

Pontífica Universidade Católica de São Paulo
PUC-SP

Cláudio Roberto Fontana Bastos

A morte e o homem
circum-navegações nas incertezas da vida

Doutorado em Ciências Sociais

São Paulo
2016

Cláudio Roberto Fontana Bastos

A morte e o homem
circum-navegações nas incertezas da vida

Doutorado em Ciências Sociais

Tese apresentada à Banca Examinadora da
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo,
como exigência parcial para obtenção do título
de Doutor em Ciências Sociais, Antropologia,
sob a orientação do Prof. Dr. Edgard de Assis
Carvalho.

São Paulo

2016

BANCA EXAMINADORA

Edgard de Assis Carvalho, estimado orientador e professor exemplar. Minha gratidão pela generosidade, por redimensionar a minha fé e dar a ela um sentido novo de humanidade, integrada com todos os seres vivos. Sua primeira indagação ao receber meu projeto foi: E os primatas não humanos?

Representante da Cátedra itinerante Unesco Edgar Morin, conserva-a num pequeno escaninho, seu coração, por outro lado, é imenso.

AGRADECIMENTOS 

Minha admiração pelo trabalho da banca examinadora. Uma honra contar com a colaboração de vidas dedicadas a uma ciência aberta aos territórios da incerteza, da criatividade, da poesia, da luta contra a fragmentação dos saberes e do engajamento numa ética solidária.

Agradeço por toda colaboração, correções, leitura, recomendações e apontamentos bibliográficos à banca de qualificação: à Profa. Dra. **Izabel Petraglia**, cara amiga e pesquisadora permanente do Complexus, e também ao Prof. Dr. **Edmilson Felipe** da Silva, por toda a presença no período em que cursei o doutorado.

Por terem aceitado o convite na participação da defesa, agradeço a **Ceiça**, Profa. Dra. Maria da Conceição de Almeida, coordenadora do Grecom – Grupo de Estudos da Complexidade, e à Profa. Dra. **Maria Margarida Cavalcanti Limena**, por suas aulas durante o curso.

Ao Prof. Dr. **José J. Queiroz**, um agradecimento fraterno. Embora não integre a banca examinadora, foi ele quem me orientou no mestrado e ofereceu inestimável colaboração ao desenvolvimento da tese.

A todos os amigos e pesquisadores do Núcleo de Estudos e Complexidade da PUC-SP – Complexus, pela parceria nas atividades e mútua ajuda na pesquisa.

À comunidade dos **Missionários Claretianos**, pela compreensão e abertura que tornaram possível minha dedicação à pesquisa.

À equipe de editoração do **Claretiano** – Centro Universitário, pela revisão e diagramação do trabalho.

BASTOS, Cláudio Roberto Fontana. **A morte e o homem** – circum-navegações nas incertezas da vida. São Paulo: PUC-SP, 2016

O objetivo desta tese é pensar a dialogia morte vida sob o prisma da complexidade. A obra *O Homem e a Morte* constitui um eixo hermenêutico das leituras e análises para a compreensão do tema. Ela não se restringe ao campo da tanatologia nem perde sua raiz antropológica e sua condição reflexiva. O itinerário que seguimos, num primeiro momento, trata a dialogia “vida- morte” como embrião do pensamento complexo. A dialógica da morte e sua reforma pela via do pensamento complexo ligam-se intimamente à reforma da vida e à reforma da sociedade. O segundo momento trata da aproximação de Edgar Morin com o pensamento de Paul Ricœur. O texto central é *Vivo até a morte*, manuscrito póstumo, em que há as experiências de perda na autobiografia do autor e a sua influência na construção de seu pensamento. Desenvolvemos os temas da memória, do esquecimento do luto como vias que possibilitem uma brecha de reflexão pautada nas incertezas e que possibilitam a crítica e enfrentamentos da morte entendida de maneira disjuntiva à vida. O terceiro momento aponta as reflexões para o além da morte. Trata-se dos prolongamentos da vida, dos progressos da ciência, da amortalidade tão marcadas nas reflexões de Morin e que Ricœur demonstra nos temas da memória, esquecimento e luto uma maneira de permanecer vivo até a morte. Ricoeur atribui aos vivos a tarefa de assumir e perpetuar o desejo de ser. Nas situações extremas de horror e angústia, o resgate da memória e da história adquirem força e potencialidades que vão além da morte comum. Os temas da salvação e da ressurreição são tratados no âmbito da visão judaico-cristão por Morin e sob o prisma antropológico e hermenêutico de Ricœur. Ambos apostam na vida e oferecem seus próprios apontamentos biográficos como ciência que aposta nas paixões, na esperança e na ética da solidariedade.

Palavras-chave: Vida/morte. Complexidade. Memória. Esquecimento. Luto.

BASTOS, Cláudio Roberto Fontana. **Death and men** – circumnavigations on the uncertainties of life. São Paulo: PUC-SP, 2016

This thesis aims at considering the “death and life” dialogy under the perspective of complexity. The work *Humanity and death* constitutes an hermeneutic part of the reading and analyses held for the understanding of the subject. Such work is not restricted to the field of thanatology and does not lose its anthropological root, as well as its reflexive condition. At first, the itinerary we followed considers the “life and death” dialogy as an embryo of the complex thinking. The dialogy of the death and its reform by means of the complex thinking are closely related to the reform of life and the reform of society. The second moment addresses Edgar Morin’s approach towards Paul Ricœur’s thinking. The main text is *Living up to dead*, posthumous manuscript, in which are the losses experiences in the author’s autobiography and their influence in the building of his thinking. We developed the subjects memory, forgetfulness of the grief as means to a reflexion based on uncertainties and that allow the criticism and the facing of the death seen as being separate from life. The third moment points to the reflections about the afterdeath. It is about the prolongations of life, the progress of Science, the immortality, so present in Morin’s reflections, and Ricœur demonstrates, in the subjects memory, forgetfulness and grief, a way of staying alive until death. Ricœur assigns the living ones the task of accepting and spreading the will of being. In the extreme situations of horror and anguish, the retrieving of memory and history acquires strength and potentialities that go beyond the ordinary death. The themes of salvation and resurrection are treated within the Judeo-Christian view by Morin and under Ricœur’s anthropologic and hermeneutic perspective. Both believe in life and offer their own biographical notes as a Science which believes in passions, in hope and in the ethics of solidarity.

Keywords: Life/death. Complexity. Memory. Forgetfulness. Grief.

CAPÍTULO I – MORTE-VIDA E COMPLEXIDADE: EMBRIÕES DE UM PARADIGMA	20
1.1 O POLO MORTE-VIDA NA AUTOBIOGRAFIA DO AUTOR	22
1.2 METAMORFOSE	31
CAPÍTULO II – VIDA ATÉ A MORTE: A DIALOGIA MORTE-VIDA NO PENSAMENTO DE PAUL RICŒUR	44
2.1. AS EXPERIÊNCIAS DE PERDA NA AUTOBIOGRAFIA DE PAUL RICŒUR E SUA INFLUÊNCIA NA CONSTRUÇÃO DO SEU PENSAMENTO.....	45
2.2. AS APROXIMAÇÕES DE PAUL RICŒUR AO ENIGMA DA MORTE AO LONGO DOS SEUS ESCRITOS ATÉ A OBRA PÓSTUMA <i>VIVO ATÉ A MORTE</i>	51
CAPÍTULO III – PARA ALÉM DA MORTE: MEMÓRIA, ESQUECIMENTO E RESSURREIÇÃO	76
3.1 MORTE, MEMÓRIA, LUTO ESQUECIMENTO: CAMINHOS PARA ALÉM DA MORTE	79
3.2 MORTE, MEMÓRIA E ESQUECIMENTO EM SITUAÇÃO DE HORROR E ANGÚSTIA	91
3.3 O MAL, A ANGÚSTIA, MEMÓRIA E ESQUECIMENTO: UMA APROXIMAÇÃO COM AS REFLEXÕES DE EDGAR MORIN	97
3.4 SALVAÇÃO E RESSURREIÇÃO COMO BUSCA DO ALÉM DA MORTE. REFLEXÕES HISTÓRICAS E ANTROPOLÓGICAS DE EDGAR MORIN MIRANDO ESPECIFICAMENTE A VISÃO JUDAICO-CRISTÃ	100
3.5. SALVAÇÃO E RESSURREIÇÃO COMO CAMINHO PARA ALÉM DA MORTE SOB O PRISMA ANTROPOLÓGICO E HERMENÊUTICO DE PAUL RICŒUR.....	107
CONSIDERAÇÕES FINAIS	121
BIBLIOGRAFIA	128



A

MAGNIFICENT

EGIPTO

AFRICA

FE

PRESTE IOAOS



INTRODUÇÃO

“Ó morte, velho capitão, está na hora! Levantar âncora!

Este país nos chateia, ó morte! Deixe-nos embarcar!

O céu e o mar estão negros como tinta,

Mas nossos corações que você conhece bem estão cheios de raios de luz!”

(Charles Baudelaire)

“Vim para o Mediterrâneo, não na

margem toscana, como há 30 anos, mas na margem catalã. Tenho sopros de entusiasmo renovado seguidos de sopros de melancolia. É

que, ao mesmo tempo, parto no ardor de um recomeço e no langor crepuscular expresso no último Lied, de Richard Strauss. Eis-me em

Sitges, dominando de uma grande área envidraçada o mar que me

nutre.”

(Edgar Morin)

“Eu não conheço tudo que vem pela frente, mas seja o que for, vou enfrentar gargalhando.”

(Herman Melville)

“[...] mas é preciso compreender que nas circum-navegações da vida uma brisa amena para uns pode ser para outros uma tempestade mortal, tudo depende do calado do barco e do estado das velas.”

(José Saramago)

“-Severino, retirante, o mar da nossa conversa precisa ser combatido, sempre, de qualquer maneira, porque senão ele alaga e devasta a terra inteira.”

(João Cabral de Melo Neto)

A carta de navegação que abre esta tese roteiriza o itinerário da narrativa e cartografa questões e pensadores empenhados em enfrentar o tema da morte. Se itinerários norteiam e classificam territórios, nossa escolha assume a incerteza como possibilidade. À maneira do Auto de Natal *Morte e Vida Severina* de João Cabral de Melo Neto, assemelha-se ora a um périplo, ora a uma peregrinação. Assim como o Severino nos leva a indagar e rogar por sentidos e significados do sertão e da própria condição de vida, a morte conduz a inquietações, tragédias e esperanças com as quais Cabral redime seus personagens severinos. Assemelhada a este périplo literário, nossa carta náutica exhibe assombros e aporias presentes nas ideias de Edgar Morin e Paul Ricœur. Ambos redimensionam territórios com descobertas de bifurcações e brechas outrora desconsideradas. Os dois autores dispuseram-se a pensar e viver a morte a partir de ações que levam a navegar o vazio da dúvida. E de lá, de ausências e presenças reveladas em seus escritos autobiográficos, sinalizamos territórios que, a partir de um ponto de vista epistemológico, conduzem para longe de portos seguros.

Redesenhas as fronteiras entre os campos do saber, pretendeu-se, no século XVIII, que os jogos de organização e de classificação das ciências já carregassem um futuro de certezas e de domínio amplo sobre a natureza e a sociedade. Nada escaparia, tudo estaria ao nosso alcance e sob o nosso olhar. Fato é que a crença no poder da ciência tal como sonhada e planejada não se cumpriu. Perdemos as certezas e convicções. Os dias que correm pedem uma revisão das certezas dissolvidas a partir de novas leituras. Morin, de forma particular, sugere que as ciências acolham a incerteza.

A imagem da carta náutica deseja recuperar e apostar nas incertezas e imprevistos particularmente quando o tema é a morte. A escrita deste trabalho, deste diário de navegação, ouve de forma atenta a fórmula de que é ‘preciso aprender a navegar em um oceano de incertezas, em meio a arquipélagos de certezas’. Nessa navegação, o inesperado está à espreita nas boias, deixadas aqui e acolá, balizando nossa jornada. Périplo severiano e aventura em meio a mares novos. Resta abrir velas e esperar o vento soprar.

Se navegar é preciso, tal como profetizou Fernando Pessoa, seu vaticínio requer coragem e enfrentamento. No texto de Pessoa, a vida não é bem maior do que o ato de se lançar às águas e descobrir novos mares, novos mundos. Da mesma forma que a navegação, a escrita desta tese lançou-se em mares desconhecidos. Talvez seja esse objetivo da própria tese. O navegador precisa ter em mãos equipamentos, orientações e acesso a um conhecimento que o leve a seu destino: a terra à vista bradada do alto da gávea.

Em sua travessia náutica, Fernando Pessoa balouça entre a navegação de sextantes, bússolas e a própria vida. Se a primeira pode mensurar e registrar no diário de bordo os meridianos percorridos, a vida subverte o mapa. O viver não cabe numa representação cartográfica. Vale ressaltar que as palavras do poeta fazem alusão à vida e esta tese propõe-se a refletir sobre a dialogia da morte. Morte e vida se completam, da mesma forma que terra

e mar. Um mar que remete à liquidez dos tempos e das relações, que desintegra e altera as fronteiras do ser no mundo.

Navegante, ora desbravador ora tripulante, a construção da presente carta emerge de inquietações pessoais, conceituais, teóricas que moldaram os primeiros tracejados da rota. Quais pensadores utilizar? Como dialogar e trazê-los para o universo proposto a ser singrado na tese? Foi necessário mergulhar na produção dos autores – um mergulho profundo – tendo como principais guias Morin e Ricœur, mestres a mostrar a profundidade das águas e dos obstáculos, as pedras submersas, os contornos terrestres de ilhas e continentes. E, então, cada autor, cada pensamento foi referendando o feitio da carta. Um desenho tracejado lentamente, com a atenção e o trabalho acurado exigido por quem vai se aventurar a desbravar universos até então desconhecidos. Navegar – desinstalar-se – é preciso.

No universo da metáfora, a escolha das velas ocorreu na viagem anterior. O mestrado deu a esse marinheiro de primeira viagem a possibilidade de reflexão sobre a morte na atualidade e enfocou o paradoxo morte e vida na perspectiva da complexidade e as suas implicações no contexto educacional sob a orientação Jose J. Queiroz.

Uma primeira abordagem temática, à guisa de preliminares, busca responder a esta questão: como pensar a morte sob o prisma da complexidade? Como ela é pensada na cultura ocidental e como é vista no horizonte hermenêutico evidenciado por Morin em *O homem e a morte?* (1997).

Mas o leque se abre para uma nova questão: como viver a morte? Assim a pesquisa assume uma linha antropológica e existencial. Aqui, definiremos o que seria, no universo náutico, uma segunda escala deste trabalho. Qual o tamanho do cenário a se embrenhar e como escalonar o que deve integrar a tese? Nosso olhar pode ser ampliado ou reduzido; o foco, aumentado ou diminuído. A definição do ato de navegar muda a cada instante. A imprecisão é a marca do navegar e, também, da vida. Igualmente, ela está presente no universo do conhecimento ou da busca pela compreensão do mundo em toda sua complexidade.

Prosseguindo a viagem, como quem ouve a canção de Dorival Caymmi *Doce morrer no mar*, enfrentamos a triste noite da saudade e da separação na aproximação, no que tange às experiências de perdas e à relevância da morte entre Edgar Morin e Paul Ricœur. Como marinheiro que não quer se afogar, a obra póstuma de Ricœur, *Vivo até a morte* (2012), é boia de segurança e apoio no mar revolto.

A reflexão aprofunda-se ainda mais quando se pergunta sobre o além da morte na meditação dos dois autores. Chega-se assim não ao término, mas a uma última enseada buscando como Morin e Ricœur encaram memória, esquecimento, salvação e ressurreição quais possíveis sulcos no oceano da vida nos quais os autores sonham com a perenidade ante a dura e inevitável realidade da morte.

E eis que, definidas as escalas ou movimentos da navegação, chegamos ao que seria a Rosa dos Ventos. Norte, sul, leste e oeste são constantemente verificados, tendo como base a também chamada de Rosa Magnética. A essa analogia, comparamos a vigilância epistemológica, tarefa que insistentemente deve questionar: seguimos o que foi proposto em nosso tema? Faz parte desse elemento orientador a definição e o acuro no cumprimento do processo metodológico. Processo vivo, mar aberto. Ventos e possíveis mudanças de rota marcam o fim das certezas e o desejo de fraternidade e reconhecimento dos saberes que se apresentam tecidos na realidade em todas as suas expressões.

Voltemos, rapidamente, às velas e à maneira como foi determinado o jeito de manobrar, de acordo com o sopro dos ventos. Os três capítulos que constituem o corpo da tese seguem um esquema temático figurado nas seis pontas da Estrela de Davi – uma analogia com a norteadora Rosa dos Ventos, como se vê nos gráficos a seguir.



Figura 01: Rosa dos ventos

O estado das velas e do barco determinará se o percurso será turbulento ou tranquilo. Tempestade ou águas em plena calma? Na carta náutica, está tracejado aquilo que pode ser encontrado no caminho. Içarmos as velas e lançarmos ao mar a embarcação. Marinheiros somos todos. Navegar é preciso, faz parte da vida, da morte.





CAPÍTULO I
MORTE-VIDA E COMPLEXIDADE: EMBRIÕES DE UM
PARADIGMA

Graças ao vento largo, chegamos à nova etapa de nosso périplo. Neste capítulo, buscamos uma relação entre as experiências de morte ou de perdas de Edgar Morin e suas concepções de morte-vida consignadas em *O homem e a morte*, tendo como preocupação central mostrar como, nesse livro, deixamos as águas amassadas para trás e divisamos o germe de sua visão de complexidade.

1.1 O polo morte-vida na autobiografia do autor

Apresentar Edgar Morin é uma tarefa de extrema complexidade: filósofo, sociólogo, antropólogo, doutor honoris causa em mais de vinte universidades pelo mundo, incluindo a Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, com obras traduzidas em mais de vinte línguas e em quarenta e dois países, há muitas décadas presente no cenário científico, intelectual, midiático e político-internacional.

As características peculiares da personalidade de Edgar Morin foram muito bem captadas por Edgard de Assis Carvalho, que, num só parágrafo, sintetiza a figura de nosso autor:

Há algo, porém, que distingue Morin dos demais, expresso no vigor de suas explosões subjetivas, na intimidade dos seus diários, nas agruras de sua múltipla identidade neomarrana, grifada por um sincretismo franco-ibérico-grego-turco-italiano (CARVALHO, 2003, p. 103).

A importância de sua obra é, na atualidade, medida sobretudo por suas posições epistemológicas e políticas. Continua pouca explorada a relevância de seu segundo livro, escrito em 1951. Seria essa obra, pergunta-se Valerie Souffron, “uma fantasia de juventude, motivada por um espírito jovem e romântico”? A autora já adianta “que se trata de uma obra vinda de longe, decisiva, porque traz o embrião dos mais importantes livros a serem escritos por Morin e que ele elaborou” (SOUFFRON, 2013, p. 4).

No presente preâmbulo, é relevante apresentar a transformação de David-Salomon Nahoum em Edgar Morin, alinhavando as informações de Souffron, com destaque para as experiências de perda que marcaram a sua vida.

As informações de Souffron, e muitas das que eu colhi, são extraídas de numerosos escritos autobiográficos. Essas fontes têm grande importância no estudo científico de autores e de teorias. É o que afirma Almeida (2006, p. 290):

Escritos autobiográficos e confessionais são parte essencial de qualquer cientista, não devendo ser considerados anedóticos ou desprovidos de valor conceitual. Tais obras descortinam textos, eventos, obstinações e circunstâncias afetivas no interior dos quais os escultores da ciência organizam seu pensamento. Apesar de consideradas ilustrativas, tais narrativas expõem o lado vivo de uma ciência levada a efeito por pessoas de carne e osso marcadas por suas euforias, pessimismos, obsessões e emoções.

Em *O Método I*, Morin justifica por que seus escritos têm um caráter autobiográfico, ao indagar “Por que falar de mim? Não é decente, normal, sério que, tratando-se de ciência, de conhecimento, de pensamento, o autor se apague em sua obra e se dissipe em um discurso tornado impessoal?”. Inquietação que lhe permitirá nomear e criticar o autocentrismo. Se o sujeito desaparece do discurso científico, acredita, é porque ele se instalou na Torre de Controle. Averso a esse teatro, Morin julga que o seu esforço “de método tende, justamente, a me arrancar deste autocentrismo absoluto pelo qual o sujeito, desaparecendo pé ante pé, identifica-se à objetividade soberana”. Feito isso, o autor julga que o seu fazer científico não é realizado a partir de um trono de Garantia (MORIN, 2005a, p. 38-39).

Várias vezes declara que é um mediterrâneo. De fato, o Mediterrâneo é o seu berço. O autor nasceu em oito de julho de 1921, em Paris, no seio de uma família judaica laicizada, originária da Salonica, na Grécia, cujos ramos, os Nahoum e os Berassi, têm raízes nas longínquas tradições judaicas, vindas da Espanha, que Souffron classifica de “pós-marranas”. Eles se dispersaram pela França, Itália e Salonica. Não se identificavam mais com os judeus sefarditas. Eram judeus pela lembrança e franceses por paixão. Morin considera-se um “judeu-gentio”, leigo e mestiço, humanista e universalista. “Quando nasci, ele [seu pai] me deu, por pressão de sua família e de minha mãe, o nome duplo de David-Salomon, antes de escolher o de Edgar e de fazê-lo reconhecer oficialmente em cartório” (MORIN, 2010, p. 28).

O nascimento de Edgar, primeiro e único filho do casal Vidal Nahoum e Luna Beressi, dá início à longa relação de Morin com a morte. Ele “nasceu de morte”, como gosta de afirmar, e, muitas vezes, escreveu, referindo-se ao famoso fragmento de Heráclito, “viver de morte, morrer de vida”.

Sua mãe Luna sofria de uma doença cardíaca que lhe proibia de engravidar. Chegou a tentar fazer um aborto para preservar sua vida, mas sem sucesso. Só pelo fato de viver, Edgar correu o risco de provocar a morte da mãe na gestação ou no parto. Ao nascer, quase morreu estrangulado pelo cordão umbilical. O grande trauma de sua vida acontece pouco antes de completar dez anos, quando sua mãe morre vítima de um ataque cardíaco em 26 de junho de 1931. O trauma foi ainda mais profundo e duradouro por seu pai esconder-lhe o ocorrido, não permitindo a Edgar assistir às exéquias e só revelando as circunstâncias do seu nascimento em 1963. A mãe torna-se uma estrela para ele. Um verdadeiro processo de mitificação interior dela se projeta simbolicamente nos seus escritos, sobretudo nas obras autobiográficas, em que se refere frequentemente. À pergunta “o que teria acontecido se Luna não tivesse morrido?”, ele responde:

Quem teria sido eu? Teria em mim tudo o que hoje em dia me impulsiona e que denominei meus demônios? A busca de minhas verdades foi despertada, estimulada pelo fato de meu pai, que me criou, não me transmitiu cultura? Teria eu desenvolvido, mesmo que parcialmente, o que se tornou meu eu? Não sei. Meu destino cristalizou-se com essa morte. Não posso imaginá-lo de forma diferente (MORIN, 2010, p. 21).

Em várias ocasiões, o autor veio a encarar frontalmente a morte. Aos dez anos, por ocasião de uma grave enfermidade não identificada; em 1945, quando escapou da prisão e da morte na Alemanha; no Hospital Monte Sinai, onde fora internado alguns anos depois. Muitos de seus amigos morreram durante a guerra. O dito de Heráclito “viver de morte morrer de vida” assume sentido para Morin sempre que volta a relembrar sua vida (SOUFFRON, op. cit., p. 9).

Com a perda precoce da mãe, foi criado por seu pai e sua tia Corinne, com quem, mais tarde, seu pai se casaria. Eles não lhe transmitiram ritos e preceitos religiosos, o que resultou em uma identidade laica. O excesso de cuidados do pai e da mãe adotiva era tal que, por vezes, ele se sentiu sufocado. Entretanto, não lhe impuseram limites disciplinares nem princípios morais rígidos. O estilo de vida misto não ficava encerrado no mundo judaico, pois existiam gentios na família e viviam distantes do *habitat* sefardita (Cf. MORIN, 2010, p. 17).

A construção de sua identidade é complexa quando entendemos por que assume o pseudônimo Morin:

Desde meus primeiros passos na Resistência, eu havia abandonado o meu sobrenome Nahoum pelo de minha mãe, Beressi. Meu primeiro pseudônimo era Edmound, depois tive que mudar por questões de segurança, e me tornei Manim. Vestia, então, uma jaqueta de couro surrada, como a do comissário político no filme *Eux, les marins de Cronstadt*. Apresentei-me com essa nova identidade numa reunião dos companheiros resistentes em Toulouse. Será que pronunciei mal meu nome? Eles entenderam Morin, e eu me tornei Morin (MORIN, 2010, p. 62).

Pode-se interpretar que, até nesse episódio da troca de nome, está implícito o fator morte-vida e resistência. De fato, como militante da resistência contra o nazismo, ele deixa o sobrenome Nahoum e adota o sobrenome da mãe, Beressi. Por questões de segurança, deixa o seu primeiro pseudônimo e passa a ser Manim, que, pelo entendimento dos companheiros de militância, passou a ser Morin.

Livro-base

O homem e a morte “é um livro que viajou no tempo. Evoluiu. É também um livro de juventude com tudo aquilo que ela supõe de entusiasmo e de energia” (SOUFFRON, 2013, p. 39). O primeiro que inaugura suas inúmeras publicações é *O ano zero da Alemanha*, no qual começa a discutir os grandes problemas do século XX e mostrar suas impressões sobre a Alemanha destruída pela guerra.

Muitos anos depois, em 2001, repensando o livro *O homem e a morte*, o autor explicita a motivação e as intenções que o moveram a escrevê-lo. Ele se questionava: “Há interesse em que haja um campo especificamente consagrado aos estudos sobre a morte, em vez de se manter e difundir essa problemática em cada uma das ciências humanas?” (MORIN, 2001a,

p. 75). Partia da constatação de que, durante muitos anos, não houve nenhuma contribuição específica das Ciências Humanas para o problema da morte. Ao buscar a palavra “morte” no índice remissivo da Biblioteca Nacional, as referências eram praticamente inexistentes. Reflexões interessantes eram encontradas, porém dispersas em outros campos: Etnologia, Antropologia, Psicanálise, Psicologia, História das religiões e outras.

Morin exemplifica a fragmentação citando o caso do curso de Sociologia nas universidades francesas, que, nos anos 1960, o separaram da filosofia com a criação de uma licenciatura exclusiva em Sociologia. Surgiu, então, uma barreira disciplinar: a nova disciplina separou-se não apenas da filosofia, mas também da história – ao privilegiar a Sociologia contemporânea – e da psicologia – ao desprezar as dimensões individuais.

Percebe-se, desde *O homem e a morte*, a presença da visão em busca de uma religação dos saberes. A pesquisa não fica restrita ao campo da tanatologia nem perde sua raiz antropológica e sua condição reflexiva. Mantêm-se as dimensões antropológicas reflexivas, bem como o interesse pela história; é importante saber como a morte é recebida, se é integrada ou não (MORIN, 2001a, p. 76).

Morin (2001a, p. 76) revela que aconteceu um fato curioso com a sua obra. Esta foi recebida com críticas excelentes – “as melhores que já recebi” –, mas sem sucesso de livraria por longo tempo. Souffron (2013, p. 102-107) elabora uma coleção de resenhas publicadas em importantes revistas da França de 1952 a 1953, nas quais nomes famosos fazem elogios e críticas ao livro. Dois aspectos chamam a atenção desses cientistas: a multidão das fontes utilizadas, a riqueza da obra e suas conclusões científicas às vezes julgadas ora muito audaciosas, ora muito frágeis, ou um tanto exaltadas. A utopia marxista é muitas vezes notada e diversamente apreciada. Claude Mauriac elogia o livro, mas também o critica; Claude Fremenville o aponta como um livro de um ex-estalinista, mas acolhe as suas aspirações de uma imortalidade pela via da ciência; Mourice Nadeau enfatiza a postura pluridisciplinar da obra que focaliza a Etnologia, a história das religiões, a Psicanálise, a Sociologia, as crenças naturais. Jean-Marie Domenach, secretário da revista católica *Espirit*, aponta o trabalho de Morin como algo extraordinário e quase heroico: diz que os marxistas não têm dado muita atenção ao tema da morte e elogia seus esforços em integrar o freudismo a uma visão marxista. Enfim, George Bataille destaca a erudição e excepcional abertura de espírito de Morin, a grande cultura literária, o espírito sensível às preocupações de seu tempo, mas critica a falta de aprofundamento da antropologia genética para a qual Hegel preparou o caminho e o fato de não perceber que o horror é inerente ao escravo e que o risco de morte é provocado pelo senhor e que, na prática, o próprio homem se torna um instrumento, uma ferramenta.

