Sólon se este já teria visto alguém que fosse o mais feliz dos homens – esperando que ele mesmo, Creso, fosse considerado o mais feliz, dada sua fortuna, o que, contudo, não ocorre. Sólon responde-lhe uma primeira e uma segunda vez que os mais felizes dos homens seriam Telo de Atenas, e os irmãos Cleóbis e Bítton, respectivamente. Irresignado, Creso questiona-o diretamente sobre a sua felicidade, ao que Sólon lhe diz que “o homem é todo vicissitude”, e que, portanto, não poderia responder à pergunta antes de saber como aquele atingiria o termo de sua vida, pois seria necessário ver o fim e a conclusão cada coisa. Por isso, diz ainda Sólon: “Antes de [algum homem] chegar ao fim, espera e não o chames feliz, mas afortunado”<sup>43</sup>.

Poderia restar a impressão de que, caso isso fosse assim, a própria personagem jamais contaria com a possibilidade de ver a si mesma, a sua vida, como um inteiro, e, portanto, jamais poderia formular um juízo acerca de si – dado que ela não poderia “viver” sua morte. Aqui, antes de prosseguir, é preciso deixar algo claro: a morte não é algo que completa, termina ou fecha a existência; nós jamais podemos experimentá-la enquanto um fim, pois o ser-aí humano nunca cessa ou desaparece simplesmente: quando uma pessoa morre, ela sempre morre em meio a um projeto, a uma abertura de sentido. A morte, então, aparece em *Ser e tempo* como a possibilidade mais própria, irremetente e insuperável; é a possibilidade da impossibilidade do ser-aí. O que está em jogo na descrição heideggeriana é o fato de que ela concerne a todos e a cada um de nós – não há como alguém morrer em *meu* lugar, assim como eu não posso literalmente experimentar o morrer de um outro –, e guarda a possibilidade de que assumamos nosso caráter de ser finito em meio ao nosso existir. Dito positivamente, a morte é o “horizonte negativo do ser-aí enquanto poder-ser que totaliza a existência”<sup>44</sup> a partir de sua antecipação como a possibilidade desse ente que nós somos. De saída e na maioria das vezes encontramos dispostos no modo da fuga de si, fuga, em última instância, da possibilidade de nos defrontarmos com a morte a partir de uma tonalidade afetiva fundamental que pudesse interromper o ritmo característico dos afazeres cotidianos nos quais somos absorvidos – uma dessas tonalidades, por exemplo, é a angústia. Nesse sentido, como escreve Benedito Nunes,

---

<sup>43</sup> HERÓDOTO. *Histórias*. Livro 1º – Trad.: José Ribeiro Ferreira, Maria de Fátima Silva. Lisboa: Edições 70, 2015.

<sup>44</sup> NUNES, Benedito. *Hermenêutica e poesia: o pensamento poético*. Maria José Campos (organizadora). Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.

nós fugimos da morte enquanto uma possibilidade própria, esquivando-nos em meio ao anonimato de a-gente, do impessoal. Contudo, se eu não fujo, “exercito-me diante da mais extrema e radical possibilidade de mim mesmo. E assim exercitando-me, antecipo-a, assumindo-a; e, portanto, decidindo”<sup>45</sup>. A decisão (*Entschlossenheit*), portanto, diz respeito à determinação de si enquanto condição de possibilidade para algo como a liberdade – eu não sou livre se posso escolher, sem qualquer tipo de coação, entre uma ou outra possibilidade; antes, sou livre na medida em que posso primeiramente me determinar de um ou outro modo.

Feitas tais considerações, voltemos à novela. Nela, morte e vida foram ocultadas de Ivan Iltch pelo caráter de vida leve, agradável e decente que este vivera. A vida a ser vivida era aquela aprovada pela sociedade; assim como todas as pessoas altamente colocadas, buscava-se passar o tempo, e passar o tempo como todas as pessoas altamente colocadas passam o tempo; buscava-se sempre novas ocupações que pudessem enchê-la, que trouxessem, quem sabe, sucesso e prestígio; os infortúnios, com o tempo, também se resolveriam – haveria sempre tempo-para. Separadamente, morte e vida se apresentam como dois fenômenos temporalmente distanciados: ora há vida, e ora a vida cessa, dando lugar à morte. Esta, contudo, é, no mais das vezes, sempre a morte de outrem, um acontecimento socialmente inconveniente, que interrompe nossos afazeres cotidianos e exige de nós determinados comportamentos ou obrigações sociais, incluindo nossa presença em um ambiente desagradável. Por outro lado, esse acontecimento pode se tornar inconveniente por uma razão diversa e ainda mais incômoda, a saber, por reter a possibilidade de experimentarmos a morte do outro como uma lembrança de nossa própria finitude.