Numa tiragem de quatro mil exemplares, só conseguiu vender dois mil, o que levou o editor a lhe comunicar, em 1960, que destruiria certo número de exemplares. Tal rejeição é atribuída ao tabu reinante em relação à morte. Esse clima cultural, entretanto, mudaria nos

anos 1970, como demonstra o aparecimento de importantes livros sobre a morte, como *Antropologia da morte* (1975), de Louis-Vincent Thomas; *Ensaio sobre a história da morte no Ocidente* (1975), de Philippe Ariès e *Os vivos e a morte* (1975), de Jean Ziegler. Pela editora Du Seuil, quando Morin assume que já estava “noivo”, o livro recebe um novo prefácio e um último capítulo. Mas, em nota de rodapé, adverte que “deixou tal e qual as ideias e conclusões do último capítulo da primeira edição (1951) assim como o resto da obra; entretanto, a intenção é ‘contestar’ as ideias expressas naquela primeira edição” (MORIN, 1997, p. 309, nota 1). Que “contestação” será essa?

A reedição de 1970 acontece no clima de suas incursões pela área da Biologia. Esse fato teve como motivação a permanência de Morin durante um ano na Califórnia, nos Estados Unidos da América, frequentando o Salk Institute for Biological Studies, na época dirigido por Jonas Salk, inventor da primeira vacina antipólio. Essa permanência será para ele uma ocasião de novos conhecimentos e de rejuvenescimento.

Por tal razão, *O homem e a morte* vem a ocupar, novamente, espaço nas suas preocupações ao colocar em dia, no Salk Institute, seus conhecimentos sobre Biologia.

No prefácio da edição de 1970, volta a criticar a constante negligência das ciências do homem sobre a morte: “Contentam-se em reconhecer o homem pelo utensílio (*Homo faber*), pelo cérebro (*Homo sapiens*) e pela linguagem (*Homo loquax*)” (MORIN, 1997, p. 13), o que o faz reivindicar por uma maior relevância da morte, visto que “a espécie humana é a única para a qual a morte está presente durante a vida, a única que faz acompanhar a morte de ritos fúnebres, a única que crê na sobrevivência ou no renascimento dos mortos” (Ibid., p. 13).

Depois de ressaltar a importância do utensílio, da inteligência cortical e da linguagem, ele lança uma questão que vai demandar uma nova perspectiva de análise da própria antropologia a partir da realidade da morte. Crê que as chamadas qualidades (utensílio, inteligência, linguagem) são, em certo sentido, “metamorfoses de qualidades propriamente biológicas”. O rearranjo do campo de conhecimento sobre a morte pede outra aproximação epistemológica: “a morte – isto é, a recusa da morte, os mitos da sobrevivência, a ressurreição, a imortalidade – que nos diz a morte acerca da qualidade especificamente humana e da qualidade universalmente biológica?”. Ruptura que demanda indagações: “Que continuidade existe sob esta ruptura? Que ruptura sob esta continuidade? Não obrigará a morte a repensar a antropologia e a meditar a biologia?” (MORIN, op. cit., p. 13).

Expõe, no prefácio, seu entendimento da antropologia que já despontava em *O homem e a morte*, de 1951. Até então, a palavra designava um pequeno setor disciplinar, e não a unidade das ciências do homem. A antropologia não podia ser mais vista apenas “do ângulo dito estrutural” (Ibid., p. 14). Deveria ser definida como a ciência do fenômeno humano, mas

está em contraste com as disciplinas que limitam porções do entendimento do fenômeno, ou seja, numa visão fragmentária, que já a entende numa visão de “religação dos saberes”.

A antropologia considera a história, a psicologia, a sociologia, a economia, etc. não como componentes ou dimensões de um fenômeno global [...] na sua unidade fundamental (aqui o homem) e na sua diversidade fundamental (os homens de diferentes caracteres, diferentes meios, diferentes sociedades, diferentes civilizações, diferentes épocas, etc.) (MORIN, op. cit., p. 14).

As ciências, de acordo com essa aproximação, combinariam dinâmicas estruturais e históricas. A Física, por exemplo, seria histórica em sua natureza cosmológica; a Biologia, por outro lado, teria dimensão estrutural ao tratar da organização dos seres vivos, e, por outro, histórica, ao tratar da genética e da evolução. Se é assim com todas as ciências, ele pergunta: “Por que a antropologia deverá ser a única ciência que desdenha a história?” (Ibid., p. 14).

Há uma relação íntima entre a história biológica e a humana. Ambas não se referem a um desenvolvimento, mas a uma cascata de desenvolvimentos. “É uma história fragmentada, desordenada e desconjuntada [...]. Contudo é uma [...]. São os mesmos princípios fundamentais que agem, aqui, os princípios bióticos, além, os princípios antropológicos” (Ibid., p. 15).

Esse é o sentido de uma antropologia genética, ou seja, o estudo dos princípios ditos organizadores. Para o nosso autor, há um substrato arcaico que seria comum a todas as evoluções. Substrato cuja natureza é conter “múltiplas possibilidades endógenas do *anthropos* com as condições ecológicas, as circunstâncias, os acontecimentos, as eventualidades”. A história, acredita, não teria surgido com o homem, mas “acelera-se, floresce com o homem” (Ibid., p. 15).

Passo seguinte, Morin expõe o seu entendimento de complexidade que liga *physis* e *bios* e o *bios* ao *anthropos*: “contrariamente à visão disciplinar que isola, estamos fascinados pela ligação de *physis* com o *bios*, de *bios* com *anthropos*. Não foi por acidente que a Biologia foi fecundada pela Química e pela Física, para fazer a sua atual revolução”. Combinações que poderiam levar a Biologia, conjectura, a fecundar a Sociologia (Ibid., p. 15).

A partir dessas premissas, aponta as características essenciais do livro. Uma delas é a intenção de definir uma antropologia, simultaneamente, na continuidade e na ruptura com a evolução biológica. O mais importante do seu empreendimento foi a tentativa de elucidar a relação antropobioética ou antropobiológica. O livro anterior à edição de 1970 “esboçava uma antropocosmologia, mas negligenciava totalmente o elemento chave, o elemento biótico” (MORIN, 1997, p. 16). Nos estudos dos últimos anos após a primeira edição, refere-se, explicitamente, à *Théorie de la nation*, *Plodemet* e *La Brèche* – o *bios* regressava sob forma de intuições, de metáforas e de jogos de vocabulário nem sempre bem-sucedidos. Faz menção, ainda, à sua permanência em 1969 no *Salk Institute for Biological Studies* e à oportunidade que lhe foi dada, “não predestinada, mas sim pós-destinada”, para fazê-lo regressar

ao rumo teórico e refletir precisamente sobre a relação entre Biologia e Sociologia. “É neste momento em que a antropossociologia me orienta que sou levado a reeditar o livro que continha o embrião desse empreendimento” (Ibid., p. 16). Declara sua disposição de não só confirmar, como também de acentuar a orientação bioantropológica de *O homem e a morte*.

[...] basta-me acentuar e levar mais longe a dialética do progressivo – regressivo que exponho neste livro para me encontrar de acordo com a minha convicção de hoje: o homem *porque* é produto mais evoluído da vida, reencontra nela os princípios iniciais e fundamentais, precisamente ao ultrapassar a esfera nucleo-proteinada na noossociosfera, e é, até ao presente, o ser biótico por excelência. A morte situa-se exatamente na charneira bioantropológica. É a característica mais humana, mais cultural, do *anthropos*. Mas se, nas suas atitudes e crenças perante a morte, o homem se distingue mais nitidamente dos outros seres vivos, é aí mesmo que ele exprime o que a vida tem de mais fundamental (MORIN, 1997, p. 16-17, grifos do autor).

Os temas ou os mitos fundamentais da morte (a saber: morte-renascimento e “duplo”) são considerados como transmutações, projeções fantasmáticas e noológicas das estruturas de reprodução pelas quais a vida *sobrevive e renasce* (a saber: a duplicação e a fecundação, que são os processos bióticos fundamentais).

O duplo – que muitas vezes é chamado de fantasma e espectro – é o núcleo de qualquer representação arcaica referente aos mortos. Mas ele não é tanto a reprodução, a cópia exata *post-mortem* do indivíduo morto: ele acompanha o vivo durante sua existência inteira, ele o duplica, e este último o sente, o conhece, o ouve, o vê conforme uma experiência quotidiana, em seus sonhos, seu reflexo, seu eco, sua respiração, seu pênis e até seus gases intestinais. Síncopes e desmaios indicam uma fuga do duplo. Sonho e síncope já são semelhantes à morte, quando o duplo abandonará para sempre o corpo (MORIN, 1977).

Merece uma reflexão mais aprofundada um excerto de Morin citado anteriormente: “A morte situa-se exatamente na charneira bioantropológica. É a característica mais humana, mais cultural do *anthropos*”.

Essa afirmação tem um amplo desenvolvimento na obra *O enigma do homem*, cujo título original é *Le paradigme perdu. La nature Humaine*, publicado em 1973. No Brasil, foi traduzido por Fernando de Castro Ferro e editado pela Zahar em 1975. Nessa obra, Morin volta a defender e a ampliar a tese de que os fenômenos mágicos, que irromperam no homo sapiens, são potencialmente estéticos e os fenômenos estéticos potencialmente mágicos (MORIN, 1975). Antropologicamente, a estética tem estado quase sempre ligada à magia e à religião. E religião e magia perpassam constantemente os símbolos e os rituais mortuários. Daí o elo para uma relação estreita entre morte e estética.

À guisa de exemplo, na atualidade, a relação arte e morte foi esteticamente explorada no filme *A Partida*. Filme japonês de 2008 dirigido por Yojiro Takita, vencedor do prêmio Oscar de melhor filme estrangeiro em 2009. Daigo Kobayashi (Masahiro Motoki) é um jo-

vem recém-casado que se encontra sem emprego após a dissolução súbita da orquestra na qual tocava. O casal resolve voltar à cidade natal de Daigo, para reiniciar a vida. No entanto, o trabalho que Daigo encontra na cidade é como “nokanshi”, uma pessoa que prepara os mortos para o velório e cremação. Neste encontro com a morte, Daigo descobrirá sentido em sua vida. O filme apresenta de maneira viva a estética primorosa de um ritual de preparação de um corpo para a sepultura. Gestos, símbolos, música, expressões corporais circundam a performance do ator. O roteiro constrói e desconstrói a tendência de isolar e ocultar a morte. Revela as atitudes defensivas e o embaraço com que as pessoas reagem a encontros com os moribundos (ELIAS, 2001). O filme cumpre a sugestão dada por Norbet Elias em *A solidão dos moribundos*. “Talvez devêssemos falar mais aberta e claramente sobre a morte, mesmo que seja deixando de apresentá-la como mistério. A morte não tem segredos. Não abre portas. É o fim de uma pessoa. O que sobrevive é o que ela ou ele deram às outras pessoas, o que permanece nas memórias alheias” (ELIAS, p. 77). O sentido da reflexão tem uma lógica interna à própria proposta do autor. Na obra morte e vida são inseparáveis, a presença da morte é um problema do vivo.

Ao indagar por que os termos fundamentais da morte são transferências e metáforas míticas dos processos bióticos fundamentais, Morin encontra duas explicações: primeiro “porque colmatam a brecha antropológica entre o indivíduo e a espécie”; segundo porque correspondem à recusa da morte e minoram seu traumatismo. Ao enunciar esse patamar explicativo, o horizonte epistemológico do conhecimento assume uma nova dimensão, o embrião de uma relação fundamental na concepção moriniana da complexidade:

Aqui, transpusemos o ponto de junção antropobiológico: estamos na nova relação indivíduo – espécie – sociedade que caracteriza o homem, onde a promoção do indivíduo perturba essa relação de forma fundamental e universal, mas também de formas diversas ou relativas segundo as configurações sócias históricas (porque em antropologia, o universal está sempre sob o particular) (MORIN, 1997, p. 17).

Da colmatagem da brecha antropológica entre o indivíduo e a espécie que corresponde à recusa de morte e seus traumas, o autor intuiu o trinômio indivíduo-sociedade-espécie, que será retomado muitas vezes em suas obras.

Em *O método 5: a humanidade da humanidade – a identidade humana*, na parte dedicada à trindade humana (MORIN, 2003a, p. 51-56), o autor faz uma profunda reflexão sobre essa tríade pelo prisma da complexidade, eis que cada um dos seus temas contém os outros. Os indivíduos estão na espécie, assim como a espécie está nos indivíduos. Os indivíduos estão na sociedade, mas a sociedade também está nos indivíduos, incutindo-lhes, desde o nascimento, a cultura.

Há, também, uma produção e interação recíproca entre as três esferas, visto que os indivíduos são os produtos do processo reprodutor da espécie humana; por sua vez, esse

processo deve ser também produzido pelos indivíduos. Enquanto as interações entre os indivíduos produzem a sociedade, estão retroagindo sobre a cultura e sobre os indivíduos, tornando-os propriamente humanos. Logo, a espécie produz os indivíduos produtores da sociedade, e estes produzem a sociedade produtora dos indivíduos. A relação entre esses termos é, porém, dialógica, pois o complementar pode tornar-se antagônico e vice-versa: a sociedade reprime o indivíduo e este aspira a emancipar-se do juízo social. A espécie possui os indivíduos e os constrange a servir a suas finalidades reprodutoras, mas o indivíduo pode escapar à reprodução apenas satisfazendo sua pulsão sexual. Disso resulta que “Indivíduo, sociedade, espécie são assim antagônicos e complementares” (MORIN, 2003, p. 52).

No prefácio à edição de 1970, o autor explicita, também, a segunda característica essencial do livro, que é constituída por uma “dupla hélice”: um modelo bipolarizado comandando a infinita variedade e os avatares das crenças sobre a morte. E explica: “Foi a partir da temática bipartida, *duplo e morte – renascimento*, que se desenvolveram todas as combinações das crenças e ideologias da morte” (MORIN, 1997, p. 17-18).

Declara ter feito várias correções para a segunda edição, mas não introduziu alterações importantes, salvo as que constam de um último capítulo que acrescentou à obra em que incorpora os avanços biológicos e científicos que ele adquiriu após vinte anos da primeira edição. No capítulo final, distancia-se do ulterior capítulo da primeira edição, mas confirma sua ideia central: “caso a humanidade supere a crise planetária, efetuará a mutação que se rotula ou que se advinha sob a designação ainda tímida, aproximada e muitas vezes deturpada, de Revolução” (Ibid., p. 18).

Preliminares sobre a “revolução” e o *metantropo*

Mas o que poderia ser essa revolução? Morin responde a essa questão no item final do seu capítulo de acréscimo (Capítulo XI):

Reformismo de um prolongamento da vida é de fato inseparável de uma revolução do homem. Esse prolongamento seria um elo num processo de desestruturação – reestruturação das categorias – adolescência/ velhice em que o homem procuraria juntar, logo que possível e o mais possível, os segredos da adolescência e da maturidade, em vez de expulsar uns e outros para o modelo de adulto tecnoburguês. Seria um elo no processo de desestruturação – reestruturação do indivíduo – sociedade – espécie, que promete uma mudança revolucionária a cada termo da tríade. [...] A revolução em gestação deveria ser mais ampla, mais profunda, mais radical, do que tudo o que se concebe sob o nome de ‘revolução’. Na formidável reestruturação da relação indivíduo – sociedade – espécie que se prepara, trata-se muito mais do que o desabrochamento do indivíduo, de uma beneficiação da sociedade, de uma melhoria da espécie. Trata-se ao mesmo tempo de nascimento e ultrapassagem. Nascimento de uma supersociedade que desde o desdobramento dos clãs arcaicos se procura às apalpadelas, através de ensaios e erros, e que ainda não encontram a sua fórmula. Ultrapassagem do indivíduo e da espécie num *metantropo*... (Ibid., p. 353).

A expressão *metantropo* é retomada em 2001 em *O método 5: a humanidade da humanidade – a identidade humana*, em que o autor usa os termos *meta-humanidade* e *super-humanidade* (MORIN, 2003a, p. 248 e ss.). Nesse livro, afirma que uma relação, até então indispensável, começa a operar entre, por um lado, o indivíduo e a sociedade e, por outro, a espécie.

Relembra que, em *O homem e a morte*, na edição de 1951, sua posição era otimista, baseada em Condorcet, que preconizava a possibilidade de a humanidade vencer a morte, fazendo crescer sem parar a duração média da vida. Todavia, na edição de 1970, abandonou esse ponto de vista por considerá-lo mítico, baseando-se no segundo princípio da termodinâmica e na desorganização inevitável da estrutura celular sob o efeito de uma acumulação de erros e de ruídos ao longo do tempo. E afirma que teria deixado como testemunha da sua “ilusão” o último capítulo em que previa a imortalidade, colocando como título do capítulo a expressão irônica “o mito moriniano da *amortalidade*”. Porém, Morin observa que, em 1999, Jean-Claude Ameisen, no livro *La sculpture du vivant: le suicide cellulaire ou la mort creatrice*, fora o primeiro a observar que suas ideias estavam atualizadas pelos recentes progressos da ciência, tornando-se realista, e que ele podia reassumir a conclusão denegada (Cf. MORIN, 2003a, p. 251-252).

Por isso, em *O Método 5*, com base nos avanços da ciência e na possibilidade de regenerar e substituir os órgãos humanos, volta a defender um rumo em direção à *demortalidade*, “que não eliminaria a morte, mas faria recuar a morte natural e algumas mortes fortuitas, não de modo infinito mas indefinido” (MORIN, 2003a, p. 251).

Trata-se, porém, de uma *mortal amortalidade*, pois sobre as perspectivas grandiosas da ciência pairam destruição e morte.

O começo do século XXI já permite não somente a primeira grande vitória humana incompleta e inacabada, certo, sobre a pior fatalidade, morte, mas também a primeira grande vitória da morte sobre todo o gênero humano com a guerra nuclear e a devastação ecológica [...]. As potências de vida e de morte da humanidade desenvolveram-se no mesmo ritmo. As forças de aniquilamento podem ser inibidas, superadas, mas nunca serão eliminadas. A ameaça de morte mundial acompanhará doravante a marcha da humanidade (MORIN, 2003a, p. 253).

Lembra, também, as últimas novidades cósmicas que preveem, no horizonte, a Grande Morte Cósmica; nosso universo morrerá de “uma longa agonia em trilhões de trilhões de anos; as estrelas apagar-se-ão para dar lugar a um universo de buracos negros [...] conforme anunciou o poeta (T.S. Eliot): o universo terminará num suspiro (Whisper)” (MORIN, 2003a, p. 254).

Com um impressionante realismo, acredita que o futuro preparado pelo século XXI não é radioso, embora pudesse ser menos sombrio. Pode-se imaginar um renascimento como também uma regressão e, talvez, a morte da humanidade. Numa previsão otimista, poder-se-

-ia esperar “uma sociedade-mundo constituída em comunidade na Terra-Pátria dedicada a civilizar as relações entre os seres humanos e a diminuir a crueldade do mundo” (Ibid., p. 225).

Já numa previsão pessimista, pode-se prever uma sociedade-mundo-bárbara, com novas formas de repressão, com a desigualdade entre super-humanos e subumanos, com um novo totalitarismo em escala planetária, praticando um eugenismo, controlando as inteligências humanas pelas inteligências artificiais e o aparecimento de uma nova megamáquina de dominação e subjugação dos espíritos humanos (Ibid., p. 255). Resta esperança? Morin a vê na possibilidade de uma *metamorfose*.

1.2 Metamorfose

Metamorfose é outra ideia seminal que surgiu embrionariamente em *O homem e a morte* e que foi desenvolvida em obras posteriores, em especial em *O Método 5* e *O Método 6*.

Em *O homem e a morte*, aparece apenas enunciada no contexto em que Morin busca o futuro da vida, eis que “a garantia da imortalidade biológica, peça angular do meu sistema de salvação terrestre, a possibilidade de dissociar morte e vida [...] parecem-me cada vez menos concebíveis” (MORIN, 1997, p. 349).

O que resta é a esperança de modificar a morte, isto é, prolongar a vida individual. Para lutar contra a morte, a vida necessita de integrá-la no mais íntimo de si mesmo. O que é válido no passado não poderia deixar de o ser quanto ao futuro. E aqui acena ao conceito de metamorfose: “A dupla morte – vida é indissociável e a única imortalidade possível reside na mudança, isto é, na mutação, na metamorfose” (Ibid., p. 349).

A ideia de metamorfose será retomada em *O Método 5* (MORIN, 2003a, p. 255-256). Metamorfoses são mutações ao longo da história humana que, agora, se pressagiam ainda mais consideráveis diante da dimensão e aceleração atual das transformações. Morin acena às mutações do neolítico que desembocam no *homo sapiens* e modificam as relações trinitárias da sociedade, do indivíduo e da espécie. Hoje, afirma, “está esboçada por três lados (planetário, técnico e biológico) uma metamorfose que altera a relação trinitária indivíduo-sociedade-espécie; não sabemos se daí resultará um aborto, um monstro ou um novo nascimento” (MORIN, 2003a).

Aqui reside um dos maiores mistérios do universo vivo: o da metamorfose. Quanto mais os pesquisadores explicitam os modos pelos quais os genes atuam para realizar uma metamorfose biológica, mais o mistério cresce. Sobre isso, em nota, o autor respalda-se em famosos cientistas que, em 1989, publicaram na revista *La Recherche* um trabalho intitulado *Les gènes de la métamorphose*. Cita vários exemplos de metamorfoses extraordinárias

e misteriosas: da larva que se autodestrói e se transforma em borboleta, dos anfíbios, dos zigotos virando rãs, do feto intrauterino que vira criança.

À diferença dessas mutações animais que são quase programadas e repetitivas, as mutações históricas são aleatórias e acontecem desde as sociedades arcaicas, na pré-história, até as metamorfoses das sociedades ocidentais, que, a partir do século XVIII, fizeram desaparecer o campesinato e os artesãos, desenvolvendo cidades enormes, modificando valores, ideias, assim como a vida cotidiana. E encerra dizendo: “a vida planetária é, desde o começo, um processo que anuncia a possibilidade de uma grande metamorfose” (Ibid., p. 256).

O conceito vai aparecer com mais detalhes e em outra perspectiva em *O Método 6: a ética*, na quinta parte, *Antropoética*, com o título *A esperança ética: a Metamorfose* (MORIN, 2005b).

A questão posta é como sair do poder absoluto dos Estados e das guerras em direção à sociedade-mundo. Poderia, então, acontecer de maneira positiva: sair da História por cima. Sempre há, porém, a ameaça de sair da História de maneira negativa, por baixo, pela regressão generalizada depois de catástrofes nucleares e explosões da barbárie.

Sair da História por cima seria passar por uma metamorfose que faria surgir um mundo humano de um novo tipo. A metamorfose pode parecer irracional, mas a verdadeira racionalidade sabe os limites da lógica, do determinismo, do mecanicismo. O ‘meta’ é o impossível possível (Ibid., p. 179-180).

A metamorfose é imprevisível, invisível e, logicamente, impossível antes que lhe aconteça. Quem poderia prever a asa no réptil, o bípede a partir do quadrúpede? “Toda metamorfose parece impossível antes de ocorrer. Essa constatação possui um princípio de esperança” (Ibid., p. 180).

Para explicar o sentido de metamorfose, Morin volta a exemplos de animalidade: a borboleta, os pássaros, o óvulo, e outros já expostos em *O Método 5*.

A História humana nasce de uma metamorfose não programada que teria parecido impossível a um observador extraterrestre há dez mil anos, quando as pequenas sociedades de caçadores rudimentares em cinco lugares do globo evoluíram para uma “meta-sociedade”, a sociedade histórica com agricultura, Estado, cidades, impérios e civilizações. “Nem tudo foi progresso: muitas qualidades humanas foram perdidas, muita violência e destruição surgiram, mas houve metamorfose” (Ibid., p. 180).

Após verificar que, quando um sistema se mostra incapaz de tratar dos seus problemas vitais, desintegra-se ou, então, transforma-se num “meta-sistema” capaz de administrar esses problemas, volta sua atenção para hoje e vê que o planeta é incapaz de cuidar dos seus problemas vitais e evitar perigos mortais; vive uma crise gigantesca que, de um lado, carrega todos os perigos de um desastre, mas também as chances de metamorfose são possíveis.

Quanto mais nos aproximamos de uma catástrofe, mais a metamorfose torna-se possível. E lembra o famoso dito de Hölderlin: “Onde cresce o perigo, cresce também o que salva”.

Embora consciente dos perigos de regressão, o autor aponta a entrada numa fase de mutações históricas e indica os agentes dessa metamorfose:

[...] entramos numa fase de mutações históricas em que a era planetária tenta parir uma sociedade-mundo em que as forças de regeneração buscam uma metamorfose antropológica. Vemos, salvo regressão ou catástrofe rumo a uma possível meta-humanidade, ou seja, rumo a uma transformação das relações indivíduo-sociedade-espécie que comportaria uma transformação em cada um desses termos. O que acontece na metamorfose é o despertar e a ação das potências geradoras e regeneradoras que se tornam potências criadoras (MORIN, 2005b, p. 182).

Quais seriam os agentes dessa metamorfose? Em tempos “normais”, seriam os indivíduos “desviantes”: artistas, filósofos, escritores, poetas, inventores e criadores, em todos os campos, que encarnam as potências e as aptidões geradoras e regeneradoras da humanidade. E é a própria crise atual que pode despertar essas forças de metamorfose. Embora, em grande parte, forças inconscientes sejam produtoras de metamorfose, esta “só poderá realizar-se verdadeiramente com a contribuição e o apoio da consciência humana e da regeneração ética” (Ibid., p. 182). Pode-se citar, aqui, a importância que ele atribui à reforma do pensamento. Trata-se de uma necessidade vital, pois o progresso e o desenvolvimento da humanidade dependem da metamorfose; nela estão respostas à esperança ética e à esperança política.

O embrião da dialogia

A dialogia ou dialógica é outro conceito fundamental para o pensamento complexo. Vale notar que, em *O homem e a morte*, embora não apareça explicitamente, o termo usado é dialética, um leitor atento pode perceber que já não é mais a dialética hegeliana e marxista, nas quais a antítese e a contradição finalizam com a negação da negação, num patamar superior em que a contradição se resolve. E é exatamente a presença inexorável da morte que dialoga e interage constantemente com a vida que germina o conceito de dialogia, em vez da clássica dialética hegeliana e marxista.

A crítica de Morin à dialética hegeliano-marxista é feita em 1951, quando se refere à “consciência cultivada” hegeliana. Acredita que Marx é herdeiro das posições hegelianas ao afirmar: “a perspectiva da consciência ‘cultivada’ é uma sociedade de indivíduos em que nenhuma opressão se faria sentir, nenhuma ‘exploração do homem pelo homem’”. Esta visão de Karl Marx coroa logicamente a antropologia de Hegel” (MORIN, 1997, p. 272).

No décimo capítulo (último da primeira edição, de 1951), volta a distanciar-se de Marx, de sua dialética e de sua posição frente à morte. Considera que Marx desprezou a

morte por estar fora do alcance da energia prática do homem e também porque, para ele, todo problema inacessível à prática é insolúvel e, portanto, um falso problema. E esse falseamento do problema da morte pela ideologia da práxis revolucionária, ao se difundir entre os intelectuais que liam a realidade pela “vulgata” marxista, “transformou-se em remédio para a angústia e o isolamento e se tornou um novo ópio que substituiu o ópio do povo” (Cf. MORIN, 1997, p. 310).

As críticas ao marxismo aparecem em várias obras de Morin, mais especificamente em *Em busca dos fundamentos perdidos*, cujos cinco textos foram, juntamente com outros, organizados e reeditados no Brasil por Maria Lúcia Rodrigues e Edgard de Assis Carvalho (Editora Sulina, 2004). No prólogo, afirma que foi percebendo que Marx se tornava para ele uma estrela de primeira grandeza, mas em meio a outras. Acredita ter ultrapassado Marx integrando-o e não desintegrando; diz que completou Marx onde julgou que havia carência e insuficiência, “a ultrapassagem do marxismo continua a ser uma das vias para chegar ao pensamento complexo” (MORIN in RODRIGUES; CARVALHO, 2004a, p. 20-21).

No que tange ao distanciamento da dialética marxista rumo à dialogia, diz Morin:

Para Marx, o mundo obedecia a uma dialética soberana e ele acreditou haver aprendido as leis do devir histórico. Hoje, aprendemos que, cada qual a seu modo, os mundos físico, biológico, humano, evoluem segundo dialéticas de ordem/ desordem/ organização, comportando eixos e bifurcações e, no limite, marcados todos pela gradual destruição (MORIN in RODRIGUES; CARVALHO, op. cit., p. 94).

Parece, portanto, claro que a dialética soberana de Marx cede lugar a uma visão de dialogia. Morin tem consciência de que esse distanciamento dos paradigmas perdidos é fruto da evolução de sua vida. Envelhecer e rejuvenescer seriam dimensões constantes em dialogia ininterrupta: “Sou permanentemente a sede dialógica entre infância/adolescência/maturidade/velhice. Evolui, variei, sempre seguindo essa dialogia”. Assume-se como corpo no qual vivem, mas, igualmente, estão em oposição “os segredos da maturidade e da adolescência” (MORIN, 2001b, p. 256).

Na visão dialógica que, implicitamente, permeia *O homem e a morte*, a morte não é jamais descartada como falso problema. Ela está intimamente vinculada ao problema da vida. Vida e morte se repelem e, ao mesmo tempo, incluem-se.

Por isso, na introdução à edição de 1976, o autor afirma que, se tivesse de reescrever o livro, exporia o paradoxo da vida, mas o faria para opor radicalmente a ordem biológica à ordem Física na sua *relação íntima, simultaneamente complementar, concorrente e antagonista*. Tentaria explicitar e demonstrar aquilo que lhe parece ser a fórmula evidente, mais rica, mais densa, referente à relação entre a vida e a morte: o “viver de vida, o morrer de morte” de Heráclito (MORIN, 1997, p. 9, grifos do autor). Embora na primeira edição já estivesse presente uma visão de complexidade, ele tornaria mais explícito o paradoxo morte-

-vida, expondo a relação íntima, simultânea, concorrente e complementar no antagonismo dessas duas realidades.

O distanciamento da dialética hegeliana (e, por conseguinte, da marxista) é retomado e justificado especialmente em *O Método 4: as idéias*. Ao dissertar sobre a lógica e o pensamento complexo, explicita sua nova visão. Inspira-se na lógica do antagonismo e do contraditório de Stephane Lupasco, que “não é uma lógica mas um modo de pensar a complementariedade dos antagonismos que implica um elemento, um acontecimento ou sistema antagônico e contraditório”:

Há na ideia de que todo fenômeno físico comporta o seu antagonismo e de que a relação entre os termos antagônicos é uma relação atual virtual na qual a atualização de um termo virtualiza o outro, não um princípio lógico, repita-se [...] mas um paradigma dialógico, o da relação ao mesmo tempo complementar, concorrente e antagônica entre os termos (MORIN, 2005c, p. 239).

A vida inacabada, a morte e o nosso compromisso

Uma reflexão importante, profundamente existencial, está presente ainda nas suas meditações sobre a vida inacabada e a morte. Em páginas anteriores, Morin já constatava a regressão mundial da qualidade de vida, implicando em uma situação em que não se pode ter uma visão otimista ou alegre, o que nos leva novamente à ideia de um confronto corajoso com a morte. Constata, porém, a dificuldade do problema, uma vez que não encontramos em parte alguma uma esperança de sobrevivência, uma esperança de ressurreição, o que, para ele, seria o máximo. Isso resulta, nas sociedades secularizadas, laicizadas, no aumento da angústia da morte, recalcada enquanto tal vivenciada por um aumento de angústias diversas, que ele já apontara em *O homem e a morte*. Mas, hoje, ele constata algo mais, que, na época da feitura do livro, não existia: a ideia cada vez mais considerável da perda do futuro (MORIN, 2001a, p. 81).

Diante dessa situação, vive-se em um mundo sem futuro, um mundo em que ninguém pode prever o que será o amanhã. Embora essa incerteza aumente a angústia, o ser humano sempre busca uma resposta para a morte.

Se há uma intimidade profunda na relação entre a vida e a morte, onde encontrar essa resposta? Não existem receitas, mas possibilidades na participação, na comunidade, na solidariedade. Essas possibilidades podem aumentar a quantidade e, sobretudo, a qualidade de vida. (Ibid., p. 83).

A dialógica da morte e sua reforma pela via do pensamento complexo ligam-se intimamente à reforma da vida e à reforma da sociedade.

A presença da morte, a morte não camuflada nem rejeitada, requer a presença e a esperança da vida. E essa esperança está na metamorfose, na reforma do pensamento e da sociedade. Após referir-se às várias metamorfoses imprevistas ocorridas nos últimos tempos, Morin acredita que estamos diante de um futuro aberto em que testemunhamos forças muito diversas que tendem, umas, a confluir, outras, a divergir. Não há chave para o futuro. Não há soluções imediatas. Qual será, então, a tarefa? “Será preciso enraizar, nas mais diversas consciências, a ideia de que pertencemos à terra, somos ‘terrenos’ [...]. Esta ideia de terra pátria, que deve conter pátrias, pode deitar raízes” (Ibid., p. 84).

À guisa de epílogo, propomos dois olhares sintéticos sobre *O homem e a morte*, o primeiro retrospectivo, isto é, sobre as origens e as motivações desta obra, e o segundo, prospectivo, sobre a atualidade e os desdobramentos possíveis das principais posições de Morin contidas na obra.

A tendência desses dois olhares tem por base a constatação de que *O homem e a morte* é um livro que não está ligado ao passado, embora publicado em 1951. Gestado e nascido das suas experiências de perdas, ele evoluiu e, assim como seu autor, viajou no tempo. Tanto o livro quanto o tema da morte nunca deixaram de estar presentes em suas obras. Basta lembrar uma das mais recentes, *La Voie: pour l’avenir de l’humanité*, publicada em 2011, traduzida por Edgard de Assis Carvalho e Mariza Perassi Bosco, editada pela Bertrand Brasil em 2013. Este livro contém um último capítulo dedicado à morte e uma pós-conclusão “Para além da Vida”, na qual um dos problemas centrais é o prolongamento indefinido da vida e, portanto, uma perspectiva de “amortalidade”.

Nossa retrospectiva tem como fonte as próprias palavras de Morin, numa entrevista concedida, em 2011, a Valérie Souffron em Paris, que se encontra no final do livro escrito por esta mesma autora em 2013: Edgar Morin. *L’homme et la mort. Pour une anthropologie de la mort* (SOUFFRON, 2013, p. 129-136). O livro não foi traduzido em português. Portanto, a tradução da entrevista é nossa e a ela vamos nos referir neste segmento.

O que aguçou a curiosidade de Morin para pesquisar a morte foi a constatação de que não havia no fichário da Biblioteca Internacional da França a rubrica “morte”. Sua primeira preocupação foi antropológica e histórica, buscando saber a partir de qual momento da humanidade a concepção da morte começou a ser manifestada por ritos e funerais. Embora as pesquisas sobre a pré-história fossem ainda pouco avançadas, já haviam sido descobertos túmulos neandertalenses contendo utensílios, alimentos, o que já indicava a ideia da crença numa vida após a morte.

Por isso, Morin direcionou seus estudos às sociedades arcaicas, recorrendo ao corpus documental já elaborado por James Frazer na obra *The fear of dead in the primitive religion* (O medo dos mortos na religião primitiva), assim como em *Man, God and the immortality* (O homem, Deus e a imortalidade). Aprofundando-se na antropologia social, Morin chegou a

captar duas concepções da morte: a “morte-renascimento” e a “morte relacionada ao duplo” (espectro). Num segundo momento, interessou-se por algo que considerava fundamental: a emergência e o desenvolvimento das religiões de salvação, em especial, o Cristianismo. A investigação histórica levou-o a descobrir a proliferação dos cultos místicos: um deus morre e depois renasce. Uma ideia nova de ressurreição garantia aos fiéis que eles mesmos poderiam esperar numa ressurreição depois da morte. Essa ideia de ressurreição fora colocada pelo Apóstolo Paulo no coração do Cristianismo e correspondia às necessidades do individualismo e de sobrevivência após a morte. Prosseguindo, Morin chegou às concepções modernas da morte. Causou-lhe surpresa constatar que, no século XIX, com os centros espíritas e os médiuns, junto com a decadência ao mesmo tempo do racionalismo e do Cristianismo, retornavam aqueles aspectos arcaicos.

Adentrou também nos estudos de Freud e na sua noção de “pulsão de morte” e, ao realizar o exame crítico dessa noção, foi conduzido a descobrir outros aspectos deste tema. Notadamente, interessou-lhe a ideia freudiana de que o nosso inconsciente ignora a morte.

Suas preocupações não eram apenas teóricas, mas faziam parte da sua experiência, pois, com a morte de sua mãe, foi levado a compreender que a morte era um aniquilamento e não apenas uma morte figurada. As experiências de morte sempre o acompanharam, desde a sua própria, pois quase morreu ao nascer e, por isso, frequentemente se considera um natimorto. Lembra também o falecimento de companheiros no campo de batalha, ocasião em que por pouco ele também não perdeu a vida.

Foi no campo da Biologia que Morin prosseguiu sua investigação, em cujo patamar passou a lidar com uma dupla contradição. Os animais sabem que a morte existe de modo inconsciente. Já o ser humano, ao adquirir cultura, a linguagem, passou a ter consciência da morte ao ver morrer seus pais, seus íntimos, a decomposição do cadáver. Por isso, o ser humano tudo faz para escondê-la, eliminá-la. Mas, junto com a consciência realista da morte, adquire outra consciência, dir-se-ia metafísica ou espiritualista, mediante a qual imagina a permanência do duplo com a decomposição do corpo. Surge, então, a primeira contradição entre o pensamento realista e a crença mitológica.

A segunda contradição é a que se instaura entre o horror da morte ao lado do impulso de doar a vida e se sacrificar pelos seus, pela pátria. Este paradoxo já aparece em *O homem e a morte* ao mostrar que é na participação que nós nos esquecemos. Mas a contradição se torna mais clara nos vários livros de *O Método*, ao apontar o paradoxo entre o egocentrismo que defende a própria sobrevivência e o altruísmo, o “nós” que se instala no coração do “eu” e se expressa no amor e na ternura. Oscilação perpétua entre o impulso de preservação e a escolha do sacrifício que Morin experimentou na guerra, como resistente contra o nazismo.

Na gênese do livro, Morin aponta também o fato de que a sua postura científica era “por natureza transdisciplinar”. Por isso, frequentou vários cursos na universidade: Histó-

ria, Filosofia, Sociologia, Economia e até o Direito, no qual descobriu o direito romano; adentrou-se pela ciência política e sempre teve paixão pela cultura literária. Desde jovem, já possuía uma cultura “multidisciplinar” e já apontava como problema central a posição do jovem Marx nos *Manuscritos filosóficos e econômicos*: “As ciências naturais englobam as ciências do homem assim como as ciências do homem englobam as ciências da natureza”. Morin declara que essa dupla realidade o colocou em total “defasagem” com relação ao ensino da universidade; inclusive, lamenta que a fragmentação ainda persista até hoje.

A escrita de *O homem e a morte*, não contou com a colaboração de nenhum dos professores cujos cursos seguia. Seu livro resultou de uma intensa pesquisa na biblioteca, que se tornou “seu banho, seu jorro de cultura”. A elaboração do seu trabalho foi completamente solitária. Destaca que aqueles anos foram uma época muito triste de sua vida, pois não havia trabalho, não havia nada, mas, ao mesmo tempo, fora um período de sua vida muito feliz.

Tempos depois, reviu suas posições expostas na primeira edição do livro. Abandonou o conceito de “amortalidade” quando, ao trabalhar no Instituto Salk, entrou em contato com concepções que viam a morte como algo accidental, posto que somos máquinas celulares e tudo funciona de maneira informática ou quase informática.

A morte seria resultado apenas da acumulação de erros que provocam a desintegração dessa máquina. Por isso, no último capítulo da edição do livro, em 1970, ele considerou sua ideia de “amortalidade” como um mito. Entretanto, posteriormente, alertado por Jean-Claude Ameisen, que escreveu o livro *La sculpture du vivant. Le suicide cellulaire ou la mort créatrice*, tendo em vista os progressos das pesquisas referentes à evolução das células tronco, ele voltou à tese da “amortalidade”.

Nessa entrevista, Morin reconheceu que, ao publicar pela primeira vez *O homem e a morte*, ele tinha sido o único a trabalhar este tema. Seu caminho foi seguido e desenvolvido por outras obras importantes como a de Ariès e de Louis Vincent Thomas. Ademais, aponta a virada cultural dos anos 1968-1970 como uma mudança de clima. Cita explicitamente o feminismo e o movimento de emancipação das mulheres. Outra novidade é que, além da euforia, da felicidade e do *happy end*, a tragédia da vida penetra por pequenos filtros na cultura e, por isso mesmo, a tragédia da morte entra igualmente na cultura a partir daqueles anos.

Na entrevista, Morin cita explicitamente seu livro recente *La voie*, em que trata de uma visão da morte. Essa menção nos leva ao próximo tópico.

Em *A Via para o Futuro da Humanidade*, o tema da morte aparece no último capítulo. Seria o fim do caminho? Não, é apenas um aspecto da Via. Que na verdade são vias que já em germe em toda a trajetória de Morin, no seu constante enfrentamento das contradições e na sua vontade firme de religar o que está separado. Assim, *O Método* e seus seis volumes foram surgindo a partir do desejo de religar os conhecimentos ainda esparsos em *O homem*

e a morte, de penetrar nas vias de complexidade, na ideia de *unitas multiplex*, sempre tendo presente que “a diversidade é o tesouro da unidade humana; a unidade é o tesouro da diversidade humana” (MORIN, 2013, p. 11).

As reflexões sobre a morte, no final de *A Via*, integram este livro que Morin considera uma enciclopédia inacabada e destinada a permanecer assim, uma das iniciativas criadoras e portadoras de futuro das quais o autor reconhece que só forneceu algumas pistas (cf. MORIN, 2013, p. 8).

O autor adverte que as vias que vai oferecer no capítulo sétimo valem apenas para os espíritos laicizados que não podem acreditar em uma vida além da morte.

A primeira constatação é a de que a perda da fé religiosa em um além-mundo, a ausência da crença em uma sobrevivência individualizada suscitam o terror de ser aniquilado como sujeito e determinam as angústias da morte que podem ser recalçadas. Entretanto, em muitos indivíduos elas podem retornar como angústias de vida.

A primeira dessas angústias de vida, ou angústia para sobreviver, foi a tentativa da modernidade ocidental em dissimular a tragédia da morte. Daí que até os anos 1970 a morte era um tabu e livros sobre o assunto não eram vendáveis. Ela fora expulsa dos domicílios, eis que há cinquenta anos 80% dos óbitos já ocorriam nos hospitais e o morto, levado para as casas funerárias, era maquiado para ostentar uma máscara de vivo, o que não atenuava em nada a dor dos familiares. Nos enterros laicos, não há rituais nem orações, o que impede um adeus sagrado ao falecido, um vazio que às vezes se tenta preencher com música, discursos de despedida e flores.

A morte é invencível. Até mesmo o amor que pode ser tão forte quanto ela, como se lê no Cântico dos cânticos, não a supera.

Embora não se extinga, a angústia da morte pode ser atenuada pela inserção da pessoa na comunidade; comunhão, festa, amor, felicidade e poesia são vias que impedem a morte de corroer a vida.

Embora recalçada por longo tempo, a morte retornou para exigir dos vivos a consciência de sua inexorabilidade e do seu mistério. Pela Biologia, aprendemos que a vida luta contra a morte utilizando a morte. O ser vivo mata o ser vivo para se alimentar. E o próprio cadáver inaugura toda uma cadeia de seres novos que dele se alimentam. Nos seres vivos há um constante morrer e uma perene substituição de células. A vida é o conjunto de funções que lutam contra a morte e, ao mesmo tempo, se utilizam dela. A morte está presente no coração do mundo vivo, continua nossa inimiga e não é mais uma estranha. Ela se descobre não apenas no horizonte da humanidade, mas na Terra, no Sol e no próprio Cosmo. A certeza de que a Via Láctea e o próprio Universo morrerão, essa soberania final da morte, não deve provocar uma resignação fatalista. “A luta sísifa contra a morte pode e deve incluir sua

parte dionísica” (MORIN, 2013, p. 378). Quando ela se aproxima, cabe ao ser humano lutar contra algo mais horrível, que é a dor e a solidão. Daí a necessidade de uma dupla solicitude para com o moribundo: acalmar sua dor e acompanhá-lo até o último suspiro. Esse acompanhamento constitui uma nova missão humanista no universo laico: fazer tudo para evitar a solidão do outro diante da morte.

Uma das vias propostas por Morin é ressuscitar os rituais e cerimônias de morte. Exemplo disso são alguns pastores protestantes que oferecem seu templo para uma cerimônia laica. Morin sugere também a existência de edifícios cerimoniais, templos laicos da morte nos próprios cemitérios, onde poderiam ser tocadas as músicas de que o falecido gostava, entoar seus cantos preferidos, ler textos e poemas de sua predileção, evocar as alegrias e percalços da sua vida. Outra via poderia ser uma refeição que reunisse as pessoas que amaram o falecido, para rememorar a sua vida, seus momentos felizes e prazerosos. Seria uma espécie de “equivalente da refeição endocanibal onde todos pudessem festejar o morto e cada um pudesse integrá-lo simbolicamente em seu ser físico” (MORIN, 2013, p. 378).

Ao final do livro, escreve uma pós-conclusão que interessa ao nosso tema, pois, embora o termo não apareça, está presente a questão da “amortalidade”. Nela, Morin afirma que os incessantes desenvolvimentos científicos possibilitam entrever possibilidades transformadoras prodigiosas na natureza biológica do ser humano, dos mundos animal e vegetal, das técnicas, do conhecimento, o que afetaria a própria natureza do indivíduo, da sociedade e da espécie.

Elencamos, aqui, algumas das principais possibilidades.

No campo da técnica, o desenvolvimento de máquinas autônomas, andróides, robôs, criados à imagem e semelhança do ser humano; produção artificial de novas formas de vida aptas a se reproduzirem.

Na relação antropocósmica, a possibilidade de viajar no espaço durante milhões de anos, se a vida humana puder ser prolongada de maneira indefinida. Do ponto de vista da natureza da humanidade, o prolongamento da vida humana sem envelhecimento, garantida pelas células-tronco presentes em cada organismo. Esse prolongamento indefinido da vida faria nascer uma pós-humanidade que levantaria essas questões: o que é preciso consertar em nossa humanidade? O que melhorar? O que ultrapassar? Ao que Morin responderia: melhorar a capacidade de aliar razão e paixão, de compreender o outro, de amar.

Não é possível superar qualquer possibilidade de delírios e de fraquezas. A genialidade emerge ao lado e por vezes no meio da loucura. Imperfeição e infelicidade inspiraram as mais sublimes obras da poesia, da música, da pintura. Uma humanidade perfeita jamais vai existir. O mundo só se produz na imperfeição. Um mundo perfeito seria uma máquina determinista imóvel e cega. A vida, portanto, não pode se produzir a não ser na inevitabilidade

destrutiva da morte. Não se pode visualizar a eliminação da possibilidade da loucura, o que equivaleria a uma robotização do ser humano, rebaixando-o à condição de máquinas triviais. Não se poderia eliminar a dialogia sapiens/demens, faber/mitologicus, œconomicus/ludens nem extinguir a dialogia entre o software egocêntrico e o software comunitário/ altruísta próprio do ser humano.

Morin descarta a possibilidade de vir a existir uma pós-humanidade imortal. É até possível imaginar uma pós-humanidade prolongando-se a vida de planeta em planeta, por meio da morte sucessiva de inúmeros sóis, mas ela ficaria exposta aos acidentes. Mesmo na pós-humanidade, tremores de terra, erupções vulcânicas, quedas de aeronaves não poderiam extinguir bactérias e vírus. Mesmo na pós-humanidade, o caráter aleatório e mortal da aventura humana perdurará.

Para concluir esta apresentação, deixemos que o próprio autor diga se o que pretendemos é viável, se há uma ligação entre o polo morte-vida, expresso em *O homem e a morte*, e a complexidade; se realmente este livro contém embriões ou matrizes do paradigma da complexidade.

O homem e a morte é um livro que me é muito caro porque, de uma maneira espontânea, eu fiz o que eu queria fazer, quer dizer, desenvolvi um estudo segundo o método da complexidade. Consegui não mutilar esse assunto, vislumbrar a grande abertura que significa a complexidade, indo da biologia à mitologia. Mais do que modificar, consegui enunciar conceitos, conhecimentos, ideias. Creio que a concepção que extraí das duas formas fundamentais da morte, as duas formas arcaicas, o duplo e a morte renascimento, segue verdadeira [...]. Creio que *L'homme et la mort* é o livro com o qual me formei a mim mesmo, eu me auto-produzi como antropólogo-sociólogo etc., quer dizer, como alguém que não tem rótulo e que tenta abarcar o campo antropológico na unidade variada de suas dimensões. Penso ter conseguido fazer uma coordenação ao tentar analisar, de acordo com o método da complexidade, os efeitos contraditórios da consciência da morte. Eu assumo e fico satisfeito com tudo isto [...] (MORIN, 2001a, p. 86).

Nessa tese nossa navegação passa pelos caminhos da dúvida, das contradições, da comoção e do estupor e, para finalizar este capítulo, apresentamos uma nota do livro *Lamento dos Mortos* (2015). Em outubro de 2009, James Hillman e Sonu Shamdasani começaram uma série de conversas sobre a publicação de *O Livro Vermelho* de Jung. Para Shamdasani, esse trabalho é sua descida ao mundo das trevas, na qual há uma tentativa de se encontrar um caminho para se relacionar com os mortos. O autor chega à conclusão de que, “a menos que possamos chegar a um acordo com os mortos, simplesmente não podemos viver” (p. 11).

A dinâmica entre vivos e mortos evoca mistérios e talvez a palavra a um poeta, Rainer Maria Rilke, facilite nosso pensamento para pontos de convergência e ao mesmo tempo bifurcações, dissipações, brechas:

É concebível que a morte esteja mais infinitamente próxima de nós do que a própria vida. O que sabemos a respeito? Nosso esforço, penso, só pode ir na direção de pressupor a unidade da vida e da morte, para que ela, pouco a pouco,

se manifeste para nós. Preconceituosos como somos, não conseguimos soltá-la de suas configurações [...]. Acredite, a morte é apenas uma amiga, nossa mais profunda amiga, talvez a única que jamais, jamais se abala com nosso comportamento e hesitações [...] e isso é evidente, não no sentido sentimental e romântico, da negação da vida, do contrário da vida, mas nossa amiga justo então, quando, do modo mais apaixonado, mais movido, aprovamos nosso ser-aqui, o acontecer, a natureza, o amor [...]. A vida diz sempre ao mesmo tempo: Sim e Não. Ela, a morte, (imploro-lhe que acredite!) é que realmente diz Sim. Ela diz apenas: Sim. Diante da eternidade (RILKE, 2007, p. 168).

Entrevejo em Rilke a mesma sede e desejo de descortinar a dialogia vida e morte. Em certo sentido, o logos poético do nosso poeta anseia por uma aproximação complexa da existência. Feito isso, a nossa carta náutica nos levará, no capítulo seguinte, a encontrar outro par, agora será a vez de Paul Ricœur.





II

CAPÍTULO II ☼

VIDA ATÉ A MORTE:
A DIALOGIA MORTE-VIDA NO PENSAMENTO DE PAUL
RICOEUR

Velas içadas procuramos o norte magnético para, neste capítulo, registrar a aproximação entre Edgar Morin e Paul Ricœur no que tange às experiências de perdas e à relevância da morte nos seus respectivos trabalhos. A própria autobiografia de Paul Ricœur ressalta a presença e o sentido da morte. Nossa pesquisa registrará de que maneira, ao longo dos escritos de Paul Ricœur, se trabalha com a perspectiva dialógica morte-vida, há mesmo, por parte desse autor, a chamada vida até na morte.

O capítulo será desenvolvido em duas partes: 2.1. As experiências de perda na autobiografia de Paul Ricœur e a sua influência na construção do seu pensamento; 2.2. As aproximações de Paul Ricœur ao enigma da morte ao longo dos seus escritos até a obra póstuma, *Vivo até a morte*.

2.1. As experiências de perda na autobiografia de Paul Ricœur e sua influência na construção do seu pensamento

No capítulo anterior, vimos que a presença e a experiência da morte marcaram a vida e a construção do pensamento de Edgar Morin. Como veremos a seguir, há um paralelo notável entre a biografia de Morin e a de Paul Ricœur.

Ricœur nasceu em 23 de fevereiro de 1913 em Valence e faleceu em 20 de maio de 2005 em Châtenay-Malabry, próximo de Paris, aos 92 anos de idade. Assim como Morin, na rica trajetória dos seus escritos, a autobiografia aparece constantemente e, com ela, as referências à sua vivência de morte e ao seu sentido, o que significa que se trata de algo que teve influência sobre sua obra. Essa suposição pode ser inferida da própria posição de Ricœur na sua *Autobiografia Intelectual*, que compõe parte da obra *Da Metafísica à moral* (1995).

O texto foi escrito por Ricœur para integrar o volume XXII da coleção americana *The Library of Living Philosophers* (A Livraria dos Filósofos Vivos), dedicado ao seu pensamento. O texto, originalmente escrito em francês, foi publicado na versão inglesa. Essa versão serviu como base da tradução editada pelo Instituto Piaget de Lisboa, em 1995. A essa tradução vamos nos referir ao longo deste trabalho.

Logo no início da obra, Ricœur declara que abordará apenas os acontecimentos da sua vida privada que sejam capazes de projetar alguma luz sobre o desenvolvimento do seu trabalho filosófico e que uma autobiografia, antes de mais nada, é a narração de uma vida. As constantes referências às suas perdas e à morte significam, pois, que elas tiveram grande relevância na construção do seu pensamento.

Edgar Morin expõe sua autobiografia ao longo de quase todos os seus trabalhos, enquanto Ricœur concentra, nessa obra que citamos, os principais eventos de sua vida, relacionando-os à evolução do seu itinerário intelectual.

Percebe-se, na autobiografia e trajetória intelectual de Ricœur, mais uma aproximação com Morin, quiçá por influência dos filósofos fenomenológicos e existencialistas que ele estudou e assimilou, aprendendo a considerar não apenas o lado racional do humano – o *sapiens* – como diria Morin, mas também o seu lado *demens* e trágico. Desde seu último ano do Liceu (1929-1930), aos 17 anos, ele fora confrontado com uma maneira de ensinar profundamente diferente de tudo o que até então tinha experimentado. Os trágicos gregos, os oradores latinos, Montesquieu, Pascal e os filósofos do século XVIII eram vistos apenas do ponto de vista literário, mas “tinham-nos sido ocultadas as razões mais profundas sobre a concepção que tinham das coisas” (RICŒUR, 1995, p. 48). Nas aulas de filosofia, entretanto, “debruçavam sobre as próprias doutrinas, os princípios, as suas razões, os seus conflitos (Ibid., p. 48).

Ele lembra seu professor Roland Dalbiez, que tinha uma formação neotomista, em cujas aulas ficou fascinado pela arte de disputar uma questão. Desde então, o principal adversário era o idealismo, “suspeito de induzir o pensamento e agarrar apenas o vazio. Privado da realidade, o pensamento era forçado a virar-se narcisicamente sobre si próprio” (Ibid., p. 48). Daí que toda uma corrente de pensamento filosófico moderno se apresentava como uma negação “da realidade observada no delírio dos psicóticos”. Negava-se, pois, o lado *demens* do humano. Em oposição a isso, seu professor (Dalbiez) fora o primeiro filósofo francês a escrever sobre Freud e a Psicanálise. A esse primeiro professor ele se declara devedor da sua postura posteriormente assumida, de resistir ao imediatismo, à adequação à apodicidade feita pelo *cogito* cartesiano e pelo *Eu penso* kantiano. Também a esse professor ele atribui a preocupação, que emergiu mais tarde, de integrar a dimensão do inconsciente e o ponto de vista psicanalítico, em geral, a uma linha neocartesiana e neokantiana marcada pela filosofia reflexiva na França. Essa sua posição ficará patente em 1950, quando escreve sua primeira obra filosófica de vulto, *O voluntário e o involuntário*, na qual propõe a involuntariedade absoluta, que permeia o caráter, o inconsciente, a vida. Mais tarde, em *Da Interpretação: ensaio sobre Freud* (1977a), atribui o lado obscuro da vida ao instinto de morte descoberto por Freud, à matriz do trabalho de interpretação, ou da hermenêutica, ponto central do pensamento de Ricœur.

Do seu professor Roland Dalbiez, Ricœur faz questão de relembrar um conceito, ou um preceito, que ele dava aos seus alunos que haviam jurado dedicar sua vida à filosofia no término de suas aulas, a saber: “quando um problema nos preocupa, nos causa angústia, nos assusta, não tentemos controlá-lo; devemos enfrentá-lo”, conselho que Ricœur declara jamais ter esquecido. E vai expor como essa regra ecoou em seus ouvidos particularmente receptivos. Ele manifesta que, aos 18 anos, era ele aquilo que se pode chamar um bom aluno, mas, acima de tudo, era um espírito intranquilo e curioso e que sua curiosidade intelectual resultou de um precoce amor pelos livros.

Passamos a lembrar fatos lutosos de sua vida que, para nosso estudo, são relevantes, pois mostram nosso autor desde cedo envolvido na tragédia da morte e do luto (RICŒUR, 1995, p. 49). Muito cedo ficou órfão de pai e mãe. A mãe morrera logo depois que ele nasceria. O pai, professor de inglês no Liceu de Valence, fora convocado para a guerra e morto em batalha logo no início da Primeira Guerra Mundial, em 1915. Dada essa perda, Ricœur foi criado em Rennes juntamente com sua irmã, ligeiramente mais velha, por seus avós paternos e por uma tia onze anos mais nova que seu pai, a qual se mantinha solteira.