No primeiro capítulo da novela, a morte parece se manifestar a partir da primeira possibilidade: considerado o amigo mais próximo de Ivan, Piotr Ivânovitch chegou a encontrar-se algumas vezes, durante a ida ao funeral, com “medo” por si mesmo, como se pudesse ver na morte do colega algo que lhe diria respeito. Contudo, sempre a cada vez e de imediato voltava a ideia de que aquele acontecimento dizia respeito apenas a Ivan, não a ele: e que não deveria e nem podia acontecer-lhe. De qualquer forma, a notícia despertou em cada um dos colegas a percepção de alívio e alegria de que fora um outro que morreu, e não algum deles, como se com eles fosse diferente, afinal, eles não eram Ivan. Eram Piotr, Vínikov, Stábel, Aleksiéiev. Eram jovens, saudáveis, tinham um bom emprego e toda uma vida pela frente. Assim, a notícia da morte de Ivan se traduz, por um lado, na vacância de um cargo – o que os levava a pensar em

---

<sup>45</sup> NUNES, Benedito. *Hermenêutica e poesia: o pensamento poético*. Maria José Campos (organizadora). Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999. p. 19,

quem, então, o substituiria, assim como sobre a possibilidade de favorecer um conhecido com uma indicação para o cargo que restasse. E, por outro lado, em um acontecimento inconveniente que reclamava a obrigação de comparecerem às exéquias, o que perturbava a ordem do dia, sem, porém, possuir o condão de interrompê-la.

Como já apontado, a novela não se limita a narrar o acontecimento da morte da personagem principal, bem como não se limita ao momento das exéquias. Antes, a vida pregressa de Ivan Ilitch é abordada de forma detida, iniciando-se com a afirmação de que fora “das mais simples e comuns e, ao mesmo tempo, das mais terríveis”. Ivan era um homem médio, pautava sua vida, preferências, gostos e decisões, por aquilo que era visto com bons olhos pelos outros: mesmo a decisão por casar-se surge de um cálculo, pelo qual chegara à conclusão de que, por meio de tal ato, faria algo que era tanto de seu agrado quanto do agrado das “pessoas altamente colocadas”. Mas Ivan não era “como é preciso” apenas em sua vida particular. Ao contrário, esta era justamente a medida usada no desempenho de sua profissão. O cargo de juiz atraía-o pela sensação de poder, de autoridade; nele também havia uma prescrição a ser seguida: assim como a vida pessoal deveria ser guiada pelo caráter de vida leve e decente, a vida profissional deveria repelir quaisquer relações propriamente humanas, ou seja, qualquer relação que pudesse ser capaz de estabelecer uma ligação – para além de um ou outro ato isolado de solicitude, geralmente guiado por um interesse, mesmo que seja apenas de se mostrar como relevante diante de uma determinada pessoa – entre o funcionário e um outro, mantendo-se, contudo, sempre no plano da polidez.

O que interessa reter, aqui, é o quanto tudo se mostra como decidido de antemão e como nada está em jogo para a personagem. Estas são, por sua vez, características do impessoal descrito em *Ser e tempo*. Sentido diz respeito à possibilidade de compreensão de algo. Jogados no mundo, este fornece-nos sentidos pretensamente positivos de existência, o que não é, contudo, suficiente para sustentar a todos nós do mesmo modo: a compreensão como traço estrutural do ser-aí humano se mostra como responsável justamente pela projeção desse ente em meio às suas possibilidades fáticas de seu ser, possibilidades que se mostram ao mesmo tempo enquanto limites da existência. É nesse sentido que o campo do direito pode se mostrar como um dos sentidos possíveis em meio ao impessoal. Para que possamos ocupar um cargo burocrático dentro das instituições de justiça, para que possamos analisar e produzir manifestações jurídicas, para que possamos passar horas digitalizando processos físicos ou decorando leis para um concurso, por exemplo, faz-se necessário que estejamos afinados em uma tonalidade afetiva que sustente tais ações. Alguém que experimente uma profunda tristeza, por exemplo, não consegue mobilizar-se para passar horas digitalizando um processo ou lendo

uma atualização do código de processo civil, pois para que tais ações possam ser levadas a cabo é preciso primeiramente que elas se mostrem como uma possibilidade: esse modo como as coisas se mostram para nós não é resultado de um simples querer ou pensar, mas é o “*pressuposto*, o meio no qual primariamente o pensar acontece”; as tonalidades afetivas não são algo efêmero, mas são, antes, aquilo que dá a esse ente que somos sua “*consistência e possibilidade*”<sup>46</sup>. Ivan Ilitch levantava-se, tomava café, lia o jornal, vestia o uniforme, ia para o tribunal. Após o trabalho, voltava para casa cansado, iam a algum lugar ou recebiam visita; jantavam, quando não havia visitas Ivan lia algum livro muito falado, e mais tarde estudava seus casos do trabalho. Mais uma vez, tudo, em geral, corria sem qualquer turbulências e ia bem.

---

<sup>46</sup> HEIDEGGER, Martin. *Os conceitos fundamentais da Metafísica: mundo, finitude, solidão*. Trad. Marco A. Casanova. – 2ª ed. – RJ: Editora Forense Universitária, 2011.