O ambiente familiar na juventude nunca fora perpassado pela euforia de pós-guerra. Ao contrário, a família e especialmente o jovem Ricœur viviam um clima de luto pela morte do pai. Embora desde criança tivesse sido catalogado como *Pupille de la Nation*, título que era concedido aos órfãos de pais mortos em batalha, o clima em que vivia era mais de austeridade, luto e intensa dedicação às leituras e aos estudos, vivendo também um conflito entre a educação protestante e a formação intelectual.

A profundidade das perdas e do luto vai-se agravar mais adiante quando Ricœur, aos onze ou doze anos, faz uma “descoberta precoce”, resultante do Tratado de Versailles. A consciência dessa angústia, diz ele, “tinha alterado brutalmente o sentido da morte do meu pai, na Frente, em 1915, despida da auréola reconfortante de uma guerra justa e de uma vitória sem mácula. A sua morte tinha sido em vão”. Essa leitura da morte do pai provoca em Ricœur sentimentos conflitantes, como se pode perceber em suas próprias palavras: “a par do pacifismo resultante destas meditações, foi crescendo em mim rapidamente um forte sentimento de injustiça social, o qual era encorajado e justificado pela minha educação protestante” (Ibid., p. 57).

Outras mortes vêm reforçar esse novo sentimento. “Recordo-me, diz ele, especialmente da minha indignação quando soubemos da execução, nos Estados Unidos, de Sacco e Vanzetti, os quais em todas as informações que nos deram, surgiam como anarquistas que tinham sido falsamente acusados e injustamente sentenciados. Julgo que a minha consciência política nasceu naquele dia” (Ibid., p. 57). Essa afirmação muito veemente, ao lado da sua indignação pela morte “inglória” do pai, faz-nos perceber a ligação entre morte e perda e a consciência política de Ricœur.

Nem tudo é luto e perda. Existem momentos de euforia e sucesso. Refere, por exemplo, que o verão de 1935 marcou uma data importante na sua história pessoal e da sua família: o sucesso no exame de *Agrégation* em Filosofia, que o habilitava ao exercício da docência. Esse exame marcou o fim dos seus estudos universitários. Logo depois dessa conclusão feliz, acontece seu casamento com uma amiga de infância que compartilhava os seus compromissos. Foi assim que ele começou, ao mesmo tempo, sua vida familiar e profissional. Logo em seguida, vêm à sua lembrança as experiências de perda,

Mas nunca poderei esquecer que as diversas perdas que então sofri – a morte dos avós que me tinham criado, e, a ainda mais, a dolorosa perda de minha irmã Alice, de tuberculose – tinham colocado logo no começo a marca de um *memento mori* no nosso sucesso social e felicidade familiar (Ibid., p. 58).

Esse *memento mori* (a necessária lembrança da morte) sempre acompanhou a trajetória de Ricœur com profundas marcas no seu pensamento filosófico e político.

Entretanto, outros momentos felizes não faltaram, como o nascimento dos seus três filhos enquanto lecionava filosofia nos liceus Comar e Sorient até ser declarada a guerra (a Segunda Guerra Mundial). Com ela, novas experiências de morte.

A guerra apanhou-me de surpresa, no fim de um belo verão passado com minha mulher na Universidade de Munique, frequentando um curso de língua alemã. Tornei-me então civil recrutado, depois combatente, e por fim, combatente vencido e oficial aprisionado (Ibid., p. 58).

Sua unidade foi capturada pela invasão alemã e reclusa em campos de concentração. Resta a ele recordações positivas do período de cativo passado em diversos campos da Pomerânia. Naquela época, já era pai de três filhos. Mais tarde, depois da guerra, teve mais dois filhos, sendo que a morte trágica do quarto filho provocaria uma profunda ferida e um luto interminável, como veremos adiante. Tempo de experiências humanas extraordinárias, vida cotidiana partilhada com milhares de outros, cultivo de amizades intensas, ritmo regular de aprendizagem improvisada, ininterruptas sessões de leitura dos livros disponíveis no campo.

Juntamente com Mikel Dufrenne, leu os três volumes de *Philosophie* de Karl Jaspers (1932). Em sua autobiografia, declara sua dívida para com Jaspers, por ter mantido sua admiração pelo pensamento alemão, afastando a influência dos aspectos negativos causados pela inimizade entre franceses e alemães provocada pela guerra e pela pecha de que os alemães eram “o terror da história” (Ibid., p. 59).

Nos cinco anos de cativo, Ricœur nada soube dos horrores dos campos de concentração nazistas, dos extermínios dos Judeus, de mulheres e crianças. Somente veio saber desse horroroso acontecimento na primavera de 1945, às portas do campo de Bergen-Belsen.

O retorno a sua família lhe causou “imensa alegria” (Ibid., p. 59). Passou a morar em Cevenol – uma aldeia na sua maioria protestante – que, inspirada por seus pastores, havia acolhido e escondido em suas casas os judeus perseguidos pela polícia francesa e pela *gestapo*. Em Cevenol, lecionou filosofia e ficou tocado pelos ideais internacionalistas e pacifistas dos fundadores da aldeia. Naquela ocasião, ele sentiu fervilhar em si, novamente, o debate interior sobre “o homem não violento e o seu papel na história”. Essa temática ele abordaria mais tarde num artigo sob o título “*L’homme non violent et sa présence à l’histoire*”. O artigo, publicado na revista *Esprit* em fevereiro de 1949, pode ser encontrado em tradução portuguesa, “*O homem não violento e sua presença na história*”, na obra do mesmo autor, *História e verdade*, publicada pela Editora Forense em 1968.

Importante notar o que relata quando diz que esse debate “tinha suas origens nas descobertas que tinha feito, enquanto criança, em relação às injustiças e às mentiras da Primeira Guerra Mundial” (Ibid., p. 60), da qual fora vítima o seu pai, morto em combate.

A conclusão das duas dissertações que apresentou para seu doutorado em 1948 coincidiu com o nascimento do seu quarto filho, que futuramente terminaria em tragédia:

O nascimento de uma quarta criança tinha posto o selo da vida num mundo de pós-guerra que ainda hesitava na entrada na guerra fria; não podíamos prever que menos de 40 anos depois, este ramo de oliveira da paz seria substituído por uma coroa funerária (RICŒUR, 1995, p. 67).

Note-se a força metafórica das expressões de Ricœur. A criança aparece como um selo da vida num mundo de morte, que foi a guerra; esta apenas terminara e já se inaugura uma outra, ameaçadora, a Guerra Fria. E a criança que nasce trazendo esperança, como um “ramo de oliveira”, menos de quarenta anos depois, pela tragédia do suicídio, seria substituída por uma coroa funerária.

Liga os preparativos para a publicação de uma de suas obras mais relevantes, o *Soi-même comme un autre*, a esse acontecimento, o mais trágico de sua vida. Em fevereiro de 1986, ele estava em Edimburgo, onde deu oito conferências filosóficas e duas sobre a Bíblia nas famosas conferências Clifford Lectures. Ele considera que “as semanas passadas em Edimburgo e na Escócia foram luminosas sob todos os aspectos”, eis que as oito conferências filosóficas constituiriam o núcleo da sua obra *Soi-même comme un autre*, editada em Paris em 1990 (Edition du Seuil), recentemente traduzida e publicada (2014) no Brasil pela Editora Martins Fontes. Entretanto, um dia após o regresso, no momento em que visitava a clandestina Universidade de Praga, mais uma vez a morte o atinge “como um raio que despedaçou toda a nossa vida, o suicídio do nosso quarto filho” (RICŒUR, 1995, p. 131).

Com essa morte, afirma, “começou um período interminável de luto sob o signo de duas afirmações persistentes: a sua intenção não era magoar-nos, a sua consciência reduzida à sua solidão, tinha estado tão intimamente ligada à única coisa a fazer” (Ibid., p. 131). Interpreta o ato desesperado do filho à luz de sua teoria já expressa em *Voluntário e Involuntário*. “O seu ato merecia ser honrado como uma ação voluntária, sem o envolver em desculpas mórbidas” (Ibid., p. 131). E, ao lembrar o seu propósito de estabelecer na sua autobiografia uma linha de fronteira entre sua vida privada e a intelectual e que só mencionaria algumas alegrias privadas que, de alguma forma, transbordariam para sua obra, Ricœur dá a entender que essa morte trágica marcou seu pensamento: “agora não posso deixar de evocar o infortúnio que atravessou uma linha de separação que já só posso traçar no papel”. E compara essa morte “a uma Sexta-feira Santa de vida e pensamento” (Ibid., p. 131).

Logo depois, parte para Chicago, onde “outra morte nos aguardava, a do nosso amigo Mircea Eliade, com cuja obra estava desde há muito familiarizado e com quem partilhei

tarefas letivas, em várias ocasiões, na Divinity School da Universidade de Chicago”. Dessa forma, o autor aproxima a morte de Eliade com a de seu filho e o sofrimento que ela lhe causara: “Esta morte, que deixou atrás de si uma obra, tornou ainda mais cruel aquela outra, que parecia não ter deixado nada” (Ibid., p. 132).

As experiências de perda sempre foram um aprendizado e uma presença no itinerário intelectual de Ricœur. É o que ele mesmo vem afirmar logo em seguida ao comentário sobre a morte trágica do filho. “Ao igualar todos os destinos, a morte convida-nos a transcender a aparente diferença entre obra e não obra” (Ibid., p. 132).

Como intelectual, alguma consolação entre o lutuoso evento lhe advém do próprio labor reflexivo. Ele a busca no ensaio que havia escrito no ano anterior e publicado logo depois da tragédia, intitulado “*O mal: um desafio à filosofia e à teologia*”.

Nesse trabalho, que tem muito a ver com a presença da morte, como acontece em vários outros que veremos adiante, procurou formular as aporias geradas pelo mal – o mais terrível entre os males físicos, a morte – e o sofrimento; aporias estas escondidas pelas teodiceias. Como conclusão do trabalho, ele esboça possíveis caminhos para lidar com essa inexplicável aporia, pelas vias do “consentimento e da sabedoria”. Sendo assim, conclui a lembrança dessa obra dizendo: “Subitamente descobri ser eu próprio o destinatário desta amarga reflexão” (RICŒUR, 1995, p. 132).

Concluindo esse primeiro item do capítulo, parece evidente, nas referências autobiográficas, a constante presença da morte e do luto. Há, sim, momentos de euforia e de plena realização pessoal. Mas, nesse aspecto, vai nossa concordância com a leitura de Bona, ao traçar o percurso dialógico do pensamento de Ricœur (BONA, 2012, p. 93-94). Segundo Bona, embora os momentos de euforia e de plena realização tenham sido relevantes para a construção do seu pensamento, Ricœur teria dado mais ênfase aos acontecimentos traumáticos, em especial aos que evocam a lembrança e a vivência da morte, tais como a sua condição de órfão, a morte do pai em guerra, sua vida combatente num clima de morte, seu aprisionamento, o suicídio de seu quarto filho, a perda de um grande amigo, que foi Mircea Eliade, dentre outros. Já nos momentos felizes, como o gosto pelos estudos e sua satisfação pela docência, o convívio e a interlocução com os amigos, o matrimônio, o nascimento de cinco filhos, ele o faz muito de passagem, embora estes também tenham tido influência na sua produção intelectual.

A presença da morte é constante em seus escritos, desde a primeira obra de relevo, *Philosophie de la volonté*, *Le Volontaire et l'involontaire*, que constituiu sua tese doutoral defendida em 1948, publicada em 1950, até o último trabalho póstumo, que recolhe fragmentos de meditações em torno da morte e do luto, publicado em 2012. Essa presença é o que veremos na segunda parte deste capítulo.

2.2. As aproximações de Paul Ricœur ao enigma da morte ao longo dos seus escritos até a obra póstuma *Vivo até a morte*

Em 1950, pela editora Aubier, era publicada a primeira obra de relevo de Paul Ricœur, *Le Volontaire et l'Involontaire*, que constituiu sua tese doutoral defendida na Sorbonne em 29 de abril de 1950. A publicação estava destinada a integrar o primeiro ciclo de uma *Filosofia da Vontade* da qual a segunda parte só aparecerá mais tarde, em 1960, dividida em dois volumes: *L'Homme faillible* ou *Finitude et Culpabilité* e *La symbolique du mal*.

Em seu ensaio realiza só a primeira parte do projeto que ele previa para uma *Filosofia da Vontade*. A segunda parte enfocaria, de modo empírico, a vontade servil, analisando a culpabilidade humana. Na terceira parte, o tema seria uma poética da vontade que alcança sua realização pelo dom da transcendência. Avalia como sendo imprudente essa planificação de uma obra que implicaria uma vida inteira para ser realizada, razão pela qual a rejeitou por completo, como afirma em *Da Metafísica à Moral* (RICŒUR, 1995, p. 65).

A segunda parte foi realizada apenas parcialmente em *A Simbólica do Mal*, escrita dez anos depois (1960). Já a terceira parte jamais foi escrita como obra separada. Entretanto, como bem observa Bona, é esse mesmo itinerário que percorre na sua obra *Memória, História e Esquecimento* (BONA, 2012, p. 75, nota 15).

Depois de uma introdução geral sobre questões de método, na qual ele critica o *cogito* cartesiano por criar uma cisão entre sujeito e objeto, desenvolve uma primeira parte dedicada à escolha e suas motivações. A segunda parte versa sobre o agir, a noção da vontade e os poderes. Enfim, uma terceira parte é dedicada a analisar o consentimento e a necessidade. Nessa terceira parte, no capítulo dedicado às vias do consentimento, encontramos a experiência da contingência e a ideia da morte. Nossas incursões sobre essa obra têm como fonte o texto original em francês, *Philosophie de la volonté*, publicado pelas Éditions Points, 2009, e a tradução dos textos é nossa.

Na introdução geral (RICŒUR, 2009, p. 52), ele afirma que o “*achievement* – a completude – da ontologia do sujeito exige uma nova mudança de método, o *acesso a uma espécie de ‘Poética’* da vontade consoante às novas realidades a serem descobertas” (grifos do autor). O autor passa, então, a afirmar qual o sentido radical dessa poesia. Ela é entendida como uma ação que conjura o mundo da criação. “Com efeito”, diz ele, “é a ordem da criação que se mantém suspensa pela descrição (*description*). Mas como nos aparece essa ordem da criação? “Esta ordem”, diz Ricœur, já antevendo o que desenvolverá mais tarde em *Soi-même comme un autre*, “não aparece-nos concretamente, senão como uma morte e uma ressurreição. Isso significa que para nós a morte de Si (*la mort de Soi*) como ilusão da posição do si pelo si (*du soi pour soi*) é o *dom do ser* (*le don de l'être*) que repara as lesões

da liberdade” (Ibid., p. 52, grifos do autor). Adverte que, mais tarde, tentará sugerir essas experiências radicais que marcam a vontade na sua raiz (Ibid., p. 52).

Mas, antes de entrarmos no capítulo que versa sobre a experiência da contingência e da ideia da morte, é importante apontar a reflexão de Ricœur sobre a vida, o que é fácil e o que é difícil no querer viver. Cita a posição de Nietzsche, para quem a vida tende não somente à conservação, mas também à expansão e à dominação. Ela busca o poder, deseja o obstáculo, tende à dominação e, positivamente, ao *difficil* (Ibid., p. 155, grifos do autor). Essa reflexão o leva a refletir sobre a grande interrogação que é a vida. “A vida pelo menos no âmbito do humano, é uma situação complexa não desnudada, um problema não resolvido, cujos termos não são claros nem concordantes. E assim ela é uma questão aberta que se coloca ao querer” (Ibid., p. 160). Paradoxalmente, afirma que não há “ordem” vital. A vida é, antes, uma multiplicidade a ser esclarecida e unida pelo fio da decisão (*par le tranchant de la decision*) (Ibid., p. 160). O próprio autor percebe que essa conclusão pode parecer estranha e pergunta: “a vida seria, ela mesma, uma pseudo-noção? Em tal situação extrema, não estaria eu na necessidade de escolher entre minha vida e, de outro lado, meus amigos, a verdade, a minha fé?” (Ibid., p. 161).

Neste ponto, aparece a relevância atribuída à morte: “Precisamente, se em certos momentos, minha vida aparece ligada a um valor global, isto não há de se atribuir ao *interior* da experiência afetiva indefinida e confusa, mas a algo exterior, a partir da morte”. Cabe à morte criar e conferir unidade à vida, à medida que a morte é *situação de catástrofe* e pede que se escolha entre a própria vida e a dos amigos, no final das contas, a morte coloca em questão e confere sentido à própria existência”. (Ibid., p. 161, grifos do autor).

Ao mencionar que a morte atribui sentido à existência, quer ele dizer que “A eventualidade deste acontecimento *simples*, minha morte, meu morrer, reúne de repente tudo aquilo que eu sou como corpo, em um abraço igualmente simples”. Morrer, tal como no poema de Rainer Maria Rilke, é um sim, que, de forma simples e lacônica, se oferece ao viver: “Ante o ‘*perigo da morte*’ o ‘*estar-em-vida*’ aparece então como uma situação total que tem a simplicidade, se não de um ato que eu efetuo, pelo menos de um estado que é o próprio estado de viver corporalmente” (Ibid., p. 161, grifo do autor).

O valor da morte evoca a importância do sacrifício que revela a unidade da vida. Essa revelação é de tal monta que nunca será sublinhada à saciedade, à riqueza de suas implicações filosóficas; seria até traída se não se discernir, por trás do morrer que unifica a vida, a afirmação dos valores pelos quais a minha morte está implicada como eventualidade e pelos quais minha vida está em perigo.

Vê uma nítida diferença entre o suicídio e o sacrifício. O suicídio é pura negação e destruição, enquanto o sacrifício é totalmente afirmação; afirma os valores e o ser para além da vida:

A minha vida não se me apresenta como um valor que é ao mesmo tempo ameaçado e transcendido; ameaçado pela morte e transcendido por outros valores. O sacrifício reúne em uma única situação a ameaça e a transcendência. É por isso que podemos dizer que a vida é ela mesma unificada pela morte e por outros valores. É à luz do sacrifício, que nós podemos dizer que a vida define não um valor simples mas um nível *simples* de valores (Ibid., p. 161-162, grifo do autor).

Essas reflexões sobre a morte levam à ideia de sacrifício, que, mais tarde, em outras obras, será desenvolvida pela concepção de entrega, dom, doação de si. (Vejam-se as últimas páginas de *Percurso do Reconhecimento*, 2004a, p. 230).

Ainda na dissertação sobre o *Voluntário e o Involuntário*, no capítulo dedicado às vias do consentimento, aborda a experiência da contingência e a ideia da morte. Por trás está a crítica ao *Cogito* soberano de Descartes, que, reduzindo a realidade ao mundo do “Eu penso”, não soube lidar com a contingência e a experiência inevitável da morte.

Descartes chegou a ver certa ligação do corpo com a alma, mas ficou no meio do caminho, colocando-o como pura *res extensa*, a coisa extensa, objetiva, sem ligá-lo à subjetividade humana. Já Ricœur defende a inclusão do corpo e do sofrimento e do involuntário no próprio *Cogito* como um modo de existência subjetivo, e não apenas como forma de sensibilidade, como estrutura das coisas objetivas. Estamos no mistério da união do sofrimento e da extensão do próprio mundo no meu “eu existo”. Se o mundo existe, isso significa que todos os corpos extensos são como o horizonte deste corpo extenso que sou eu (Cf. RICŒUR, 1995, p. 563-564).

A inclusão da extensão no *Cogito* acarreta a inclusão no Eu de contingência, da negatividade, de temporalidade. Ao nada da morte somos tentados a responder com um fácil jogo de contrários (Ibid. p. 568). Termina o tópico em que fala sobre a tristeza e a contingência com esta asserção: “Há uma negação implicada na necessidade de ter nascido: é a não necessidade de ser, que é sinônimo da contingência. E não é necessário, em princípio, recorrer ao sentimento da morte para dar conta desta situação” (Ibid., p. 569). Daí o elo que o leva a refletir sobre a experiência da contingência e a ideia de morte (Ibid., p. 570).

No início desta reflexão, levanta algumas indagações: que lugar vamos atribuir à ideia da morte? Haveria uma negação sobreveniente (*surnuméraire*) que nenhuma simetria permitiria construir, que nenhuma reflexão sobre a necessidade suscitaria? E afirma que seria estranho poder completar uma reflexão sobre a necessidade de ser e sobre a negação contida na necessidade, sem evocar a morte (Ibid., p. 570).

Também concorda com essa necessidade de incluir a morte na reflexão sobre a necessidade e a contingência de ser. Mas adverte que essa reflexão pode levar muito longe sem recorrer a essa última fonte de terror e que a ideia de morte não deve polarizar toda a nossa atenção quando ela se volta para a negação. Isso não deverá ser esquecido quando se tenta compreender o consentimento ao lado da recusa da morte e do sofrimento. A recusa

e o consentimento serão tratados nas páginas 578 e subsequentes. Porém, já adianta que o consentimento não seria exclusivamente liberdade para a morte ou diante da morte ou em vista da morte.

Por outro lado, ele quer sugerir que a ideia da morte difere de todas as ideias que ele percorreu até o presente. Declara ter uma experiência do caráter e dos seus limites e, até mesmo, uma experiência do inconsciente; uma experiência global da vida, da sua organização; do sofrimento que comporta a organização; uma experiência vaga do crescimento e do envelhecimento; enfim, um sentimento confuso de já ter nascido, de proceder de outros seres e de não se dar o ser. Entretanto, declara não ter nenhuma experiência da morte; de não ter nenhum meio de antecipar o próprio acontecimento de morrer. A morte não é um limite como o nascimento, que evolui. Pelo fato de a consciência já ter nascido, seu nascimento, embora inacessível à consciência de si, está implicado no *Cogito*; mas a morte não está implicada nele, nem mesmo obscuramente. Ela não é simétrica ao nascimento.

Sobre a exterioridade da morte, afirma: “A ideia da morte é uma ideia inteiramente apreendida de fora e sem equivalente subjetivo inscrito no *Cogito*. Talvez ela não esteja nem mesmo relacionada com aquela angústia da contingência à qual chegou a nossa análise” (Ibid., p. 570). Mas como comprovar essa exterioridade da morte com relação à percepção de si?

Ricœur (Ibid., p. 571) julga fácil comprová-lo interrogando as diversas experiências subjetivas nas quais poderia estar contida, à primeira vista, uma vaga experiência do “dever morrer”.

Essas experiências deveriam ser escolhidas entre aquelas que revelam uma diminuição do nosso ser: o sofrimento, o envelhecimento, a perda de consciência, a fadiga extrema, o desfalecimento, o sono etc. Poder-se-ia pensar que o ser diminuto (*le moindre – être*) é um esboço do não-ser e que, por uma espécie de extrapolação imaginativa, apresentamos nosso nada futuro, como acontece em todas as formas de declínio da consciência.

Na realidade, não há “pequena morte” (*petite mort*). O sofrimento não só anuncia o meu fim, mas anuncia, ao mesmo tempo, o sentimento de minha diminuição, a consciência fulgurante de que eu estou aí para sofrer. Pode até ser que a minha presença no mundo e, sobretudo, a presença em mim mesmo nunca seja tão viva como no sofrimento. A morte é, então, muito mais interrupção e libertação do que consumação do sofrimento (RICŒUR, 2009, p. 571).

Não considera o envelhecimento como antecipação da morte. A morte, então, constituiria um pequeno choque para nos despertar; é a armadilha da morte (Ibid., p. 571). Mais perturbadoras que o impacto da morte são as experiências nas quais a consciência entra em vertigem, torna-se cega e extingue-se. Assim, a fadiga extrema me aniquila; o desmaio é

uma ausência, e o sono é uma extinção da consciência em vigília. Essas experiências mais mascaram do que revelam a nossa morte. Do sono, nós despertamos e, dele, podemos falar; da morte, não há retorno. Ela está sempre diante de nós (Ibid., p. 571).

À diferença do sono e dos sonhos dos quais podemos falar como de experiências passadas, a morte está sempre à nossa frente. Por isso, ela é um ausente que nos acrescenta (*surajouté*), no qual fazemos aquele passo incomensurável de algo para o nada. Razão tem Epicuro quando diz: quando estou vivo, ela ainda não chegou; e, quando ela chega, eu já não sou mais (Ibid., p. 572).

A exterioridade da morte é constantemente reforçada: não há nada na experiência interior do *Cogito* que me mostre a minha morte; meus próprios limites ainda são uma qualificação e, às vezes, uma exaltação da minha presença. A morte é o fim, a interrupção dos limites, assim como dos poderes. Ela é, pois, uma negação fora de série, que faz uma irrupção no *Cogito* a partir de fora (Ibid., p. 571).

Nesta altura, pergunta-se: então de onde viria essa negação? (Ibid., p. 572). Para responder, cumpre notar que tal negação advém de uma necessidade irrecusável: “tu deves morrer”. Como consequência, deve-se admitir que essa necessidade não pode ser deduzida de nenhuma característica da existência. A contingência só me diz que eu não sou um ser necessário cujo contrário implicaria uma contradição. Ela só me permite concluir que “um dia poderei deixar de existir, que eu posso morrer, pois quem teve de começar, pode terminar, mas não diz que eu *devo morrer*” (Ibid., p. 572, grifo do autor).

Mais uma indagação: como me dar conta dessa certeza de que não é cabível numa experiência antecipada do próprio morrer?

De início, Ricœur faz notar que essa certeza é um *saber* e não uma *experiência*. (Ibid., p. 572, grifos do autor). Aliás, é o mais certo de todos os nossos saberes que concernem a nosso futuro, mas é somente um saber. Se assumido passionalmente, esse saber pode se tornar terror ou angústia. Mas, à diferença da vida que é revelada pelo sentimento, a morte é, a princípio, descoberta pelo conhecimento.

A angústia que caracteriza a contingência e que a morte revela primitivamente se associa secundariamente a esse saber abstrato e nu. Com efeito, é de fora que a ideia da morte penetra em mim (Ibid., p. 572).

Como, então, é apreendida a morte? Pela Biologia elementar que me ensina o convívio com outros seres vivos e o espetáculo da morte deles. Nesse morrer, eu descubro uma lei empírica sem exceção: todos os seres mortais vivos orgânicos são mortais (Ibid., p. 573).

Não é necessária uma enumeração completa para chegar à lei da mortalidade. Nós a captamos, como todas as leis empíricas, com base em alguns exemplos bem escolhidos, pelo simples processo de usura e reparação (*usure et reparation*) da vida (Ibid., p. 573). É claro,

particularmente, que a doença definida objetivamente implica a morte; isso é algo que não acontece pela experiência subjetiva do sofrimento. Os círculos concêntricos da doença nos quais o vivo deve necessariamente penetrar conduzem-no para os últimos círculos, os círculos do incurável, em que a doença se torna fatal: “mors certa, hora incerta” (a morte é certa, mas a hora é incerta).

Ricœur continua explicitando o caráter externo, biológico da morte, reafirmando que não há nada mais no pensamento da morte do que uma necessidade biológica de caráter estritamente empírico, não fundado nos pressentimentos da existência, mas totalmente motivado pela experiência externa. Se eu não pensar como biólogo, jamais poderei pensar a morte. É uma lei empírica e não uma essência (Ibid., p. 573). Por isso é que não haveria nenhum absurdo intrínseco no sonho de uma longevidade indefinida, pois não somos mortais por essência, e isso ocorre “porque não temos nenhum equivalente subjetivo desta necessidade” (Ibid., p. 573).

Pode-se ter uma ideia de imortalidade pela sexualidade, que garante a permanência da espécie (Ibid., p. 573). Mas é a vida em sociedade que ensina, ao mesmo tempo, o valor do indivíduo e o sentido da morte individual. Essa lição, porém, permanece impura, pois a continuidade histórica das tarefas sociais, o anonimato dos papéis, transmite-se, mascara o que há de irreparável na morte de um indivíduo. A sociedade continua como sistema de lugares vazios, de papéis vazios que vêm ocupar e preencher titulares intercambiáveis e provisórios. Não se pode nem mesmo dizer que o espetáculo social da morte seja suficiente para aproximar de nós essa necessidade da morte que paira sobre nós como uma abstração e resta sem força para proporcionar essa certeza ardente de nossa presença no mundo (Ibid., p. 574).

Os ritos fúnebres e o espetáculo do cadáver

Os ritos fúnebres escondem a morte e, ao mesmo tempo, o morto, sob os paliativos de uma estética e de uma ação; o fúnebre desvia-nos do mortal; mais ainda, esses ritos se dirigem menos ao morto como alguém que não mais existe do que aos vivos; o morto é algo demasiado real, suspeito, até perigoso, que é preciso apaziguar e excluir. O cadáver é demasiado ambíguo. Análogo ao vivo e análogo às coisas, nem vivo nem coisa, ele está aí e, ao mesmo tempo, não está. Eu não posso pensar a morte e a minha morte senão desviando meus olhos do morto (RICŒUR, 2009, p. 574).

Neste ponto, vem a interrogação: a agonia teria um poder de persuasão maior que o funeral ou a vista do cadáver? A despeito ou por causa do seu extremo patético, que repercute até nas minhas entranhas, a agonia rui todos os pensamentos; um pesado primeiro plano ofusca a meditação; a agonia não é o fim, mas a luta rumo ao fim. Nessa luta, nós partici-

pamos, ajudando o moribundo a lutar. Como diz Heidegger, nós não assistimos à morte. Nós assistimos à pessoa que morre. A menos que tocados pelo estupor, não nos limitemos à espera horrível de que a morte venha finalmente romper, pelo seu silêncio e paz, o tumulto da agonia. Uma coisa é o último ato, outra é o despojamento.

A morte do outro, pela tríplice experiência dos funerais, do cadáver e do moribundo, ilustrando a lei muito abstrata da mortalidade, não me conduz senão imperfeitamente para uma conversão pessoal da minha própria mortalidade (Ibid., p. 574). Por isso, toda morte não é somente solitária; é incomunicável enquanto ato de morrer; ela é também exemplar enquanto ilustração da lei da mortalidade que envolve toda espécie. Esse homem que morre sozinho é um outro de mim, mas ele é, também, um outro eu mesmo, meu semelhante, com quem eu comungo a mesma condição humana. O outro se torna, por amor, meu semelhante, mas a lei da mortalidade me tocará e me ferirá.

O encontro decisivo com a morte é a morte do ser amado. A morte, nesse caso, é verdadeiramente pressentida como fim – irreparável. A morte em segunda pessoa é a verdadeira ilustração da morte como lei da espécie, e esse fim repercute em mim como fim da comunicação. O morto é alguém que não responde mais; é ausente, desaparecido. Para essa experiência radical, não há necessidade de imagem a cores da agonia e do espetáculo equivocado do cadáver nem dos ritos do sepultamento; ela desenvolve-se na ausência totalmente pura que só fala ao coração, e é esse silêncio que já envolve com sua gravidade a agonia, criando um distanciamento para chegar, em seguida, à desolação do cadáver, em torno do qual esse silêncio cria uma falsa ausência; do silêncio da agonia, chega-se ao luto dos funerais, que se encerra com um solene adeus. Mas é sempre necessário que a dor abandone as imagens e reflua para si mesma, enfrentando a ausência absolutamente pura. Resta, então, que essa ilustração pungente da lei da espécie não é, ou não é mais, uma comunicação do próprio morrer; a experiência da morte como acontecimento final não passa do tu ao eu; não tem passagem. Se o amor sofre, é precisamente porque um partiu e o outro ficou; cada um morre sozinho e cada um é deixado sozinho (Ibid., p. 575).

A experiência do morrer é como uma palavra que eu tenho na ponta da língua. Estou a ponto de descobri-la, mas sempre me escapa; ela coloca-se para mim além das experiências do sofrimento, do envelhecimento, do sono e do desmaio; além mesmo de todo eco em mim da morte do outro, seja a mais preciosa (Ibid., p. 575-576). *Memento mori* (“lembra-te que morrerás”). E essa necessidade permanece como uma lei da espécie, que eu nunca termino de me aplicar, de assimilar, de torná-la minha. É um pensamento, não é uma experiência; é um pensamento a ser transformado em crença, em convicção pessoal, mas que sempre visa ao meu nada, meu vazio (*Mon néant à vide*). Porque o outro é meu semelhante, a morte tem um valor de advertência, de um apelo, de um dobre de finados (Ibid., p. 576).

Mas eis o que acontece: esse pensamento sempre vazio de morte necessária se mistura às experiências mais subjetivas da minha impotência e da minha negatividade sofrida passivamente. E esse pensamento, tornando-se uma convicção pessoal, contorna essas experiências e lhes confere a marca da morte; é por essa contaminação que tudo parece antecipar esse acontecimento que é morrer (Ibid., p. 576). É a certeza de dever morrer que dá à doença, ao envelhecimento, à perda da consciência seu valor de pressentimento. Porque devo morrer, meus dias são contados, e o envelhecimento é como uma subtração operada sobre um capital que se esgota.

O sono e o desfalecimento não têm esse poder de simular a morte sempre futura, se a certeza da morte, vinda de outro lugar, não lhe atribuir esse significado simbólico. O nada da morte lança sua sombra sobre o adormecido, que, doravante, evoca o cadáver. Acontece, então, uma mistura entre essas diversas experiências subjetivas e a certeza objetiva da minha mortalidade: esta oferece sua necessidade totalmente abstrata; aquelas atribuem à convicção de minha morte futura o valor de uma espécie de pressentimento concreto.

A certeza da morte parece assim segregada pela própria consciência e pelas experiências mais emocionantes da vida cotidiana, porquanto é a convicção de morte que lhes ilumina sempre de fora como um saber, não como uma experiência (Ibid., p. 576).

É por uma mistura semelhante que a certeza da morte vem se fundir com a experiência confusa da contingência; ela orienta minha atenção para os traços negativos mais fundamentais que comportam minha condição de vivo, que se torna também amante, que anseia e faz fixar toda a atual negação incluída em um ser que não existe por si mesmo (Ibid., p. 577). A angústia do sentir como não necessário, fortuita e revogável, é alertada pela trama da minha futura morte. O nada que me acompanha sempre e expressa a minha contingência se mistura com esse outro nada fora de expectativa: meu nada que acontece e que só é percebido pelo saber mais abstrato.

Dá-se, então, uma confusão entre o *conhecimento* da minha necessária mortalidade e o *sentimento* da contingência. O conhecimento da mortalidade confere ao sentimento da contingência a “claridade metálica” do saber. “Você deve morrer” soa mais claro do que “Você não é você mesmo”. Em troca, a angústia da contingência, iluminada pelo saber da morte, traz de volta seu aguilhão e seu luto ao pensamento da morte. Doravante, torna-se verdadeiro que a morte é minha morte e que a morte é angústia. É a angústia latente da contingência que acaba por assimilar o pensamento da morte e sua experiência interna e torna verdadeira a estranha intuição de Rilke quando percebe que cada um carrega e nutre em si sua futura morte, uma morte única, feita à sua medida, à sua imagem. Portanto, uma discreta fenda separa sempre o pensamento da morte dessa consciência da contingência; a esse pensamento, resta sempre uma ideia um pouco fria, que não é nunca adotada e assumida, “*porque a morte não*

é o eu como a vida – como também o sofrimento e o envelhecimento e a contingência – ela permanece sempre estrangeira” (RICŒUR, 2009, p. 577, grifos do autor).

Na interpretação de Ricœur, essa é a razão pela qual os filósofos dificilmente atingem o coração dos homens quando tentam fazê-los descobrir a própria morte. Eles podem bem dizer que os homens “escondem” a si mesmos o seu destino pela distração (*divertissement*) ou pela fuga para o anonimato (Ibid., p. 577). De minha parte – ele afirma – não reconheço em mim mesmo a angústia primitiva da morte. Não há em mim senão um pensamento frio e sem força e, de certo modo, sem raiz na existência. Ao contrário, eu experimento algo como um frêmito diante da minha ausência de fundamento próprio. Por mais vizinhos que esse pensamento e esse sentimento possam estar, por mais aptos que eles sejam até para unir as suas forças, algo em mim os separa: o que os separa é mais radical do que a oposição do sentimento e do pensamento, da necessidade percebida pelo *Cogito* e da necessidade apreendida pelo espetáculo empírico das coisas (Ibid., p. 578). Pressinto, desde o início, que a angústia da contingência pode pertencer a uma visão religiosa da existência bruta, pois o ser que é criatura carece de fundamento em si na mesma medida em que há um fundamento transcendente no seu Criador.

É assim que Descartes compreendia a indigência do *Cogito*, a divisibilidade da sua duração e sua falha de ser (*son défaut d'être*). Essa deficiência era, para ele, a marca e, se assim se pode dizer, o negativo do Todo-Poder divino do qual o *Cogito* depende. De fato, Descartes dá, à primeira parte dos seus *Princípios*, este título eloquente: “Só a duração efêmera da vida já é suficiente para mostrar que Deus existe”. Ao contrário, a angústia da morte, se for uma experiência original, seria a revelação de um medo de qualquer modo sem réplica e sem contrapartida que já pertenceria à morte de Deus. Dito isso, reconhece não estar em condição de elucidar essas difíceis conexões subterrâneas. Portanto, será necessário meditar sobre a resposta da liberdade e sua recusa da morte e, por outro lado, do consentimento e da aceitação, o que ele fará nas páginas 578 a 580, evocando, explicitamente, a noção de transcendência de Jaspers¹.

A morte na obra “O si-mesmo como um outro”

O texto consultado é uma tradução de Ivone Benedetti publicada pela Martins Fontes em 2012, na sua primeira edição de 2014a.

Essa obra sistematiza as oito conferências que Ricœur proferiu na Universidade de Edimburgo em 1986, no âmbito das Giffordis Lectures. Em seu escrito autobiográfico, na segunda parte do livro *Da Metafísica à Moral*, ele enfatiza:

¹ A transcendência é tema fundamental na filosofia de Karl Jaspers e é tratada especificamente nas obras *A fé filosófica diante da revelação*; *Cifras da Transcendência* e *A fé filosófica*.

A identidade da mesmidade parecia-me que preenchia as características objetivas ou objetivadas do sujeito falante e atuante, enquanto a identidade como en-si-mesmamento [sic] julgava ser mais adequado para caracterizar um sujeito capaz de se designar a si próprio, ou a si própria, como autor ou autora de palavras e ações, um sujeito não substancial e não imutável e, no entanto, responsável pelos seus dizeres e fazeres (RICŒUR, 1995, p. 128).

Essa identidade teve sustentação nas teses sobre linguagem e ação e sobre a ideia de identidade narrativa que ele desenvolveu no fim da obra *Temps et récit*, publicada em 1984.

A presença da morte, nessa obra, embora fragmentária e *en passant*, confirma a observação que faz Marcelino Agis Villaverde sobre a preocupação pelo tema da morte ao longo das obras de Ricœur (VILLAVERDE, 2011, p. 293).

Na dissertação sobre a relação entre descrever, prescrever e narrar, Ricœur afirma que chegou a hora de dizer algumas palavras sobre o que diz MacIntyre no seu livro *After Virtue, a study on moral theory*, a respeito da “unidade narrativa da vida”, e levanta uma dificuldade não prevista por MacIntyre: como experiências intelectuais provocadas pela ficção, com todas as implicações éticas (que Ricœur não expôs), contribuem para o autoexame na vida real? Se for tão grande, como parece o fosso entre ficção e vida, como pudemos, em nosso próprio percurso dos níveis da práxis, situar a ideia de unidade narrativa da *vida* no ápice da hierarquia das práticas múltiplas? Ricœur acha possível pensar que o fosso foi transposto pela teoria da leitura, que ele propõe em *Tempo e narrativa*, com o intuito de pôr em contato o mundo do texto com o mundo do leitor.

Adverte, porém, que é precisamente do ato de ler e no trajeto de volta da ficção à vida que surgem os obstáculos. Um deles está no próprio plano da forma narrativa, que se desejaria semelhante na ficção e na vida. Sérias diferenças afetam as noções de começo e fim. Na ficção, nem o começo nem o fim são necessariamente os dos acontecimentos narrados, mas são os da própria narrativa. Há sempre uma última página que equivale ao fim da narrativa. É esse encerramento literário que falta àquilo que MacIntyre chama de *unidade narrativa da vida*. E aqui vem a reflexão sobre a verdadeira vida, na qual a morte ocupa lugar de destaque.

A vida precisa ser concentrada para poder situar-se na visada da verdadeira vida. Se minha vida não puder ser apreendida como uma totalidade singular, nunca poderei desejar que ela seja bem-sucedida, plena. Ora, nada na vida real tem valor de começo narrativo; a memória perde-se nas brumas da primeira infância; meu nascimento, e, com mais razão, o ato pelo qual fui concebido pertencem à história dos outros, no caso a de meus pais, mais que a mim mesmo. Quanto à minha morte, só terão um fim narrado na narrativa aqueles que sobreviverem a mim; estou sempre a caminho da minha morte, o que exclui que eu a apreenda como fim da narrativa (RICŒUR, 2014a, p. 171).

Outra dificuldade se acrescenta a essa reflexão: “Sobre o percurso conhecido de minha vida posso traçar vários itinerários, tramar vários enredos, em suma, contar várias histórias, uma vez que a cada uma falta o critério da conclusão, o ‘*sense of on ending*’” (Ibid., p. 171).

Na mesma obra, Ricœur faz uma ligação entre morte e literatura. Depois de afirmar que a literatura nos ajuda de algum modo a fazer o contorno dos fins provisórios, ele pergunta-se: “Quanto à morte, as narrativas que a literatura faz dela acaso não têm a virtude de embotar o agulhão da angústia em face do nada desconhecido, dando-lhe imaginariamente o contorno desta ou daquela morte exemplar por uma razão ou por outra?” (Ibid., p. 173). E vê, na literatura, uma possibilidade de aprendizagem. “Assim, a ficção pode concorrer para a aprendizagem do morrer” (Ibid., p. 173). E cita o exemplo da Paixão de Cristo, que acompanhou mais de um crente até o último limiar. A palavra “consolação”, proferida por F. Kermode (embora não cite a obra, provavelmente se refere ao seu livro *The Sense of an Ending Studies in the Theory of Fiction*. Londres: Oxford; Nova York: Oxford University Press, 1966) e Walter Benjamim (não há referência da obra), muitas vezes, não deve ser, segundo Ricœur, associada depressa demais a autoengano; eis que, “na qualidade de contra-desolação, a consolação pode ser uma maneira lúcida – lúcida como a catarse de Aristóteles – de carregar o luto em si mesmo. Aqui pode instaurar-se um intercâmbio frutuoso entre a literatura e o ser-para-a (ou em direção à) – morte” (Ibid., p. 173). Mais à frente, ao falar da solicitude que caracteriza o “visar à vida boa com e para o outro” (Ibid., p. 186), Ricœur tem esta bela reflexão: “Na experiência do caráter irreparável da perda do outro amado é que, por transferência do outrem para nós mesmos, ficamos sabendo do caráter insustentável de nossa própria vida” (Ibid., p. 213).

Mais adiante, no profundo comentário à tragédia Antígona, ao referir-se ao heroísmo da personagem em sepultar seu irmão, contrariamente à ordem de Creonte, pergunta-se por que a preferência pelo gesto ambíguo de Antígona. Será porque o ritual da sepultura comprova um vínculo entre vivos e mortos, em que se revela o limite da política, mais precisamente, o limite da relação de dominação, que, por sua vez, não esgota o vínculo político? (Ibid., p. 285, nota 13).

Morte e luto na obra “A memória, a história e o esquecimento”

Esta exposição tem como fonte a publicação da obra *A memória, a história e o esquecimento* pela Editora Unicamp, com primeira impressão datada de 2007, sexta impressão em 2014b e tradução de Alain François e outros.

Essa obra tem origem em diversas preocupações, sendo a primeira uma preocupação pessoal. Lançando um olhar retrospectivo para sua longa vida – quando publicada a obra, Ricœur tinha 87 anos – ele pretende voltar a uma lacuna na problemática de *Tempo e Narrativa* e em *O si-mesmo como um outro*, nos quais a experiência temporal e a operação narrativa se enfrentam diretamente, mas deixam um impasse, omitindo a memória e o esquecimento, que são níveis intermediários entre *Tempo e Narrativa*. A segunda preocupação é profissio-

nal, porquanto a obra reflete uma convivência com trabalhos, seminários e colóquios com profissionais que enfrentavam os mesmos problemas relativos ao vínculo entre memória e história; assim, o livro prolonga um colóquio ininterrupto. A terceira preocupação é pública, que advém do espetáculo que se nota entre o excesso de memória ao lado do excesso de esquecimento, devendo-se mencionar, também, a influência das comemorações e dos erros de memória e de esquecimento. A obra é desenvolvida em três partes: “Da memória e da reminiscência”; “História/epistemologia”; e “A condição histórica”, finalizando com um epílogo sobre o perdão difícil.

Ao falar da promoção de história das mentalidades, destaca alguns “mestres de rigor”: Michel Foucault, Michel de Certeau e Norbert Elias.

Na segunda parte da obra que aborda o tema *História e Tempo* (p. 357 e ss.), o tema da morte vai ser objeto de uma longa meditação. Já na *nota de orientação* que constitui um preâmbulo, antecipa que o capítulo vai marcar uma passagem da hermenêutica crítica para uma hermenêutica ontológica, dirigida à condição histórica “enquanto modo de ser inexcedível” (RICŒUR, 2014b, p. 357). E qual é o ponto de partida dessa ontologia?

Enquanto a meditação sobre a morte em *O Voluntário e o Involuntário*, como vimos, tinha como pano de fundo uma leitura crítica do *Cogito* cartesiano, agora, toda a discussão tem como ponto de partida *Ser e Tempo*, de Heidegger, e sua concepção do *Dasein*² como ser-para-a-morte, descobrindo nele potencialidades históricas que Heidegger não previra. Parte, portanto, da “relação do ser com o ser”. Afirma que, ao adotar essa maneira de abordar o problema, ele se situa “*volens-nolens* nas proximidades de Heidegger, cuja leitura escolhe limitar a *Ser e Tempo*, um dos grandes livros do século XX” (Ibid., p. 357-358). Aceitando, então, o convite de Heidegger a uma repetição do sentido do ser, ele promete que o capítulo será tratado como um debate com Heidegger que assumirá aspectos de confrontação, pois, em algumas considerações, vai manter proximidade com as análises de *Ser e Tempo*, mas, em outras, vai entrar, progressivamente, em controvérsia com ele. Acha legítimo aceitar, como conceito ontológico de referência última, o *Dasein* heideggeriano.

Uma primeira ressalva: o discurso heideggeriano da preocupação não parece deixar espaço aos existenciais tão particulares como a carne, o corpo animado, o corpo meu, assim como o último Husserl os havia começado a elaborar (RICŒUR, 2014b, p. 359). Para Ricoeur, esses existenciais parecem implicados na meditação sobre a morte, sobre o nascimento e sobre a mediação que vai entre nascimento e morte, sobre a qual Heidegger constrói sua ideia de historicidade. Haverá um abismo lógico na categoria do *Dasein* que poderia ser

² “Dasein” é um termo fundamental e próprio de Heidegger, que é o centro das reflexões de *Ser e Tempo*. Na tradução da obra publicada pela Editora Vozes, o termo é traduzido por “presença”. Em outras traduções, por “Ser-aí” e significa o ser humano lançado na finitude da existência.

ultrapassado pelas realidades existenciais mencionadas. Segundo Ricœur, a analítica do *Da-sein* não dá esse passo (Ibid., p. 359).

Segunda ressalva: Ricœur propõe uma hermenêutica própria, recorrendo à noção aristotélica de ser como ato e potência, como ser em potência. Daí a capacidade que tem uma ontologia da temporalidade de tornar possível, no sentido existencial de possibilidade, a representação do passado pela história e, aquém desta, pela memória (RICŒUR, 2014b, p. 359).

Como terceira consideração, ele pretende superar a posição que põe em parênteses o futuro na formulação do passado e tirar as consequências da própria formulação de Heidegger, que propõe uma análise da temporalidade que articula as três instâncias temporais: o futuro, o passado e o presente. Para Ricœur, “uma boa hipótese de trabalho considera a relação com o futuro como aquele que induz, enquanto um modo único de implicação, a sequência das outras determinações temporais da experiência histórica” (Ibid., p. 361).

A leitura heideggeriana traz consequências relevantes para a compreensão da morte. Se a preocupação estava no futuro, exigindo uma consideração epistemológica sobre história e memória, o futuro encontrava-se sob “o signo do ser-para-a-morte, submetendo, assim, o tempo indefinido da natureza e da história à dura lei da finitude mortal” (Ibid., p. 362). A partir disso, considerará que “o historiador não ficou sem voz por causa dessa maneira radical de entrar na problemática inteira da temporalidade”; ele, historiador, emudeceu porque “a morte afeta o si mesmo em sua solidão intransferível e incomunicável: assumir esse destino é apor o selo da autenticidade na totalidade da experiência, assim colocada à sombra da morte” (Ibid., p. 362).

Mas essa tese heideggeriana traz questões para o historiador. Tornar-se-ia ele (o historiador) o advogado do “morre-se”, em que se consuma a retórica do inautêntico? (Ibid., p. 362).

Ricœur percebe um outro caminho a ser explorado, que vai além do morrer inautêntico proposto por Heidegger. Ele, então, “sugere humildemente” uma leitura alternativa ao simplesmente “morre-se” heideggeriano. Trata-se de um sentido de mortalidade no qual a referência ao corpo próprio impõe o desvio pela Biologia e o retorno a si por uma paciente apropriação de um saber totalmente exterior da morte comum.

Essa leitura sem pretensão abriria o caminho para uma atribuição múltipla do morrer, que ultrapassaria a unidimensionalidade heideggeriana, a saber: “O morrer para si, para os próximos, para os outros. Entre todos esses outros, os mortos do passado, abraçados pelo olhar retrospectivo da história” (Ibid., p. 362). Termina com essa indagação: “Não seria então o privilégio da história oferecer a esses ausentes da história a piedade de um gesto

de sepultura?” (Ibid., p. 362). A relação entre escrita, história e sepultura será tratada por Ricœur mais adiante.

Ricœur realça algumas posições de *Ser e Tempo* que vão fundamentar uma nova leitura do ser-para-a-morte heideggeriano: ele vê no *Dasein* uma abertura para a totalidade, que inclui uma “função de condicionalidade a respeito do que as ciências humanas chamam de agir humano, agir social na medida em que a metacategoria de preocupação ocupa uma posição axial na fenomenologia hermenêutica, cujo referente derradeiro é o *Dasein*” (Ibid., p. 366). Não por uma questão de teoria, mas pela via da “afecção”, chega-se a compreender a preocupação como ser do *Dasein*, na sua ligação com a angústia não pelo seu caráter emocional, mas pelo seu poder de abertura em relação ao próprio *Dasein* confrontado consigo mesmo.

A perspectiva inaugurada por Heidegger recoloca o problema antropológico no horizonte do enfrentamento das circunstâncias, mas com a abertura para que ele como ser de projeto possa realmente transcender e dedicar a existência para alguém ou algo pelo qual decide e possa encontrar sentido na vida. Contudo, a morte é uma das possibilidades que impede o ser humano de realizar algo, é inevitável e possibilidade permanente; por isso, é preciso assumir antecipadamente na existência, para que se possa construir o ser autêntico do homem.

É fundamental que essa abertura seja a abertura para a totalidade do que somos, mais precisamente para “o todo estrutural desse ser confrontado com seu ser” (Ibid., p. 368). Ele afirma que essa questão da totalidade acompanhou toda a sequência das suas reflexões. A possibilidade da fuga diante de si mesmo é, nas suas reflexões, contemporânea da capacidade de abertura inerente à angústia. Por isso, devido a essa relação preocupação-angústia, o ser do *Dasein* como preocupação é “a célula matricial dessas análises fundamentais preparatórias, em que já se desenha o tema do ser adiante de si, que anuncia o privilégio do futuro na constituição da temporalidade orgânica” (Ibid., p. 366). Desse modo, “a preocupação é posta, assim, como categoria mestra da Analítica do *Dasein* e dotada de uma amplitude igual de sentido” (Ibid., p. 367).

Ricœur considera digno de nota que a segunda seção de *Ser e Tempo*, intitulada “*Dasein e Temporalidade*”, comece com um capítulo que reúne duas problemáticas: a da totalidade (“O ser todo possível do *Dasein*”) e a da mortalidade (“O projeto existencial de um ser autêntico para a morte”). No tocante à questão da totalidade, pode-se dizer que o interesse de Heidegger era justamente o de contrapor tal conceito à dinâmica da presença demonstrando sua inadequação (HEIDEGGER, 2010, p. 316); já em relação à problemática da mortalidade a reflexão se volta para o significado da atitude de pensar na morte e no seu caráter de possibilidade e na sua dimensão de espera.

De acordo com Heidegger, “a morte é a possibilidade mais própria da presença” (2010, p. 340) e, desse modo, Ricœur tem razão em reconhecer que a síntese da problemática apontada por Heidegger está no nexo paradoxal estabelecido entre a vastidão do poder ser total

e a finitude do horizonte mortal. “Tudo se decide nesse nexus entre a vastidão do poder ser total e a finitude do horizonte mortal” (Ibid., p. 367, grifo do autor). É a estrutura da preocupação que impõe, pela própria abertura, a problemática da totalidade e lhe confere a modalidade da potencialidade, do poder-ser, do poder-ser-todo, ser-todo possível. Esse “todo” deve ser entendido não como um sistema fechado, mas como integralidade e, nesse sentido, abertura. Por isso, para Heidegger, a morte torna-se “a mais própria possibilidade do Dasein: a mais própria, absoluta, inexcedível, certa, de uma espécie não epistemológica da certeza angustiante de tanta indeterminação” (Ibid., p. 368).

Ricœur declara-se perplexo ante a posição de Heidegger e pergunta se as possibilidades de abertura do ser possível não teriam sido fechadas pela insistência na temática da morte; pergunta-se se a tensão entre abertura e fechamento não seria atenuada, levando-se em conta que o ser-para-a-morte tem conotações de um ser para um possível; pergunta-se se a angústia oriunda da ameaça sempre iminente de morrer não mascara a alegria e o entusiasmo de viver; pergunta-se se não seria necessário explorar os recursos da experiência do poder-ser superando sua captura pelo ser-para-a-morte. E pergunta-se, ainda, se não seria preciso ouvir Spinoza, quando este afirma: “O homem livre não pensa em nada que seja morte e sua sabedoria é uma meditação não da morte, mas da vida.” (SPINOSA, *Ética*, IV Parte, Proposição 67 apud RICŒUR, 2014b, p. 369). Nota-se que Ricœur propõe uma superação dessa visão pessimista presente na interpretação heideggeriana do Dasein marcada pela destruição e anulação do ser humano na morte. Antes, em Ricœur como também para outros filósofos da escola fenomenológica como, por exemplo, Edith Stein, a interpretação que Heidegger faz do Dasein é insuficiente do ponto de vista da análise e compreensão do ser humano, porque é preciso avaliar do ponto de vista pedagógico a visão antropológica veiculada por essa filosofia. Nesse sentido, a avaliação de Stein converge com o juízo de Ricœur sobre o fato de que Heidegger propõe uma reflexão sobre a vida que está assinalada pela morte, e esta vida veio do nada e, portanto, inevitavelmente vai ao encontro do nada (STEIN, 2000, p. 44).

Enfim, uma última pergunta que faz ecoar os pensamentos anotados nos manuscritos de 1995-1996, que serão publicados após sua morte, sob o título: “*Vivo até a morte*”. De fato, questiona-se: “O júbilo fomentado pelo desejo – assumo – de permanecer vivo até... e não pela morte, não faz sobressair, pelo contraste, o lado existencial e inelutavelmente fragmentado da resolução heideggeriana diante do morrer?” (Ibid., p. 369).

Ricœur propõe-se a explorar duas pistas que, cada uma a seu modo, possibilitam um diálogo, talvez inesperado, entre o filósofo e o historiador a respeito da morte (Ibid., pp. 369 e ss.).

A primeira pista é que a ideia de morte como possibilidade do poder-ser se oporia a uma leitura alternativa do poder morrer. O autor passa a expor “um longo desvio” para

substituir o que ele denomina de “curto circuito” operado por Heidegger entre o poder-ser e a mortalidade. Com efeito, Heidegger ficou a meio caminho ao trabalhar a “preocupação”, pois não a relacionou com o próprio corpo, com a carne, graças à qual o poder-ser reveste a forma do desejo, da apetição, da libido, desejo de ser e esforço de existir. Começa, assim, um longo desvio na apreensão da morte. Como destino inelutável do corpo-objeto, ela é apreendida pela Biologia, que diz que a mortalidade constitui a primeira metade de um par, sendo que a outra metade é a reprodução sexuada (Ibid., p. 369).

Esse saber objetivo, biológico, da morte necessita ser interiorizado, impresso na carne do ser vivo, do ser de desejo que somos. Assim apropriada, a morte torna-se susceptível de se inscrever na compreensão de si como morte própria, como condição mortal. “É somente ao final de um longo trabalho sobre si que a necessidade totalmente factual de morrer pode se converter, certamente, não em poder-morrer, mas em aceitação de ter que morrer” (Ibid., p. 369). E isso é fruto da sabedoria; mas, no ápice, pode se tornar até objeto de uma “economia inacessível” (à racionalidade), aquela economia proposta pelo Novo Testamento e que se denomina “ágape” (comunhão) (Ibid., p. 370) (Sobre ágape, Ricœur dissertará longamente nas últimas páginas do *Percurso do Reconhecimento*).