#### 4. CONCLUSÃO

*A morte de Ivan Ilitch*, enquanto um texto literário, pode ser interpretada de diversas formas: basta uma breve busca para que possamos encontrá-la a partir de um viés moral, ou jurídico, ou mesmo relativo a questões da saúde – como já mencionado. No plano moral, o que parece entrar em jogo é algo como uma condenação de um estilo de vida, uma crítica que pressupõe um ou outro modo pelo qual devemos nos pautar; no jurídico, contudo, também parece haver algo de uma crítica moral, que estaria em ligação direta com o que seria a “Justiça” buscada a partir da aplicação do direito; por fim, na leitura relativa às ciências médicas, entra em cena a noção de “cuidado” enquanto algo que diz respeito a uma atenção ou zelo para com uma pessoa moribunda, ou seja, enquanto um conjunto de ações que tem por objetivo amenizar o sofrimento não apenas do paciente, como também das pessoas ao seu redor – familiares, amigos etc. Em todas elas, porém, resta uma crítica expressa a um modo de comportamento, seja o comportamento da personagem, seja das pessoas que compõem seu círculo social.

O que propriamente interessa ao presente trabalho, contudo, não é dizer como alguém deve viver sua vida, bem como não é formular um juízo sobre essa mesma vida: não interessa, aqui, se Ivan Ilitch viveu uma vida boa ou não. O que nos interessa é algo anterior, que se faz presente a cada vez na narrativa sem que chame imediatamente a atenção – é construído de uma forma um tanto quanto sutil, pois é justamente aquilo a que mais estamos habituados, com o que mais estamos familiarizados; é o fato de que a cada ação, a cada comportamento adotado, ele é adotado como algo natural, de modo que não há nunca espaço para um questionamento ou uma percepção simples: de que se pode *não* agir de uma tal forma.

Ora, a partir das estruturas da compreensão e das tonalidades afetivas que acompanham a existência no que ela se dá, é-nos aberta tanto a possibilidade de nos mantermos absorvidos no ritmo dado pelas atividades do mundo, graças a uma tranquilização ontológica emergente da compreensão de si e dos outros a partir de uma medida que é própria de outros entes intramundanos, quanto a possibilidade de um esvaziamento radical desses mesmos sentidos e a irrupção do mundo enquanto mundo, isto é, enquanto horizonte de manifestabilidade de tudo o que é e pode ser – bem como da existência como uma tarefa, que não possui um sentido próprio dado de antemão.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRANCO, FLC. *A morte de Ivan Ilitch e as diretivas antecipadas da vontade: direito e literatura numa reflexão sobre morte digna*. Rev. de Direito, Arte e Literatura. v. 6, n.1. 2020. p. 24.

CASANOVA, Marco A. *Mundo e historicidade: leituras fenomenológicas de Ser e tempo: volume um: existência e mundaneidade*. – 1. ed. – Rio de Janeiro: Via Verita, 2017.

FELDENS, Guilherme de Oliveira. *A morte de Ivan Ilitch: Para além do Direito e da Justiça*. Rev Diálogos do Direito. v.4, n.7. p. 23.

GALLAGHER, Shaun. ZAHAVI, Dan. *La mente fenomenológica*. Trad. Marta Jorba. – 2ª Ed.: Alianza Editorial, S. A., 2013.

GORNER, Paul. *Ser e tempo: uma chave de leitura*. Trad.: Marco A. Casanova. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

HEIDEGGER, M. *Introdução à filosofia*. Trad.: Marco A. Casanova. – 2ª ed. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

HEIDEGGER, Martin. *Os conceitos fundamentais da Metafísica: mundo, finitude, solidão*. Trad. Marco A. Casanova. – 2ª ed. – RJ: Editora Forense Universitária, 2011.

HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Trad: Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; RJ: Editora Vozes, 2012.

HERÓDOTO. *Histórias*. Livro 1º – Trad.: José Ribeiro Ferreira, Maria de Fátima Silva. Lisboa: Edições 70, 2015.

HUSSERL, Edmund. *Meditações cartesianas e conferências de Paris*. Trad. Pedro M. S. Alves. – 1. ed. – Rio de Janeiro: Forense, 2013.

MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos A. R. de Moura. – 2ª Ed. – São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MONTANARI CC. *Cuidados paliativos: um comentário sobre o livro “A morte de Ivan Ilitch”*. Rev. bras. psicoter. 2016;18(1):131-135.

NUNES, Benedito. *Hermenêutica e poesia: o pensamento poético*. Maria José Campos (organizadora). Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.

ROSA, Guimarães. *Primeiras estórias*. – 15ª ed. – RJ: Nova Fronteira, 2008.

TOLSTÓI, L. *A morte de Ivan Ilitch*. – 2ª ed. – São Paulo: Editora 34; 2009.

ZAHAVI, Dan. *Husserl's phenomenology*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2003.