O que se nota é que, nas tradições culturais, como também nas experiências pessoais, persiste o descompasso entre o querer viver e o ter de morrer, que faz da morte uma interrupção inelutável e aleatória do poder-ser. Aceitar a morte e acabar com esse descompasso “é uma tarefa a qual todos seremos submetidos e que enfrentaremos com mais ou menos sucesso” (Ibid., p. 370). Mesmo para quem a aceita, a morte não deixa de ser assustadora, em razão de seu caráter heterogêneo ao nosso desejo e do custo que ela representa, pois trata-se do término de uma vida.

Diante do insucesso da primeira pista, Ricœur propõe uma segunda, que não é mais a da exterioridade e do factual, mas da pluralidade que busca o sentido da morte quanto à nossa maneira de ser entre os outros humanos. Há sempre o risco da inautenticidade ante a morte do outro pela confissão secreta de que a morte que levou nosso próximo mais querido nos poupou. Mas também há possibilidade de uma postura de veracidade e autenticidade a partir da experiência de perda do ser amado. Na morte do outro, aprendemos a perda e o luto. “A perda, separação como ruptura da comunicação – o morto não mais responde – constitui uma verdadeira amputação de si mesmo... A perda do outro é, de certa forma, perda de si mesmo, assim, uma etapa no caminho da antecipação” (Ibid., p. 370-371).

Citando Montaigne, Ricœur diz que filosofar é aprender a morrer. Numa longa nota, explicita esse pensamento de Montaigne, pela leitura de sua obra *Ensaaios*, Livro I, Capítulo XX:

Como um inimigo que não se pode evitar, aprendemos a suportá-lo sem recusar e a combatê-lo. E para começar a suprimir-lhe a maior vantagem que tem sobre nós, tomemos uma direção totalmente contrária à habitual. Suprimamos

sua estranheza, pratiquemos e acostumemo-nos com ele. Não tenhamos nada tão constantemente na cabeça como a morte. A cada instante, representemo-la em nossa imaginação em todos os aspectos. Quem aprendeu a morrer, desaprendeu o servir. O saber morrer nos libera de toda sujeição e opressão (MONTAIGNE, op. cit. apud RICŒUR, 2014b, p. 370, nota 15).

Enquanto a leitura de Ricœur a respeito de Heidegger demonstra uma atenção aos horizontes conceituais a respeito do Dasein, a de Morin não está direcionada a entrar no âmago das discussões filosóficas das diferenciações entre o Ser e o Ente e nem mesmo se preocupar com a filosofia do Dasein (MORIN, 2013, p. 128). No entanto, é possível notar que ambos estão em convergência no que se refere ao fato de que a filosofia e a escrita de Heidegger estimula a criatividade, pois “Heidegger é um pensador que obriga a repensar, reconsiderar, recomençar a pensar” (MORIN, 2013, p. 128). Tanto Ricœur quanto Morin privilegiam o movimento suscitado pela erupção criativa do pensamento de Heidegger justamente porque ele faz um profundo diagnóstico da situação existencial em que o homem se encontra.

Ricœur dedica várias páginas a este tema: o historiador está condenado a ficar sem voz diante do discurso solitário do filósofo? (Ibid., p. 373). E já adianta a tese desta sessão: “Apesar dos propósitos explícitos de Heidegger, do radicalismo do tema da temporalidade fundamental e distanciamento de toda temática historiográfica, um diálogo entre o filósofo e o historiador é possível no próprio nível instituído por Heidegger, o ser-para-a morte” (Ibid., p. 373). A raiz dessa possibilidade está no próprio Heidegger, no contexto da “atestação” (*Bezeugung*), que é o modo peculiar sob o qual os conceitos de poder-ser-um-todo e o de ser-para-a-morte se fazem compreender. Pode-se falar de atestação do futuro e de sua capacidade de antecipação. Ele inclui a condição histórica desdobrada nas três etapas temporais: passado, presente e futuro.

Ao conceito de antecipação, julga fundamental ligar o conceito da dívida (*Schuld*), que deve recuperar a ideia de inculpação, fundamental para o julgamento histórico sobre crimes notórios (cf. Ibid., p. 374).

“É sob o signo de ser-e-em-dívida que o ter sido prevalece em densidade ontológica sobre o não ser mais do passado decorrido” (Ibid., p. 375). Daí a possibilidade de uma dialética entre “ter sido” e “decorrido” que se julga de grande auxílio no diálogo entre o historiador e o filósofo (cf. Ibid., p. 376).

Ao perguntar em que termos há de se fazer a história da morte, Ricœur lembra que já existe uma história de morte, no Ocidente e alhures, que constitui uma das mais notáveis conquistas no campo da história das mentalidades e das representações. “A morte interessa também ao filósofo, porque ela está implicada no mesmo ato de fazer história. A morte assinala, de certa forma, o ausente na história... no discurso historiográfico” (Ibid., p. 376).

Que saída poderia haver para a representação do passado como reino dos mortos, que parece condenar a história e só oferecer à leitura um texto de sombras? A saída seria conside-

rar a operação historiográfica como o equivalente escriturário do rito social do sepultamento e da sepultura.

A sepultura não é somente o cemitério onde colocamos os despojos dos vivos que retornam ao pó. Ela é o ato de enterrar, gesto que não é pontual nem se limita ao momento do enterro. Permanece porque permanece o gesto de sepultar. É um trajeto idêntico ao luto, “que transforma em presença interior a ausência física do objeto perdido. A sepultura como lugar material torna-se assim a marca duradoura do luto, o resumo do gesto de sepultura” (Ibid., p. 377).

Aqui, Ricœur estabelece uma interessante ligação entre morte, sepultura, luto e historiografia. Diz ele: “É esse gesto de sepultura que a historiografia transforma em escrita” (Ibid., p. 377). E faz referência à obra de Michel de Certeau, que se tornou o mais eloquente porta-voz dessa transformação da morte em história, em sepultura, pelo historiador.

Em *L’Absent de l’histoire (O Ausente da História)*, Certeau afirma que a história é um discurso que se organiza em torno do outro, que só aparece como rastro do que se foi; ele organiza-se em torno de um presente que falta. Não se pode mais ouvir a voz dos vivos, pois trata-se de uma literatura que se fabrica a partir de impressões definitivamente mudas; o que passou não voltará mais, a voz está perdida para sempre, e é a morte que impõe o mutismo ao rastro (CERTEAU apud RICŒUR, 2014b, p. 377). Foi necessário esse avanço na meditação da ausência para dar toda a força ao tema da sepultura (Ibid., p. 377).

A obra *Vivo até a morte – Fragmentos*

Vivo até a morte foi publicado originalmente em 2007 pelas Edições du Seuil. Traduzido no Brasil por Eduardo Brandão, teve sua primeira edição lançada em 2012 pela Martins Fontes. A obra consta de um prefácio escrito por um amigo de Paul Ricœur, Olivier Abel, que apresenta seus tópicos principais.

O livro contém manuscritos inéditos do autor. O primeiro texto, de 25 páginas, escritas ainda de punho firme, não é datado, mas, como afirma a amiga que acompanhou Ricœur nos últimos anos de vida, Catherine Goldstein, no seu *Posfácio* (In: RICŒUR. *Vivo até a morte*, 2012, pp. 91 e ss.), algumas cartas e documentos guardados na pasta permitem pensar que essa meditação sobre a morte começou no verão de 1995 e teria sido finalizada em 1997, um ano antes do falecimento de sua esposa, Simone Ricœur (1997). A pasta que guardava esse primeiro texto levava esta etiqueta: “Até a morte. Do luto e do júbilo”. Outros manuscritos, que denominou de *Fragmentos*, foram escritos oito anos depois, em 2004, um ano antes de seu falecimento, talvez depois de ter finalizado sua última obra, *Percorso do Reconhecimento*. São esboços incompletos de textos que denotam as últimas preocupações de Paul Ricœur

e o desejo de estar vivo nos seus pensamentos até a morte, apesar das grandes limitações físicas acarretadas pela idade avançada.

Interpretando as possíveis intenções de Ricœur nesses últimos esboços, Olivier Abel, no seu *Prefácio*, afirma que o filósofo estaria como que obrigado a se encerrar tristemente no âmbito limitado do tempo mortal, enquanto seus escritos em geral, e os póstumos, que pretendia desenvolver, estariam extrapolando esse âmbito, inserindo-se no tempo trans-histórico da recepção da obra por outros viventes em seus tempos próprios (In: RICŒUR, 2012, p. 7).

O título que Ricœur deu a esses escritos já aparece formulado em *A memória, a história e o esquecimento*, no qual, contrapondo-se ao ser-para-a-morte de Heidegger, ele afirma que, para ele, o ser, o *Dasein*, é estar vivo até a morte. E, na página 369, surge a seguinte indagação: “O júbilo fomentado pelo desejo – que assumo – de *permanecer vivo até...* e não pela morte, não faz subsistir pelo contraste, o lado existencial parcial e inelutavelmente fragmentário da resolução heideggeriana diante do morrer?” (RICŒUR, 2014b, p. 369, grifos nossos).

Para entender as reflexões de Ricœur sobre o luto na primeira parte dos manuscritos póstumos de 1996, é necessário acessar o que ele dirá mais tarde, em *A memória, a história e o esquecimento*, obra na qual ele dedicará várias páginas ao assunto, como já vimos. Começa referindo-se à obra de Freud *Luto e Melancolia*³. Aí, luto aparece como uma reação à perda de uma pessoa amada ou, então, como uma abstração erigida em substituto dessa pessoa, tal como pátria, liberdade, ideal. E a melancolia, em certas pessoas enfermas, assume o lugar do luto (RICŒUR, 2014b, p. 85-86). Continua mostrando em Freud os aspectos patológicos da melancolia e levanta a pergunta, feita pelo próprio Freud: “Por que os homens mais eméritos em filosofia, política, poesia e nas artes são manifestamente melancólicos?” (Ibid., p. 88). As respostas podem ser múltiplas: cansaço, pesar, tristeza, meditação; postura declinante da doença ou do gênio que reflete? (Ibid., p. 89).

Em vez de insistir nos aspectos patológicos, Ricœur prefere ver a melancolia como uma “tristeza sublimada” (cf. RICŒUR, 2014b, pp. 91 e ss.).

³ Peter Gay (2012), na biografia intelectual sobre Freud, considera o papel do ensaio em questão na bibliografia do autor: “Na primavera de 1916, pensando em voz alta para Lou Andreas-Salomé, ele lhe disse que ‘não pode ser impresso antes do final da guerra’”. Como sempre, Freud, ao se deter sobre a morte, detinha-se sobre a sua própria: “A duração da vida é incalculável”, e ele gostaria muito de ver o livro no prelo. De modo bastante interessante, ele fez da morte um tema de destaque em “Luto e Melancolia”, um dos ensaios metapsicológicos que finalmente publicou no final de 1917. A melancolia, afirmou Freud, assemelha-se ao luto por estar marcada pela perda de interesse pelo mundo exterior, por um abatimento constante, por uma indiferença pelo trabalho e pelo amor. Mas, além disso, os melancólicos cobrem-se de recriminações, demonstram pouco apreço por si mesmos e antecipam, em delírios, algum tipo de punição. Eles estão mergulhados no luto, mas de modo específico: perderam um objeto ao qual eram muito afeiçoados e com o qual se identificavam.

Adiante, ao falar da experiência da perda do ser amado e do caminho que passa pela perda do outro, afirma que aprendemos duas coisas: a perda e o luto. Ao interiorizar o objeto de amor perdido para sempre, delinea-se uma reconciliação com a perda e “nisso consiste precisamente o trabalho do luto” (Ibid., p. 371). Nesse ponto, pergunta: “Não podemos antecipar, no horizonte de luto do outro, o luto que coroaria a perda antecipada de nossa própria vida?”. Nesse caminho de interiorização da perda, “a antecipação do luto que nossos próximos terão de fazer, em relação ao nosso próprio desaparecimento, pode nos ajudar a aceitar nossa morte futura como uma perda com a qual procuramos nos reconciliar antecipadamente” (Ibid., p. 371).

Rescrevendo, no ano 2000, sobre luto, melancolia, perda, antecipação do luto futuro pela nossa morte, reconciliação antecipada com a perda que será a própria morte, não estaria fazendo ressonância dos esboços que planejara em 1995-1996? É o que vamos buscar na leitura desse texto.

Logo no início, Ricœur faz algumas indagações, perguntando-se por onde começar o aprendizado da morte, do luto e do júbilo. Descarta começar pelo “essencial”. Esse essencial aparecerá no fim. Sua decisão é começar pelo imaginário que encobre e dissimula. Que imaginário é esse? A resposta está no próprio texto póstumo de Ricœur. Ele está se referindo a uma imaginação da morte de amanhã, a minha morte futura e o luto dos outros com relação a mim. Essa antecipação, ou minha relação com a minha morte ainda não ocorrida, é obscurecida, obliterada pela antecipação e pela interiorização da questão da sorte dos mortos já mortos. “É a morte de amanhã, no futuro anterior que, de certo modo, eu imagino. É essa imagem do morto que serei para os outros que quer ocupar todo o espaço com sua carga de questões: o quem são, onde estão, como são/estão os mortos?” (RICŒUR, 2012, p. 9).

Nas 43 páginas que constituem esse primeiro texto, da página 8 a 31, há uma riqueza de detalhes que ao leitor se torna difícil perceber o que estaria sendo o fio condutor de um escrito que permaneceu no manuscrito sem as ulteriores elaborações prometidas. Mas o que perpassa todos os detalhes parece ser essa ideia central, que foi bem captada por Catherine Goldstein, no seu *Posfácio*. Ela lembra o que Ricœur dizia a seus amigos, ao festejar seus 90 anos: “Existe a simples felicidade de ainda estar em vida e, mais que tudo, o amor à vida, compartilhada com aqueles que eu amo, enquanto ela me é dada. A vida não é acaso o dom inaugural?” (GOLDSTEIN in RICŒUR, 2012, p. 94). Essa mesma autora capta, a meu ver, a ideia central que perpassa toda a obra de Ricœur quando elabora suas meditações sobre a morte, até os últimos escritos póstumos, a saber: “a vontade de honrar a vida até a morte” (Ibid., p. 95).

Sem entrar nos *Fragmentos*, cuja hermenêutica exigiria quase um mergulho na subjetividade do autor, dada a fragmentação destes – façanha que o próprio Ricœur desaprova nas suas lições de hermenêutica, quando critica a posição de Schleiermacher, para o qual,

ao hermenêutica, caberia compreender o autor do texto mais do que ele se compreende a si mesmo (cf. RICŒUR, *Interpretação e Ideologia*, 1977b, p. 21) – vamos nos limitar a expor algumas passagens que possibilitam aflorar a proposta central de Ricœur, que é: “Honrar a vida até a morte”.

Ricœur parece questionar aquilo que denomina de “assombração do futuro anterior”, que significaria “o luto como a interiorização, antes da minha morte, de uma questão *post-mortem*” e que desemboca nesta outra questão: “O que são os mortos?”. Segundo Ricœur, “isso seria ver-me morto antes de estar morto e aplicar a mim mesmo por antecipação uma questão de sobrevivente” (Ibid., p. 10). Ninguém é invulnerável ao pensamento da morte, mas Ricœur pretende enfatizar “a alegria de viver até o fim e o apetite de viver colorido por certa despreocupação que chamo de júbilo” (Ibid., p. 10).

O autor não nega que “a ideia de que terei de morrer um dia, não sei quando, nem como, veicula uma certeza (*mors certa, hora incerta*) assaz flutuante que age sobre o desejo de ser, o esforço de existir” (Ibid., p. 11). Ele declara que sabe tudo o que foi dito e escrito sobre a angústia do não ser mais um dia. Não nega, também, que o caminho da finitude aceita deve ser retomado. Entretanto, mais adiante, propõe: “lutar contra o imaginário da morte como antecipação interiorizada do morto de amanhã que serei para os sobreviventes, meus sobreviventes” (Ibid., p. 11).

No fundo, é a sua luta para não ceder à tentação ao imaginar de morrer antes da morte. Isso seria ser um moribundo antes de morrer. “Pensar-me como moribundo é me imaginar como o moribundo que serei para os que assistirão ao (meu) morrer” (Ibid., p. 12). Tal atitude seria uma antecipação da própria agonia. Ricœur quer se libertar “desse olhar de fora sobre o moribundo e a antecipação interiorizada desse olhar” (Ibid., p. 12). Também o olhar para um moribundo “se volta sobre um agonizante que luta pela vida até a morte, não para um moribundo que logo vai ser morto” (Ibid., p. 16).

Ricœur evoca a obra de Jorge Semprún *L'Écriture ou la vie (A escritura ou a vida)*. Semprún é um sobrevivente dos campos de concentração nazistas. Nessa obra, ele relata a morte de Maurice Halbwachs, no bloco dos agonizantes de Buchenwald, em 1944, uma pessoa que Semprún acompanhava com amizade e carinho. No seu relato, o autor descreve um agonizante que busca se manter vivo até a morte: “Ele sorria morrente, seu olhar sobre mim fraterno... Peguei a mão de Halbwachs que não teve força para abrir os olhos. Senti apenas uma resposta dos seus dedos, uma ligeira pressão: uma mensagem quase imperceptível (o dar e receber ainda presente)” (SEMPRÚN apud RICŒUR, 2012, p. 17). Nesse ponto, continua citando uma passagem de Semprún, que, segundo ele, faz aflorar o “essencial”: “nos olhos, uma chama de dignidade, de humildade vencida, mas incipiente. O brilho imortal de um olhar que constata a aproximação da morte, que sabe o que está por vir, que o pondera,

que avalia face a face seus riscos e o que põe em jogo, livremente, soberanamente” (SEMPRÚN apud RICŒUR, 2012, p. 17-18).

Continuando a narrativa, Semprún, não sabendo se deveria evocar algum deus para acompanhar Maurice Halbwachs, só se lembra de alguns versos de Baudelaire. Ao chegar ao verso “*Nossos corações que tu conheces estão cheios de luz*”, ele percebe que “Um ligeiro tremor se esboça nos lábios de Maurice Halbwachs. Ele sorri, morrente, seu olhar sobre mim, fraterno” (Ibid., p. 18).

No mesmo livro, Semprún narra outro episódio, que frisa com mais vigor a vida até a morte. Trata-se de uma voz ouvida cantando o *Kaddish*. Diz: “Uma voz? Muito mais um lamúrio inumano... O que é?”, pergunta Albert, companheiro de Semprún, com uma voz sem timbre e baixa. “A morte, respondeu Semprún. – Que mais? Era a morte que cantarolava, sem dúvida, em algum lugar no meio do amontoado de cadáveres. Era a vida da morte, em suma que se fazia ouvir” (SEMPRÚN apud RICŒUR, 2012, p. 19). Continua: “Albert ficou lívido. Apurou os ouvidos, apertou meu braço a ponto de me machucar. Frenético, de repente, exclamou: *Iídiche*. Ela fala *Iídiche*. A morte falava *Iídiche*” (Ibid., p. 19).

Ricœur, por sua vez, comenta: “É uma palavra confessante, confessional, *Kaddish*. E toda uma história, toda uma tradição de sofrimento se resume nela... Não é um acaso, nem um artifício literário se o narrador diz que essa voz é a voz da morte. Era a morte que cantarolava...” (RICŒUR, 2012, p. 20). Mais à frente, diz: “o luto tem como substituto, como socorro, como recurso, o trabalho de memória dos que fizeram prevalecer a vida sobre a memória da morte” (Ibid., p. 14). E, na página 30, ele se pergunta sobre como compreender o verso de Cesar Vallejo: “Em suma não possuo nada além da minha morte para exprimir a minha vida?”. Então, volta a perguntar se essa atitude (de Vallejo) ainda não ecoa como o “fantasma” que coloca “a vida para a morte em vez da vida até a morte”.

Seguem, então, algumas frases ligadas à aproximação entre memória, esquecimento, o ato de escrever e a morte, que serão aprofundadas no livro publicado em 2000: *A memória, a história e o esquecimento* (e serão temas de nosso terceiro capítulo).

“Escutar a voz da morte... Tentação do *esquecimento* contra esse infortúnio da memória... Entre o fantasma e a vida eu me sentia flutuar no porvir dessa memória... Curar a memória contando, mas, sem com isso, morrer”. É o “poder de escrever”, segundo Claude Edmond Magny. Esse poder é acolhido por Semprún num profundo dilema: “Eis em que pé estou: não posso viver a não ser assumindo a morte pela escrita, mas a escrita me impede literalmente de viver” [...] “Mas tenho porventura o direito de viver no esquecimento? De viver graças a esse esquecimento e a suas custas?” (Ibid., p. 30).

Concluindo o percurso deste capítulo, ficou explanada a questão que motivou a caminhada: como viver a morte numa perspectiva antropológica e existencial. Aproximando as

experiências de perda de Edgar Morin e a constante presença da meditação sobre a morte em suas obras, com a figura de Paul Ricœur, buscou-se chegar às matrizes que levaram Ricœur, diante das suas experiências de perdas, a conceber a morte pelo prisma da vida e sua busca de viver até à morte, não separando esses dois polos, mas realizando-os numa visão de complexidade bem próxima do pensamento de Morin.

O percurso mostrou a presença e o sentimento da morte na própria autobiografia do filósofo, que também contribuiu para a evolução do seu pensamento.

Depois dessa ligação vida-morte no percurso biográfico de Ricœur, passamos em resenha algumas das suas obras principais, nas quais a meditação sobre o enigma da morte aflora de maneira saliente. Na sua primeira obra, resultado de sua tese doutoral, defendida na Sorbonne e publicada em 1950, sob o título *O Voluntário e o Involuntário*, antes de entrar na reflexão sobre a morte, ele medita sobre a grande interrogação que é a vida. A morte aparece como algo que dá unidade à vida. Mas a grande discussão dessa obra é a postura crítica ante o *Cogito* cartesiano. Ele advoga sobre a inclusão da extensão no *Cogito* e, junto com ela, a inclusão no Eu da contingência, da negatividade, da temporalidade, da morte.

Uma das intuições profundas de Ricœur é que a morte é exterior ao *Cogito*, isto é, penetra nele não a partir do Eu penso, mas pela experiência da corporeidade e da sua finitude, portanto, da *res extensa*. Não há nada na experiência interior do *Cogito* que mostre a minha morte. Ela irrompe no *Cogito* a partir de fora (RICŒUR, 1995, p. 578).

Profundas também são suas observações sobre os ritos fúnebres e o cadáver, sobre a agonia na qual nós não assistimos à morte, mas ao ser que agoniza. Morte e angústia são outros temas amplamente refletidos por Ricœur nessa sua primeira obra de vulto. Já nessa obra surgem os indícios da reflexão que fará mais tarde na outra obra, *Tempo e narrativa*, a unidade narrativa da vida e o fim dessa narrativa, que é a morte. E já há antecipações do outro grande livro que publicará em 2000: *A memória, a história, o esquecimento*.

Já na obra *O si-mesmo como outro*, publicada em 1986, são preciosas as ligações que faz entre morte e literatura. Ele vê, na literatura, uma possibilidade de aprendizagem: “A ficção pode concorrer para a aprendizagem do morrer” (RICŒUR, 2004b, p. 173).

Em *A memória, a história, o esquecimento*, publicada em 2000, o grande interlocutor não é mais Descartes e o seu *Cogito*, mas Heidegger, de *Ser e Tempo*. Vê, no próprio Heidegger, na sua projeção de futuro no *Dasein*, uma saída do fechamento em que incorre Heidegger, quando não percebe nenhuma perspectiva para o *Dasein* além da morte. O título do primeiro capítulo de *Ser e Tempo* é: “O ser-todo-possível do *Dasein* é o ser-para-a-morte”. Interpreta esse ser-todo-possível como um futuro, uma destinação para o acabamento. Por isso, o ser-para-a-morte deve ser visto no “todo possível” ou na totalidade do *Dasein*, que

abre caminho para a esperança. A perspectiva da totalidade vai acompanhar toda sequência das reflexões de Ricœur.

Apresenta duas pistas que possibilitam um diálogo “talvez inesperado” entre o filósofo e o historiador a respeito da morte. A primeira é uma nova leitura da “preocupação” heideggeriana, que inclui o corpo, a carne, a libido, na qual expressa um desejo de ser e de existir, enfim, uma perspectiva biológica, que, de um lado, leva à mortalidade, e, de outro, leva à permanência, pela reprodução sexuada. A segunda via advém da morte do outro, em especial, do ser amado. Na morte do outro, aprendemos a perda e o luto.

O historiador não está condenado a ficar sem voz diante do discurso solitário do “filósofo do *Dasein*” como ser-para-a-morte; eis que essa posição pode ser interpretada como um poder-ser-para-um-todo, que incluiria as três etapas do tempo: passado, presente e futuro.

Enfim, até nos escritos póstumos, o pensamento central de Ricœur é ainda a morte; porém, reafirmando constantemente que a nossa existência, ante o enigma da morte, ao lado da angústia, da melancolia e do luto, deve-se pautar por uma visão positiva de viver, sintetizada no lema que é título desses manuscritos: *Vivo até a morte*.





III

CAPÍTULO III ☸

PARA ALÉM DA MORTE: MEMÓRIA, ESQUECIMENTO E
RESSURREIÇÃO

Apresentamos, na abertura deste capítulo, o *Anjo Esquecido* de Paul Klee (1939). A contemplação de sua simplicidade nos comove. Nossa busca ultrapassa a compreensão humana. Colocamo-nos diante do mistério. O anjo foi esquecido ou preferiu estar só? Com as mãos unidas, parece estar em oração. E tem os olhos fechados como uma forma de conhecer a si mesmo. Os seus traços representam tristeza ou serenidade? Queremos nutrir nosso conhecimento por meio da imaginação, do ceticismo e da magia de nossos timoneiros.

A navegação até agora mostrou as experiências de perdas de Edgar Morin e Paul Ricoeur e como elas levaram os dois autores a dar grande espaço ao tema da morte em seus escritos. A inquietação com esse desfecho fatal perpassa as obras dos dois autores que vão em busca de caminhos para lidar com a morte, ousando até mesmo prospectar um “além da morte”, isto é, possibilidades de superá-la, não eliminando-a, mas pelo menos fazendo recuar e atenuar seus efeitos, prolongando a vida. Ânsia que os fez buscar rebentações para descortinar segredos incertos da existência e da não-existência.

Essa preocupação com o além da morte está presente desde a primeira redação de *Homem e a Morte* de Edgar Morin de 1951 e suas alterações em 1970, com foi exposto no capítulo primeiro.

Em 1951, Morin era otimista e acreditava, influenciado por Condorcet, na possibilidade da humanidade vencer a morte prolongando sem parar a duração da vida. Na edição de 1970, abandona o otimismo de uma amortabilidade, por considerá-la um mito, e escreve um último capítulo com o título irônico “o mito moriniano da amortabilidade”. Soçobravam as boias de balizamento largadas ao longo de décadas, o território acalentado revelava-se falso. Os ventos mudam e o caminho anotado, sob a chuva, transforma-se.

Entretanto, a possibilidade de um “além da morte” volta ao pensamento de Morin, dessa vez influenciado por Jean-Claude Ameisen, que, no seu livro de 1999, *La sculpture du vivant: le suicide cellulaire ou la mort créatrice*, observava que as ideias de amortabilidade estavam atualizadas tendo em vista os recentes progressos da ciência. Por isso, em *O Método 5*, com base nos progressos da ciência e nas possibilidades de regenerar e substituir órgãos humanos, abre-se um caminho rumo à demortalidade. A morte não é eliminada, mas já é possível recuar a morte natural, e algumas mortes fortuitas “não de modo infinito, mas indefinido” (MORIN, 2003, p. 251).

Trata-se, porém, de uma mortal amortabilidade, pois sobre as perspectivas grandiosas da ciência pairam destruição e morte e até se prospecta no horizonte “a grande morte cósmica” (MORIN, 2003, p. 254).

A possibilidade de “um além da morte” do cosmo, da sociedade, do indivíduo, da espécie, está na metamorfose cujos parâmetros foram expostos no capítulo primeiro. No

segundo, dedicado à dialogia morte-vida na construção do pensamento de Paul Ricœur, foram expostas as suas experiências de perdas e o sentido que a morte traz para a vida como a experiência da contingência, da temporalidade e do sofrimento que significa uma busca dos aspectos positivos da morte, e uma maneira de ir além dela, uma via de libertação e de interrupção dos limites e que ela impõe à vida humana.

Ricœur vê um “além da morte” na sexualidade que garante a permanência da espécie. A morte do outro tem um valor de advertência, de apelo, ao passo que a ficção, a literatura, pode concorrer para a aprendizagem do morrer. Ricœur atribui à história o privilégio de oferecer, pelo seu olhar retrospectivo, a piedade de um gesto de sepultura, o que pode ser interpretado como um além da morte pela via da rememoração. Contrapondo-se a Heidegger, que só vê no Dasein um ser para o nada, ele invoca a própria concepção heideggeriana “de poder ser total do Dasein” para ir além do projeto existencial de um ser para a morte, e a descoberta do anseio para a vida, de busca de estar e ser vivo até a morte. Assim, no próprio Dasein há um além da morte porquanto encerra uma possibilidade de poder ser ou de uma “vida boa com os outros numa sociedade justa” como dirá na sua pequena ética que finaliza a obra *O si mesmo como outro*. Com Montaigne, ele afirma que filosofar é aprender a morrer. Logo, o saber morrer nos liberta de toda sujeição e opressão.

Esses pressupostos que aparecem nos dois primeiros capítulos indicam os primeiros passos dos dois autores em busca de um “além da morte”. Neste capítulo, pretende-se ampliar esta primeira navegação rumo a novos horizontes abertos por Edgar Morin e Paul Ricœur. O capítulo procede por cinco vias.

Na primeira, seguindo as pistas de Paul Ricœur, demonstra-se como morte, memória, luto, esquecimento são caminhos que possibilitam ir além da morte, embora não a superem, no sentido dialético que a palavra superação (*aufhebung*) assume em Hegel. Trata-se de um ir além-dialógico que é, ao mesmo tempo, um permanecer.

Na segunda parte, discorre-se sobre a possibilidade de lidar com a morte vendo nela a vida mesmo em situações limites, como nos genocídios.

Na terceira, busca-se uma aproximação entre a meditação de Ricœur, exposta nos dois itens anteriores, com as reflexões de Morin sobre o mal, a angústia, a memória e o esquecimento.

Na quarta, adentra-se pelo tema da salvação e da ressurreição como busca de um “além da morte” no âmbito da visão judaico-cristã analisada por Edgar Morin sob o prisma antropológico, no capítulo V de *O homem e a morte*.

Na quinta, a mesma temática da salvação e da ressurreição como possibilidade de ir além da morte é vista sob o prisma antropológico e hermenêutico de Paul Ricœur.

3.1 Morte, memória, luto esquecimento: caminhos para além da morte

Este primeiro tópico tem como fonte *A memória, a história, o esquecimento*, abordado no capítulo anterior. As três divisões dessa obra foram detalhadas para fundamentar as reflexões deste primeiro tópico.

Esse ensaio de Ricœur se divide em três partes. A primeira, dedicada à memória e à reminiscência, desenvolve-se pelo método fenomenológico baseado em Husserl. Essa parte trata da memória e do imaginário, da memória exercitada, seus usos e abusos, da memória pessoal e coletiva. A segunda parte é dedicada à história numa epistemologia das ciências históricas. No prelúdio, o autor busca responder a esta questão: a história, remédio ou veneno? Em seguida, aborda a fase documental ou a memória arquivada. Explora a dialógica explicação-compreensão, a representação da história pela narrativa, pela retórica, pela imagem. Depois do prelúdio sobre o fardo da história e o não histórico, aborda os seguintes tópicos: *a Filosofia crítica da História, História e Tempo* e, enfim, o *Esquecimento*.

O epílogo é dedicado ao perdão e às suas dificuldades, com os seguintes temas: a equação do perdão, a odisseia do espírito de perdão: a travessia das instituições; a escala da troca; o retorno sobre si: perdão e promessa; o retorno sobre um itinerário: a memória infeliz, a indagação sobre a história infeliz, o perdão e o esquecimento.

Ao indagar sobre a memória numa perspectiva fenomenológica, Ricœur apresenta duas tradições filosóficas gregas: a de Platão, que concebe a memória como representação presente de uma coisa ausente, e a de Aristóteles, que diz, em seu tratado sobre *A memória e a reminiscência*, uma frase-chave que acompanha toda a pesquisa de Ricœur: a memória é do passado e, portanto, contrasta com o futuro da conjectura e da espera e do presente da sensação ou percepção.

Com Aristóteles, distingue a memória como *mneme*, ou simples lembrança, da *anamnesis*, que é a recordação. A memória pode ser acusada de ser pouco confiável precisamente porque ela é nosso único recurso para significar o caráter passado daquilo que declaramos nos lembrar. Não temos nada melhor do que a memória para significar que algo aconteceu, ocorreu, se passou, antes que nos lembrássemos do ocorrido.

Ao distinguir lembrança e memória, aponta: “um primeiro traço que caracteriza o regime da lembrança: a multiplicidade e os graus variáveis de distinção das lembranças. A memória está no singular, como capacidade e efetuação: as lembranças estão no plural: temos *umas* lembranças” (RICŒUR, 2014, p. 41).

Para frisar melhor essa distinção, utiliza um dito popular, que julga maldoso, a saber: os velhos têm mais lembranças que os jovens, mas pouca memória.

Traço característico da lembrança, a memória privilegia acontecimentos, fatos, coisas. A coisa lembrada é identificada a um acontecimento singular, que não se repete (RICŒUR, 2014, p. 41). “A lembrança – acontecimento tem algo de paradigmático na medida em que é o equivalente fenomenal do evento físico. O acontecimento é aquilo que simplesmente ocorre. Tem lugar. Passa e repassa, advém, sobrevém” (RICŒUR, 2014, p. 42).

O acontecimento ocupa lugar relevante na história e na vida também para Morin. Em *O Método 5, A humanidade da humanidade*:

Doravante, o acontecimento e o acaso, que irromperam nas ciências físicas e biológicas, exigem ser reintegrados nas ciências históricas. Estão longe de ser epifenômenos: provocam quedas, acelerações, mudanças de rumo da torrente histórica. [...] O princípio da incerteza perpassa os acontecimentos. Ele é inesperado, imprevisto, novo. É improvável (MORIN, 2003a, p. 206).

Será possível observar, adiante, que um dos acontecimentos que mais profundamente tocam o ser humano e atingem a sua memória e as suas lembranças é a morte.

Evocação é o aparecimento atual de uma lembrança. Corresponde ao termo aristotélico *mnemê*, enquanto a *anamnêsis*, de Aristóteles, corresponde àquilo que Ricœur chama de “busca”, ou “recordação”.

A *mnemê* é caracterizada por Aristóteles como *pathos* ou afecção. Quando nos lembramos disto ou daquilo, nesta ou naquela ocasião, temos uma lembrança. Portanto, é em oposição à busca que a evocação é uma afecção. A evocação traz a carga do enigma que movimentou as investigações de Platão e Aristóteles. O enigma que devia ser decifrado era a presença, agora, do ausente que fora percebido, experimentado, aprendido no passado. Sendo assim, de alguma forma, significa a repetição do que já foi vivido.

Feitas essas considerações, Ricœur começa a acenar para o esquecimento. O esquecimento é designado como aquilo contra o que é dirigido o esforço da recordação. Fazendo alusão à concepção platônica do *Lethê* (o rio do esquecimento), que a alma atravessa quando vai rumo ao nascimento terrestre, afirma que a *anamnésia* opera contra essa corrente:

Buscamos aquilo que tememos ter esquecido, provisoriamente, ou para sempre, com base na experiência ordinária da recordação, sem que possamos decidir entre duas hipóteses a respeito de origem do esquecimento: trata-se de um apagamento definitivo dos rastros do que foi apreendido anteriormente, ou de um impedimento provisório eventualmente superável, oposto à sua reanimação? Essa incerteza quanto à natureza profunda do esquecimento dá à busca o seu colorido inquieto. Quem busca não encontra necessariamente. O esforço de recordação pode ter sucesso ou fracasso (RICŒUR, 2014, p. 46).

Essa perspectiva se encontra presente no pensamento de Morin. Apesar das incertezas, que atuam na estruturação de nossas narrativas, estas, ao mesmo tempo, possibilitam novos conhecimentos e superação dos desafios. Em *O Método 4: as ideias*: “[...] Toda vontade de compreensão não mutilante ou manipulada do real evidencia incertezas, ambiguidades, pa-

radoxos ou mesmo contradições (relações ao mesmo tempo complementares e antagônicas entre termos e enunciados).” (MORIN, 2005c, p. 234).

A recordação bem-sucedida é uma das figuras daquilo que, mais à frente, Ricœur chamará de memória “feliz”.

Avançamos à terceira parte, que aborda *A Condição Histórica* (RICŒUR, 2014, p. 303-466).

Ao abrir o segmento *História e Tempo*, na nota de orientação, Ricœur estabelece um princípio geral, que embasa suas reflexões: “Fazemos a história e fazemos a história porque somos históricos. Este ‘porque’ é da condicionalidade existencial”. Será a partir da noção de condicionalidade existencial que “cabe regular uma ordem de derivação que não se reduza a uma perda progressiva de densidade ontológica, mas que seja marcada por uma determinação crescente do lado do contraponto epistemológico” (RICŒUR, 2014, p. 362).

Pretende abrir o debate entre filosofia e história desde o nível da temporalidade profunda ao valer-se de Heidegger. O pensador alemão enfatizou, sobretudo, o futuro; orientação retrospectiva da história e da memória que colocaria a “futuridade sob o signo do ser – para – a morte, submetendo, assim, o campo indefinido da natureza e da história à dura lei da finitude mortal” (RICŒUR, 2014, p. 362).

Passo seguinte, pensa no campo de conhecimento:

O historiador não ficou sem voz por causa dessa maneira radical de entrar na problemática inteira da temporalidade. Para Heidegger, a morte afeta o si mesmo em sua solidão intransferível e incomunicável: assumir esse destino é opor o selo da autenticidade na totalidade da experiência, assim colocada à sombra da morte; a resolução na antecipação é a figura revestida pela preocupação colocada no final dos poderes mais próprios do Dasein (RICŒUR, 2014, p. 362).

Como o historiador teria uma palavra a dizer a partir desse nível em que a autenticidade e a originalidade coincidem? Essa coincidência é o caminho a ser explorado. O caminho proposto é uma leitura alternativa do sentido da mortalidade, na qual a referência ao corpo próprio impõe o desvio biológico e o retorno a si por uma paciente apropriação de um saber totalmente exterior da morte comum. Essa leitura sem pretensão abrirá o caminho para uma pretensão múltipla do morrer: para si, para os próximos, para os outros.

No segundo capítulo, verificamos a multidimensionalidade das causas e consequências no testemunho do autor sobre a experiência da morte do outro:

No caminho que passa pela morte do outro [...] aprendemos sucessivamente duas coisas: a perda e o luto. A perda constitui uma verdadeira amputação do si mesmo na medida em que a relação com o desaparecido faz parte integrante da identidade própria. A perda do outro é de certa forma a perda de si mesmo, uma quase ‘antecipação’ da própria morte. E a etapa seguinte à perda é o luto. (RICŒUR, 2014, p. 370).

Assim explica o sentido do trabalho de luto “No final do movimento de interrogação do objeto do amor perdido para sempre, delinea-se a reconciliação com a perda, no que consiste precisamente o trabalho do luto”. E aqui desponta a possibilidade de uma nova “antecipação”:

Não podemos antecipar no horizonte do luto do outro o luto que coroaria a perda antecipada de nossa própria vida? Nesse caminho de interiorização dobrada, a antecipação do luto que nossos próximos terão de fazer, em relação ao nosso próprio desaparecimento, pode nos ajudar a aceitar nossa morte futura como uma perda com a qual procuramos nos reconciliar antecipadamente. (RICŒUR, 2014, p. 370-371).

O esquecimento e o apagamento dos rastros

O terceiro segmento, *A condição histórica*, refere-se especificamente ao esquecimento.

No item 1, *O esquecimento e o apagamento dos rastros*, há uma extensa argumentação com a posição de filósofo perante as neurociências que focalizam o esquecimento no âmbito das disfunções das operações *mnésicas*, na fronteira incerta entre o normal e o patológico, resumindo a argumentação que desenvolveu numa discussão com Jean-Pierre Changeux, publicada no livro: *Ce qui nous fait penser: la nature et la règle*. Para Ricœur, há dois discursos não redutíveis um ao outro. O discurso de neurociência fala do corpo – objeto; da filosofia, especificamente, da fenomenologia e da hermenêutica, fala do corpo próprio. “Em que sentido o corpo objeto e o corpo próprio são o mesmo corpo?” (RICŒUR, 2014, p. 429).

Trata-se de um problema difícil, pois não se vê, à primeira vista, a passagem de uma ordem do discurso para outra. “Ou falo de neurônios e me atenho a certa linguagem, ou falo de pensamentos, ações, sentimentos e os ligo ao meu corpo, com o qual tenho uma relação de posse, de pertencimento” (RICŒUR, 2014, p. 429).

Ricœur vê um distanciamento entre os dois discursos, pois a fenomenologia tem pouco a esperar do ensino da clínica prolongada pela observação anato-fisiológica aplicada ao cérebro. Do mesmo modo, a própria epistemologia do conhecimento histórico não teve nem ocasião nem obrigação de recorrer às ciências neuronais.

Ao adotar um entrelaçamento dialógico e complementar, ele não vê os dois discursos como disjuntivos. É possível assumir uma postura dialógica na relação entre ambos, porquanto não reivindica, para a fenomenologia da memória, um direito qualquer de ignorância quanto às ciências neuronais.

A discussão entre as duas posições continua no âmbito do esquecimento. A clínica ou a neurociência só abordam as disfunções do esquecimento, ou as distorções de memória. Ricœur questiona essa redução, acolhendo-a em parte quando se trata de esquecimento definitivo, atribuído a um apagamento dos rastros, em especial o mais significativo, que é a

persistência das impressões dos acontecimentos que nos marcaram, cuja impressão afetiva permanece em nosso espírito. É contra esse tipo de esquecimento que fazemos trabalhar a memória, a fim de retardar seu curso e, até mesmo, imobilizá-la.

“Assim, o esquecimento deplorado, da mesma forma que o envelhecimento ou a morte: é uma das faces do inelutável, do irremediável” (RICŒUR, 2014, p. 435). Feita essa concessão ao trabalho clínico, ressalva que o esquecimento está associado à memória. Suas estratégias constituem uma verdadeira *ars oblivionis* – arte do esquecimento –, fazem com que não seja possível classificar o esquecimento como apagamento dos rastros entre distorções ou disfunções da memória.

Por isso, dedica o segundo segmento de sua análise para trabalhar o esquecimento ao lado da persistência dos rastros. Afirma que o próprio das afecções é sobreviver, persistir, permanecer, durar, conservando simultaneamente a marca da ausência e da distância. Em busca de um diálogo com a tese das neurociências, diz: “Trata-se de dois saberes heterogêneos sobre o esquecimento: um saber exterior (o das neurociências) e um íntimo (o da fenomenologia que trabalha as impressões – afecções)”.

Existe uma experiência que confirma a hipótese da sobrevivência das impressões – afecções além da sua aparição. “Nesse ponto, a experiência *principis* é a do reconhecimento, esse pequeno milagre da memória feliz. Uma imagem me acode ao espírito; digo em meu coração: é ele sim, é ela sim. Reconheço-o, reconheço-a” (RICŒUR, 2014, p. 437).

A objetividade desse reconhecimento pode, porém, ser abalada? Podemos ter certeza da permanência da imagem – afecção por um raciocínio *a posteriori*? “Se uma lembrança me volta é porque eu a perderei; mas, se apesar disso, eu a reencontro e a reconheço, é que sua imagem sobreviverá”. Essa conclusão de Ricœur tem por base as teses de Bergson em *Matéria e Memória* e a sua teoria da sobrevivência das imagens. A este propósito pode-se citar um excerto de Bergson no qual ele menciona que também nossa memória e o reconhecimento das lembranças pessoais estão localizados e se pautam pelo detalhe dos movimentos corporais:

[...] nosso corpo não é nada mais que a parte invariavelmente renascente de nossa representação, a parte sempre presente, ou melhor, aquela que acaba a todo momento de passar. Sendo ele próprio imagem, esse corpo não pode armazenar as imagens, já que faz parte das imagens; por isso é quimérica a tentativa de querer localizar as percepções passadas, ou mesmo presentes, no cérebro: elas não estão nele; é ele que está nelas. Mas essa imagem muito particular, que persiste em meio às outras e que eu chamo meu corpo, constitui a cada instante, como dizíamos, um corte transversal do universal devir. Portanto, é o lugar de passagem dos movimentos recebidos e devolvidos, o traço de união entre as coisas que agem sobre mim e as coisas sobre as quais eu ajo, a sede, enfim, dos fenômenos sensório-motores (BERGSON, 1999, p. 177).

Essa conclusão de Ricœur tem por base as teses de Bergson⁴ em *Matéria e Memória* e a sua teoria da sobrevivência das imagens.

A sobrevivência da lembrança pode ter valor de esquecimento. Em que sentido? O esquecimento pode designar o “caráter *despercebido* da perseverança da lembrança, sua subtração a vigilância da consciência” (RICŒUR, 2014, p. 448). É importante correlacionar essa afirmação de Ricœur à tese desenvolvida por Bergson (1999, p. 201) sobre a necessidade de se explorar o âmbito das patologias da memória, pois elas nos proporcionam também conhecimentos instrutivos e significativos. Basta pensar, por exemplo, no caso da amnésia retrógrada no qual as lembranças do paciente estão praticamente desaparecidas da consciência; contudo, elas estão aguardando, em pontos extremos da memória, serem despertadas por acontecimentos, bem como permanecerem no esquecimento.

Quais experiências apoiariam esse argumento? De um lado, temos, diariamente, a experiência da erosão da memória, à qual se acrescenta a experiência do envelhecimento, da aproximação da morte, que contribuem para uma tristeza denominada “tristeza do inacabado” em *O Voluntário e o Involuntário*. “Essa triste experiência tem por horizonte a perda definitiva da memória, a morte anunciada das lembranças” (RICŒUR, 2014, p. 448).

O esquecimento cria uma reserva de memória, um tesouro profundo disponível, que dá à memória o meio de combater o esquecimento e explica o paradoxo que Heidegger não notou: “que é o esquecimento que torna possível a memória” (RICŒUR, 2014, p. 449-450).

No terceiro seguimento, ao tratar do chamado esquecimento de recordação (usos e abusos), Ricœur aproxima o esquecimento e a memória impedida, em virtude de traumas psíquicos, estudados por Freud. Elogia as incursões deste autor fora da esfera patológica, como na obra *Psicopatologia da vida cotidiana*, na qual o psicanalista se aproxima do filósofo. Depois trata do esquecimento e da memória manipulada pelas ideologias, que acontece, em especial, nas histórias oficiais, quando instâncias do poder manipulam a narrativa. Trata-se de uma forma ardilosa de esquecimento, resultante do desapossamento dos atores sociais do seu poder originário de narrarem a si mesmos, que é abafado por uma história autorizada, imposta, celebrada, comemorada” (RICŒUR, 2014, p. 433).

Há, também, um tipo de esquecimento comandado, que é a anistia. Existe uma anistia imposta, que é um esquecimento forçado, eis que o poder proíbe não somente deplorar fatos passados e anistiados ou perdoados, mas até mesmo lembrá-los ou falar sobre eles. O autor acredita que “se uma forma de esquecimento puder ser legitimamente evocada, não será um dever calar o mal, mas dizê-lo num modo apaziguado, sem cólera. Essa direção tampouco será um mandamento, uma ordem, mas um desejo no modo optativo” (RICŒUR, 2014, p.

⁴ Henri Bergson (1999), em *Matéria e memória*, formula a ideia segundo a qual nos situaríamos primeiramente no passado em geral para acessar uma lembrança (nessa concepção já está marcada a noção de que a lembrança é do passado), bem como desenvolve um argumento para distinguir a lembrança da imaginação.

462). Escutamos a memória excluída do campo do poder, e “a fina divisória que separa a anistia de amnésia pode ser preservada” (RICŒUR, 2014, p. 508).

A memória impedida, manipulada, comandada, são figuras da lembrança difícil, embora não impossível.

O preço a ser pago [por esses desvios] foi a conjunção entre o trabalho de memória e o trabalho de luto. Mas acredito que, em certas circunstâncias favoráveis, tais como a autorização dada por outro de se lembrar, ou antes, a ajuda trazida por outrem na partilha da lembrança, pode-se dizer que a recordação teve êxito e que o luto foi retido no declive fatal rumo à melancolia, essa complacência para com a tristeza. (RICŒUR, 2014, p. 503).

Além disso, Ricœur aproxima a realidade do luto àquela do convite presente no texto do Evangelho de Lucas 17,33, segundo a qual: “Quem quiser salvar a própria vida, a perderá; mas quem a perder, a manterá viva”. Trata-se da necessidade de um distanciamento, de uma perda e abandono de si mesmo para manter a alegria de viver. A exigência de uma reconstrução da memória que passa justamente pela capacidade do ser humano de oferecer o perdão e também ajudar a outros a aceitar-se e renunciar a algo para o bem de todos.

Trata-se de um ato de morrer que consiste em afirmar profundamente a vida. Ricœur propõe – seguindo a linha da grande tradição grega – que o próprio ser para a morte “deve ser pensado *sub specie vitae* e *non sub specie mortis*”. Tal posição é possível na medida em que se promove “o abandono até o luto da preocupação pela sobrevivência” (RICŒUR, 1997, p. 219). A vida é um processo de profundas transformações, mudanças e possibilidades de recomeços. Daí a importância da lógica do serviço, ou da oferta de si. O serviço coloca o ser humano na posição de disponibilidade para outros. Trata-se de unir os próprios interesses em prol da comunidade.

Morte, luto e melancolia na interface entre memória e esquecimento

Em nossas análises anteriores, não foi dado o merecido espaço a uma situação intimamente ligada à morte e que se coloca na interface entre memória e esquecimento. É a ampla discussão que Ricœur estabelece para focalizar a relação luto-melancolia.

Seguindo as indicações de Freud, a lembrança na análise psicanalítica é indicada como um trabalho de rememoração. O luto também pode ser caracterizado como um trabalho de reminiscência, e o par luto-melancolia deve ser considerado dialogicamente. A progressão do luto à melancolia e a dificuldade do luto de escapar dessa neurose suscitam as reflexões sobre a patologia da memória individual e coletiva. O luto é a reação à perda de uma pessoa amada ou de uma abstração que substitui uma pessoa, tal como pátria, liberdade, ideal etc. Em certas circunstâncias e em certos indivíduos, a melancolia surge em lugar do luto,

constituindo investimentos afetivos diferentes, o que caracteriza uma oposição entre essas duas modalidades de trabalho. A primeira oposição entre ambos, notada por Freud, é que, na melancolia, há uma diminuição do “sentimento de si” (*Sebstgefühl*), ao passo que, no luto, essa diminuição não existe.

Surge, então, a pergunta: qual é o trabalho que o luto realiza? Resposta: o objeto amado deixou de existir, e isso passa a exigir que toda a *libido* renuncie ao vínculo que a liga àquele objeto. Daí é compreensível que surja uma revolta. Há grandes custos e investimentos de tempo e de energia em razão dessa obediência da *libido* às ordens da realidade inevitável. Esse custo é muito elevado porque a existência do objeto perdido persiste na psique. A permanência do objeto e da ligação da *libido* com ele é exatamente o que torna tão alto o preço dessa liquidação. Citando Freud, Ricœur afirma que “a realização em detalhe de cada uma das ordens ditadas pela realidade é o trabalho do luto” (RICŒUR, 2014, p. 86).

O autor se pergunta: por que o luto não é a melancolia? O que faz o luto perder para a melancolia? O luto é um fenômeno normal, embora doloroso. Quando o trabalho de luto encerra, o ego fica, outra vez, livre e desinibido. Por isso, o trabalho de luto pode ser comparado com o trabalho da lembrança e, enquanto tal, embora com alto custo, ele é libertador. O trabalho de luto é o custo do trabalho da lembrança. Mas o trabalho da lembrança é o benefício do trabalho do luto.

No trabalho do luto, é o universo que parece empobrecido e vazio. Já na melancolia, é o próprio ego que está desolado. Ele cai vítima da própria desvalorização, da própria acusação, condenação e rebaixamento. Essas queixas são acusações que se voltam ao objeto amado e chegam a martirizá-lo e a persegui-lo no foro íntimo do luto.

O luto mantém o reconhecimento de si e o reconhecimento de nós mesmos, a autoestima e a vergonha diante de outrem, enquanto a postura acusatória da melancolia ignora essas atitudes.

O confronto entre luto e melancolia termina em perplexidade. “Não entendemos nem um nem outro fenômeno”, afirma Freud. Face a essa perplexidade, Ricœur acredita que não foi dito, em Psicanálise, a última palavra sobre a melancolia. Deve-se mesmo abandonar a melancolia aos médicos e psiquiatras? Será ela apenas uma doença mental? De fato, com esses questionamentos a Freud e ao saber médico, Ricœur procura fazer um discurso sobre a melancolia a partir de seus aspectos fenomenológicos, acenando para as questões últimas da existência e para a realidade infinita e mutável que ela compreende. A definição dada por Romano Guardini, por sua vez, discute o estado de ânimo melancólico no horizonte de uma relação dolorosa e complexa: “a melancolia é algo muito doloroso e que penetra em profundidade nas raízes de nossa existência humana para que se deixe abandonada nas mãos dos psiquiatras. Nós consideramos a melancolia intimamente conectada com a profundidade da essência humana” (GUARDINI, 2001). Pode-se notar uma compreensão na qual – como

postula Ricœur – há uma aliança entre o pensamento científico e aquele filosófico-existencial que se afasta de uma perspectiva redutiva e de uma concepção médica linear e causal.

Como deixar de evocar o lugar ocupado pela melancolia no antigo sistema dos quatro humores da medicina grega, no qual o humor melancólico, o da bÍlis negra (*atra bÍlis*), convive com o humor sanguíneo, o humor colérico e o humor fleumático? (RICŒUR, 2014, p. 88).

A melancolia corresponderá a elementos cósmicos, seguindo a divisão dos tempos e as idades da vida. Em textos medievais do século XII, a melancolia imita a terra, cresce no outono e reina na maturidade.

Fisiologia, psicologia, cosmologia estão assim conjugadas, segundo o tríplice princípio: busca de elementos primários comuns ao microcosmo e ao macrocosmo, estabelecimento de uma expressão numérica para essas *estruturas complexas* e lei de harmonia e de proporcionalidade entre os elementos [...]. Ora, é justamente com a melancolia que culmina a ambivalência, que se torna assim o ponto crítico do sistema inteiro (RICŒUR, 2014, p. 88, grifo nosso).

Para o *Homo sapien-demens*, Ricœur menciona múltiplas figuras de *mania* de Platão e a comparação que aparece em muitos dos seus diálogos entre exaltação, êxtase, embriaguez e outros estados “divinos”. Assim, o normal e o patológico convivem.

A fim demonstrar a aproximação das posições de Ricœur com o pensamento complexo, vale lembrar estas expressões de Morin em *O Método 5*:

O ser humano é razoável e não é, capaz de prudência e de insensatez, racional e afetiva; sujeito de afetividade intensa, sorri, ri, chora, mas sabe também conhecer objetivamente. É um ser calculador e sério, mas também angustiado, embriagado, extático, de gozo; é um ser invadido pelo imaginário e que pode reconhecer o real; que sabe da morte, mas não pode aceitá-la [...]. Alimenta-se de conhecimentos verificados, mas também de ilusões e quimeras (MORIN, 2003a, p. 127).

Nesta mesma linha de reflexão, pode-se mencionar o último romance de Thomas Mann, *Doutor Fausto*, no qual se tematiza os oscilantes discursos a respeito da vida colocada entre os polos da doença e da genialidade artística. A questão da antinomia presente no discurso é discutida a partir do personagem Adrian Leverkühn, dilacerado pela situação depressiva da doença, mas, ao mesmo tempo, elevado às alturas pela dimensão transcendente da criatividade musical. De qualquer forma, aparece de maneira dramática na narrativa a descrição de um homem reservado, desapegado e inquieto cujas memórias são elaboradas pelo personagem Serenus Zeitblom, típico representante nesta parábola do cidadão exemplar e figura do humanista culto que tem por tarefa conduzir o leitor nos segredos íntimos do romance. Em uma passagem da obra, o personagem pondera: “há pessoas com as quais não é fácil conviver, mas que jamais se podem abandonar” (MANN, 1947/2015, p. 259). No discurso de Thomas Mann, aparece de forma nítida como os confins entre o normal e o patológico; entre a saúde e a doença, o bem e o mal estão entrelaçados e confundidos. No

romance, a doença é reconhecida como fonte de onde brota a ação criativa do sujeito e onde o sofrimento significa conhecimento, onde a pobre alma do morto torna-se a pátria serena do amigo que ficou, conforme a descrição melancólica de Serenus:

Vi-o mais uma vez em 1939, depois da vitória da Alemanha sobre a Polônia, um ano antes de sua morte, à qual a mãe, então octogenária, ainda devia assistir. Nessa ocasião, ela me acompanhou escada acima, até o quarto dele, no qual entrou, animando-me a fazer o mesmo com as palavras: ‘Venha, venha, ele não notará sua presença!’ Mas cheio de profundo respeito, estaquei no limiar da porta. No fundo da peça, num sofá, mantendo os pés na minha direção de modo que eu podia enxergar o rosto, jazia estendido, agasalhado por um leve cobertor de lã, aquele que em outros tempos fora Adrian Leverkühn e cuja parte imortal ainda se chama assim. [...] A 25 de agosto de 1940, recebi aqui em Freising a notícia de que se haviam extinguido os restos de uma vida que dera à minha própria sua substância essencial, em matéria de amor, angústia, pavor e orgulho (MANN, 1947/2015, p. 590).

Por outro lado, o teor final desse texto do romance de Thomas Mann remete-nos a uma outra narrativa: as folhas de um diário íntimo escrito por Morin. Nele o autor menciona – de modo autobiográfico – os acontecimentos mais significativos que, por mais de trinta anos de vida em comum, marcaram a convivência dele com sua esposa Edwige. Morin entrega um texto ao editor para poder – conforme diz – “se separar da inseparável sem se separar”. Neste texto há uma síntese e entrelaçamento a respeito dos significados do trabalho do luto e aquele da experiência melancólica. Basta citar a última página para compreender tais ressonâncias:

Sua voz continua na secretária eletrônica de meu celular. Sua voz, a única coisa viva dela... Subsistirá algo mais? Sua alma? Sua sombra? Eu lhe pedi muitas vezes que se manifestasse. Eu me perguntei se o charmoso pássaro do Pantanal e do Rio não me trazia um sinal dela, e até mesmo se ela não estaria presente nele... Eu me questiono sempre se Edwige tomou forma na sessão de vidência efetuada pela médium sueca. Também me questiono se ela manifesta sua presença quando a luz do cômodo em que olho seu retrato se apaga e depois reacende... Não sei de nada, a não ser que seu Mistério mergulhou num Mistério que eu não saberia sondar (MORIN, 2012, p. 294).

Ricœur refere-se à famosa indagação de Aristóteles: “Por que razão os homens mais iminentes em filosofia, em política, em poesia ou nas artes são eminentemente melancólicos?” (ARISTÓTELES apud RICŒUR, 2014, p. 88).

Seguindo essa pista de Aristóteles, lembra os pensadores do Renascimento que transmitiram a herança medieval recebida dos médicos e filósofos gregos da natureza e orientaram a meditação sobre a melancolia em direção à doutrina moderna do gênio. O homem do Renascimento, além de espelhar uma “voluptuosa melancolia”, herdada da *acedia* medieval, também aposta que a melancolia poder ser “*melancolia generosa*”.

Ricœur elabora uma minuciosa descrição da gravura de Dürer, intitulada *Melancolia I* (ver pg. 118), na qual todas as tentativas de reabilitação de Saturno – o astro da melancolia – e da própria melancolia se cristalizam. As reflexões sobre esse quadro colocam-nos na pista

de como se estabelece a relação entre a melancolia e a morte, uma vez que em cada experiência da passagem do tempo (marcada pela presença da ampulheta) se entrevê o anúncio do fim pela dinâmica da espera por um acontecimento.

A composição de Dürer por meio da imagem de uma mulher reclinada – espécie de anjo decaído – testemunha não só o tema do desinteresse por si, mas o artista salienta também a metamorfose do espaço e da realidade em torno colocada sob o signo do pesar, da depressiva falta de sentido. Nas marcas do rosto e dos gestos, mostra-se uma alguém que, apesar de contar com todas as invenções do gênio humano, parece sentir-se interiormente destruída, entregue à desolação da morte. O comentário de Ricœur salienta a dimensão simbólica presente na obra como um convite provocatório a pensar a partir dos contrários e das antinomias e, nesta linha, seu pensamento converge com a epistemologia complexa de Morin, que se recusa a ter de optar por um polo em detrimento de outro, mas se interessa pelas transformações que se dão no seio da unidade dos contrários:

Uma mulher está sentada, o olhar mergulhado numa distância vazia, o rosto obscuro, o queixo apoiado num punho cerrado; no seu cinto estão dependuradas chaves, símbolos de poder, e uma bolsa, símbolo da riqueza, dois títulos de vaidade, em suma. A melancolia é para sempre essa figura inclinada, pensativa. Cansaço? Pesar? Tristeza? Meditação? Trata-se de uma postura declinante da doença ou do gênio que reflete? A resposta não deve ser buscada apenas na figura humana; o cenário também é tacitamente eloquente: instrumentos sem emprego, uma figura geométrica de três dimensões que representa a geometria, a quinta das artes liberais, jazem dispersos na cena imóvel. A vaidade do saber é assim incorporada à figura desocupada. Essa fusão entre a geometria que se entrega à melancolia e a melancolia perdida numa geometria sonhadora dá a *Melancholia I* seu poder enigmático: a própria verdade seria triste, segundo o provérbio de Eclesiastes? (RICŒUR, 2007, p. 89).

Em contrapartida, a composição de Dürer, seguindo a lição de Ricœur, apresenta um sério questionamento a respeito da nossa vida cotidiana entregue às consequências dos poderosos dinamismos da instrumentalização técnica – figurada na composição do artista pela lógica geométrica – e, desse modo, poderia ser expressão daquilo que Morin chamou de *hybris* do mundo científico-técnico-econômico, que privilegia o cálculo e está esquecido das aspirações, da beleza e da qualidade da vida (DELANNOI; MORIN, 2008, p. 250).

A tentativa de resposta à pergunta aristotélica posta por Ricœur poderia se dar – em termos contemporâneos – a partir de uma analogia entre a perspectiva filosófica heideggeriana e a poética de um Leopardi, por exemplo. Ambos admitem que o estado de ânimo – no caso a melancolia – não deve ser visto apenas como uma categoria de ordem emocional e psicológica, mas como um elemento fundamental que possibilita a revelação de um novo conhecimento. Em Heidegger, a angústia profunda é o que permite, por exemplo, a revelação do ente na sua totalidade: “É na disposição da angústia que o estar-lançado na morte se desvela para a presença de modo mais originário e penetrante” (HEIDEGGER, 2015, p. 326).

Para Leopardi o tédio melancólico é gerador do conhecimento da própria nulidade da condição humana, conforme escreve ao seu amigo Pietro Giordani:

Agora estou ressequido e oco como uma cana seca, e nenhuma paixão acha mais a entrada desta pobre alma; mesmo a onipotência eterna e soberana do amor, com a idade que tenho, anulou-se em mim. [...] Se bem que, regulando nossa vida segundo o sentimento dessa nulidade, o mundo terminaria e seríamos justamente chamados de loucos, mesmo sendo formalmente certo que esta seria uma loucura racional sob quaisquer aspectos, diante da qual toda sabedoria seria loucura, já que tudo neste mundo se faz pelo simples e contínuo esquecimento daquela verdade universal, de que tudo é nada. Gostaria que estas considerações fizessem ruborizar aqueles pobres filosofastros que se regozijam com o desmedido crescimento da razão e pensam que a felicidade humana esteja posta na cognição do verdadeiro, quando não há outra verdade senão o nada, e este pensamento, e a contínua consciência dele na alma – como a razão gostaria – deve conduzir-nos necessária e diretamente àquele estado que mencionei, o qual seria loucura segundo a natureza, e sabedoria absoluta e perfeita segundo a razão (LEOPARDI, 1996, p. 762-763).

Antes de passar para a discussão sobre a possibilidade e a legitimidade de transpor para o plano da memória coletiva e da história as categorias patológicas referentes ao luto e à melancolia propostas por Freud, inspirando-se nos últimos quartetos e sonatas de Beethoven, que evocam uma tristeza sublimada, Ricœur encontra um desfecho feliz para o trabalho do luto e da melancolia: a sublimação. No Quarteto em lá menor, op. 132, no terceiro movimento que é o centro pulsante de toda a composição, encontramos a seguinte anotação: “Canção de agradecimento oferecida a Divindade por uma pessoa curada”, composta em 1825, período no qual Beethoven por recomendação médica se retira para descansar na zona rural. A composição da obra revela a satisfação de Beethoven pelo seu retorno à vida e é uma espécie de reflexão sobre o sentido transcendente da existência, tornando-se o seu testamento. De fato, Beethoven está sentindo como é difícil viver, está doente, solitário e ferido, mas o desfecho feliz acontece ilustrado na plenitude de alegria pela vida manifestada nestes quartetos. Para Ricœur, portanto, a peça que falta na panóplia da *metapsicologia* de Freud seria a tristeza sublimada em alegria. A alegria é a recompensa da renúncia ao objeto perdido e a garantia da reconciliação com seu objeto interiorizado. “Assim como trabalho de luto é o caminho obrigatório do trabalho de lembrança, a alegria também pode coroar com sua graça o trabalho da memória” (RICŒUR, 2014, p. 91). Quando a imagem poética completa o trabalho de luto, abre-se o horizonte para uma memória “feliz”. Mas trata-se de um horizonte inacabado, pois ele deságua no trabalho da história, que é uma teoria em constante recriação.

É necessário reiterar que tipo de fenomenologia da leitura proposta por Ricœur mantém a dinâmica de um crescente aprofundamento, mostrando que o conhecimento exige um tipo de epistemologia correspondente àquela descrita de maneira esplendida por Edgar Morin a partir dos discursos e reflexões sobre a complexidade. Para a elaboração da relação entre a morte, o luto e a melancolia, observamos como Paul Ricœur recorre à literatura, à arte visual, aos filósofos como recursos para ampliação da compreensão do fenômeno

sempre em perspectiva dialética. Importante notar como também a psicologia, a psiquiatria e outras áreas buscam alargar os horizontes para o conhecimento da estrutura fundamental da condição humana, para compreender melhor o mundo-da-vida (*Lebenswelt*) com seus desafios e questionamentos. Segundo Eugenio Borgna (2009, p. 37), o movimento de ideias proporcionado por esses autores obrigou – de modo drástico – a cultura contemporânea a “considerar os diversos aspectos da realidade (da realidade científica e da realidade humana) a partir de pontos de vistas múltiplos e dialéticos” levando ao abandono de práticas e ideias redutivas e simplistas.

3.2 Morte, memória e esquecimento em situação de horror e angústia

Para desenvolver este tópico, voltaremos à obra póstuma de Ricœur, *Vivo até a morte*, no item “Do luto e do Júbilo” (p. 7-37).

O ambiente de horror e angústia é o campo de concentração nazista de Buchenwald às vésperas do final, em 1944, da Segunda Guerra Mundial. A obra principal na qual se baseiam as reflexões de Ricœur nesse contexto é o livro de Jorge Semprún (1923-2011), *L'Écriture ou la vie*, publicado em 1994. Servimo-nos da edição brasileira, *A escrita ou a vida*, traduzida por Rosa Freire de Aguiar e publicada pela Companhia das Letras em 1995.

Em 1943, Semprún, jovem espanhol exilado em Paris, estudante de filosofia e militante comunista, foi preso pela Gestapo e deportado para o campo nazista de Buchenwald. Durante dois anos, sobreviveu como pôde às condições sub-humanas impostas aos prisioneiros, em sua maioria judeus: fome permanente, trabalhos forçados, privação de sono, frio brutal, humilhações e espancamentos. *A escrita ou a vida* contém um turbilhão de memórias desse contexto de horror e morte e uma reflexão muito pessoal sobre o drama que foi o genocídio coletivo perpetrado pelo regime nazista, considerado a maior tragédia do século XX.

Para captar o clima desse livro, que Ricœur cita amplamente na sua obra póstuma, é oportuno mencionar uma frase de Maurice Blanchot, que aparece como uma das epígrafes em *A escrita ou a vida*: “Quem quer se lembrar deve se confiar ao esquecimento, a esse risco que é o esquecimento absoluto e a esse belo acaso que a lembrança passa a ser” (SEMPRÚN, 1995).

Ricœur adentra o livro de Semprún quando este descreve a morte de Halbwachs. Mas, antes de prosseguir, ele declara que o livro de Semprún, assim como o de Primo Levi, *Si c'est un homme?* (É isto um homem?) o força, um pouco a contragosto, a tratar de uma outra imaginação da morte, que passa a designar como “personagem ativa” (RICŒUR, 2012, p. 20). Trata-se da morte personificada, ativa e destrutiva, que surge no imaginário no ponto

em que os *mortos já mortos* e os moribundos que vão estar mortos se tornam indistintos. E cita como exemplo os casos das grandes epidemias: peste, cólera, campos de concentração, situação extrema em que o sobrevivente provisório é rodeado, cercado, submerso pela massa indistinta dos mortos e dos moribundos e habitado pelo sentimento da enorme probabilidade e da eminência da própria morte. Nesse caso, a pessoa se percebe fazendo parte dessa massa indistinta de mortos e moribundos.

Esse efeito de massa e indistinção ocorre nas situações-limite: epidemia e extermínio. Mas Ricœur afirma que, em hipótese, todos os vivos passam, em certas circunstâncias da vida, e não apenas no sonho e na imaginação literária, a perceber toda a humanidade já morta e devendo morrer, como uma massa.

Evoca, então, a posição de Santo Agostinho, quando este fala de *massa perdit*a – massa perdida – referindo-se ao pecado original, pelo qual todos os homens foram condenados a morrer.

No contexto e rememoração dessa “massa perdida” dos prisioneiros mortos no campo de Buchenwald, pode-se descobrir o sentido do título do livro de Semprún, *A escrita ou a vida*. Saído do campo de concentração, o assombramento do escritor fora colocado diante desta alternativa: “Ou viver à custa de esquecer, ou se lembrar, escrever, contar, mas ser impedido de viver, porque a morte superada seria o verdadeiro real, e a vida, um sonho, uma ilusão” (RICŒUR, 2012, p. 21-22).

Essa alternativa deve ser levada a sério porque não é retórica, mas vivida. Essa morte mais real que a vida seria apenas uma assombração *a posteriori*? Essa pergunta se refere à descrição que faz Semprún ao sair do campo de concentração. Ele é visto com um olhar apavorado pelos três oficiais britânicos que o receberam.

Compreendi de súbito que eles tinham razão de se apavorar, aqueles militares, de evitar o meu olhar. Pois eu não havia propriamente sobrevivido à morte, não a tinha evitado. Não havia escapado dela. Antes, percorrera-a, de um extremo a outro. Percorrera seus caminhos, onde havia me perdido e me reencontrado, imensa região por onde flui a ausência. Era uma assombração, em suma. (SEMPRÚN, 1950, p. 24).

Ao comentar essa “assombração” viva, Ricœur acha que não se trata de uma assombração *a posteriori*, mas de alguém que permaneceu fiel ante o que foi vivido no ambiente de morte, no convívio com os mortos, agonizantes, misturados com os outros mortos.

Várias outras expressões de Semprún denotam esse aspecto de morte como personagem ativa. Ricœur lembra o relato do capítulo segundo do livro de Semprún, que trata do Kaddish cantado por um judeu moribundo do campo de extermínio e o define como “a morte que cantarolava em algum lugar no meio dos cadáveres”. Era a vida da morte que se fazia ouvir. “A agonia da morte, sua presença fulgurante e funebremente loquaz” (SEMPRÚN, 1995, p. 37).

Semprún relembra, também, a fumaça do crematório como um atestado da morte em ação. Com a extinção dos crematórios, a morte não era mais fumaça, quase imaterial, cinzenta, praticamente impalpável. Voltava a ser carnal, encarnava-se de novo nas dezenas de corpos descarnados, atormentados, que ainda constituíam sua colheita diária (SEMPRÚN, 1995, p. 38; RICŒUR, 2012, p. 22).

A narrativa de Semprún é um contar a morte como algo existente por si. A boca do moribundo é a boca da morte. Os moribundos seriam cadáveres ambulantes. Também o contágio nas epidemias e nos campos de extermínio faz do indivíduo um moribundo e, no mesmo lance, um morto. Nasce, assim, um novo sentido de “sobrevivente”. São os que haviam estado nas portas da morte e escaparam, foram poupados do horror. Essa sorte não teve nenhum dos que foram lançados às câmaras de gás.

Ao falar dos que escaparam ao horror, Ricœur lembra as referências que Semprún faz a André Malraux (1901-1976) – notável escritor de assuntos políticos e culturais – re-trabalhando o seu livro *Lutte avec l'ange* (Luta com os anjos) do qual só a primeira parte foi publicada – *Les Noyers de l'Altenburg* (As nogueiras de Altenburgo) – que lembra os ataques de gases perpetrados pelos alemães na frente russa de Vistula, em 1916 (RICŒUR, 2012, p. 22-23).

O essencial da obra de Malraux, afirma Semprún, é uma meditação sobre a morte, uma sequência de reflexões e de diálogos sobre o sentido da vida. Um dos pontos extremos e de significado mais extenso é o episódio do ataque de gases.

No fim de sua vida, em outra obra, *Le miroir des limbes* (O espelho dos limbos), Malraux retoma certos fragmentos do romance inacabado para integrá-los nos seus escritos autobiográficos.

Sempre me pareceu uma empreitada fascinante e faustosa essa de Malraux re-trabalhando a matéria de sua obra e de sua vida, esclarecendo a realidade pela ficção e esta pela densidade do destino daquela, para salientar suas circunstâncias, as contradições, o significado fundamental, frequentemente oculto, enigmático ou fugidio. (SEMPRÚN, 1995, p. 58).

O escritor vai buscar a razão que moveu Malraux a retomar esse fragmento de um antigo romance durante um período no hospital em que esteve muito perto da morte. O motivo é expresso pelo próprio Malraux em *Le miroir des limbes*.

Já que trabalho talvez em minha última obra, retomei de *Les noyers de l'Altenburg*, escrito há trinta anos, um dos acontecimentos imprevisíveis e perturbadores que parecem as crises de loucura da história: o primeiro ataque alemão com gases, em Bolgako, à beira do Vistula, faz parte do *Miroir des limbes* [...]. Poucos temas resistem à ameaça de morte. Este põe em jogo o enfrentamento da fraternidade da morte – e da parte do homem que procura hoje o seu nome, que decerto o não é o indivíduo. O sacrifício prossegue com o Mal mais profundo e o mais antigo diálogo cristão: desde esse ataque ao front russo, sucederam-se Verdun, a iverita de Flandres, Hitler, os campos de extermínio... Se reencontro isso é por-

que busco a região crucial da alma onde o Mal absoluto opõe-se à fraternidade. (MALRAUX apud SEMPRÚN, 1995, p. 59).

Essa última frase, “O mal absoluto opõe-se à fraternidade”, impressionou tanto Semp-rún que ele a colocou como uma das epígrafes do seu livro. Ricœur repete integralmente esse texto na página 23 da obra que analisamos e tece vários comentários a respeito dele. Importa, segundo ele, constatar que “para fazer coagular a *massa perdida* (a massa perdida) dos moribundos e dos mortos é preciso que a ameaça de morte, que nos é dirigida, seja ela mesma posta sob o signo do Mal absoluto enquanto oposto à fraternidade” (RICŒUR, 2012, p. 23).

Interpretando o verbo “coagular” usado por Ricœur, talvez o sentido mais claro seria o de *contagiar*, palavra que Ricœur emprega mais adiante. O par mal absoluto oposto à fraternidade é a mais antiga antinomia cristã. Por isso, no contexto dos extermínios lembrados por Malraux, essa *massa perdida* aconteceu pelo domínio do Mal absoluto sobre a fraternidade. Agnóstico, Malraux evoca essa oposição entre o Mal absoluto e a fraternidade, antiga antinomia advinda do Cristianismo, e a vê como ameaça que pode contagiar toda a humanidade e cada um de nós e transformar-nos numa “*massa perdida*”. Assim, a vida vive sob a ameaça constante do Mal absoluto que espezinha o Outro e a fraternidade e cria o fantasma da morte na sua imagética, carregando a foice dizimadora (RICŒUR, 2012, p. 23). Enquanto a *massa perdida* se contagia pelo Mal absoluto, o Outro é fortalecido pela fraternidade.

A fusão-confusão da figura do Mal e das figuras da morte

Ricœur está convencido de que as figuras do Mal não constituem um sistema. Há diferença entre Auschwitz e o Gulag. Um não é mais que os outros, pois são incomparáveis. Não é a morte que se escreve com maiúscula, mas o Mal absoluto, quando o *contágio* não é algo natural como uma epidemia, mas o extermínio, que equivale a um programa de morte, organizado pela maldade humana, e que, entretanto, no imaginário popular, é atribuído ao Maligno.

Nesse imaginário, tanto a morte violenta do extermínio quanto a morte natural pelas epidemias são equiparadas ao mesmo *contágio* e tornam-se figuras do Mal absoluto, do Diabo, ou de um Deus vingador, talvez Maligno. Daí os grandes medos que perpassam todos os contágios. Daí todas as mortes – por doença, por velhice, pela exaustão da vida – são assimiladas à morte violenta. O extermínio equipara-se a todos os contágios e absorve em suas margens a morte comum.

Nenhuma morte é mais banal que outra quando todas as mortes se aglutinam numa mesma *massa perdida*. Para Ricœur, essa fusão-confusão teria decorrido de uma teologia do sofrimento. Tudo se confunde na ideia de morte como punição (pena). Toda morte extermi-

na. Não é mais uma simples fusão da morte e do moribundo. É algo mais profundo. A *massa perdida* torna-se sinistramente a palavra que impera numa teologia punitiva que retira do mal de sofrimento sua diferença ou seu direito de não ser confundido pelo mal de pecado, do pesar pelo pecado. A antiga antinomia cristã, Mal absoluto – fim da fraternidade, evocada pelo agnóstico Malraux, é maquiada por uma teologia que Ricœur qualifica como atroz, que é responsável pelo imaginário do terror que tudo confunde.

Por isso é que Ricœur acredita que Semprún esteja em busca do essencial, isto é, “levar o rio de volta para o seu leito e trazer o imaginário para seu lugar de origem” (RICŒUR, 2012, p. 125). “O essencial? Do que se trata, Semprún se pergunta. Creio saber sim. Creio que começo a saber. O essencial é poder chegar a superar a evidência do horror para tentar atingir a raiz do Mal radical, das *Radikal böse*” (SEMPRÚN, 1995, p. 92).

Não há que se confundir o horror e o horrível com o Mal. “O horror não era o mal, não era a sua essência, pelo menos. Ele não passava do vestuário, da roupagem, do aparato. A aparência, em suma.” (RICŒUR, 2012, p. 26; SEMPRÚN, 1995, p. 92). Já o extermínio, a morte infligida pelo mal, é que causa a morte por excelência, a morte com “M” maiúsculo, enquanto se enraíza no Mal absoluto, o Inimigo da fraternidade.

Se o Mal absoluto faz par com a fraternidade, o luto tem de exorcizar os fantasmas gerados pelo Mal absoluto a partir da podridão da *massa perdida*, na qual os moribundos e cadáveres são confundidos em sua potência de contágio pestilencial (RICŒUR, 2012, p. 26).

Na leitura de Ricœur, é com esses fantasmas que Semprún defronta. São eles que geram a alternativa que perpassa toda a sua obra: ou viver e esquecer, ou escrever (contar) e não mais poder viver. Por que a escrita extinguiria a vida? Porque o sobrevivente do extermínio, como diz o próprio Semprún, “se torna um fantasma, como se regressasse de outro mundo... Não somos os que escaparam da morte, mas somos os que regressam do outro mundo” (SEMPRÚN, 1995, p. 93; RICŒUR, 2012, p. 28).

Os campos de concentração revelaram a verdadeira natureza do horror da morte, a saber, que o extermínio não é obra da morte, mas do Mal.

O contar e o viver o horror da morte

Para lutar contra o imaginário que confunde a morte comum com a morte em situações-limites (extermínio, pestilência etc.), não basta a descrição do horror na escrita, mas é preciso denunciar a exploração na alma humana do horror do mal.

A experiência dos que regressam de uma situação de extermínio é indizível, ou só é dizível em termos abstratos, ou então, de passagem, com jeito de quem não toca no assunto (SEMPRÚN, 1995, p. 93; RICŒUR, 2012, p. 27).

“A morte não é uma coisa da qual tivéssemos passado perto, da qual tivéssemos escapado, como de um acidente de que saíssemos ilesos. Nós a vivemos.” (SEMPRÚN, 1995, p. 93).

Além de indizível, a experiência da morte não é partilhável. Paradoxalmente uma singularidade fraterna:

É o único fato do qual jamais poderíamos ter experiência individual... Fato que só pode ser entendido sob a forma de angústia, do pressentimento ou do desejo funesto... No tempo do futuro anterior... E ainda assim, teremos vivido (no campo de extermínio) a experiência da morte como uma experiência coletiva, fraterna além do mais, fundamentando nosso ser – conjunto. (SEMPRÚN, 1995, p. 93-94)

A experiência do passado, no relato ou na escrita, não é jamais realidade vivida. Ela cai no âmbito do imaginário. Essa rememoração da morte equipara-se a um trabalho de luto que tem como substituto o trabalho da memória, que faz prevalecer a vida superando a memória da morte. Mas esse é um exercício extremamente difícil.

De fato, esse trabalho de luto perseguia Semprún quase a ponto de levá-lo ao desespero, a se tornar uma neurose melancólica ou levá-lo ao suicídio. Nem mesmo a presença da bela Odile, sua amante, o acalmava. A citação a seguir deixa entrever o desespero:

A certeza tranquilizadora de sua beleza não me distancia da minha dor. Nada me distrairia da minha dor. Nada a não ser a morte. Não a lembrança da morte, da vivência que dela eu tinha: a experiência de avançar para ela junto com os outros, os meus, dividi-lo com eles fraternalmente. De ser para a morte junto com os outros – os companheiros, os desconhecidos, meus semelhantes, meus irmãos – o Outro, o próximo. De nela basear nossa liberdade em comum. Não essa lembrança da morte, portanto, mas morte pessoal, o passamento, esta que não se pode viver, decerto, mas se pode decidir. Só a morte voluntária, deliberada, poderia me desviar da minha dor, livrar-me dela. (SEMPRÚN, 1995, p. 155).

Por isso a transmissão pela escrita dos que sobreviveram é uma terapia que afasta o morrer ordinário. Para justificar sua escolha da escrita e sobreviver, Semprún recorre a Claude-Edmonde Magny, *Lettre sur le pouvoir d' écrire* (Carta sobre o poder de escrever). Com esse autor aprendeu que a escrita vence a tentação do esquecimento, que é o infortúnio da memória. “Eis em que pé estou: não posso viver a não ser assumindo essa morte pela escrita, mas a escrita me impede literalmente de viver” (SEMPRÚN, 1995, p. 162; RICŒUR, 2012, p. 30). “Tenho porventura o direito de viver no esquecimento? De viver graças a esse esquecimento, à sua custa”? (SEMPRÚN, 1995, p. 183; RICŒUR, 2012, p. 30).

O escrever e sobreviver não é fácil. Um percurso contínuo, realizado com questionamento permanente, uma ligação inseparável entre a *escrita e a vida*, um constante morrer e renascer:

Não consigo pela escrita penetrar no presente do campo, contá-lo no presente [...] como se houvesse uma proibição da figuração do presente [...] Assim, em todos os meus rascunhos a coisa começa antes ou depois. E quando afinal chego lá,

quando lá estou, a escrita fica bloqueada [...] Invade-me a angústia, torno a cair no vazio, no abandono. (SEMPRÚN, 1995, p. 164; RICŒUR, 2012, p. 31)

Ricœur vê na vida de Semprún a junção entre um longo trabalho de memória e o trabalho de luto. Ao assumir o retorno da lembrança da situação trágica vivida no campo de extermínio, ele exorcizou a louca felicidade que ele tinha quando vivia no esquecimento daquela tragédia. Disse adeus ao esquecimento e, apropriando-se da angústia da escrita, do contar, também assumiu o luto que essa memória incorporava. Exatamente aí está o segredo da opção da escrita como opção pela vida: para Ricœur, memória e luto são palavras de esperança arrancadas ao silêncio do esquecimento (RICŒUR, 2011, p. 36).

3.3 O mal, a angústia, memória e esquecimento: uma aproximação com as reflexões de Edgar Morin

Em *O homem e a morte*, ao se referir à tortura de morte, Morin (1997) elabora uma longa nota em que descreve os horrores dos campos de concentração, que fazem lembrar os horrores de Buchenwald, relatados por Semprún. Os agentes da SS, quando chegavam aos furgões com os prisioneiros, condenavam alguns à morte imediata ou à morte progressiva apenas com um gesto que indicava o caminho do campo ou o caminho do crematório. A morte no campo de concentração criava uma mentalidade especial entre seus provedores e entre os que suportavam seu terror⁵. O próprio agente SS mata fortuita ou cientificamente; ele também delega o poder de matar aos subalternos, os prisioneiros que afastam a própria morte por meio da que afligem. Jamais as modalidades de morte foram tão cientificamente experimentadas, o sadismo tão cientificamente aplicado, a morte tão imanente.

A presença incessante da morte, o convívio com esta, criou entre os deportados um terrível hábito de morte. Na guerra, o soldado não crê na possibilidade de sua própria morte. No *lager*, o deportado sabe que é um morto virtual e cede à fatalidade de sua morte para lhe suprimir a aproximação. Mas ele é imunizado do horror pelo próprio horror, imunizado contra o horror do cadáver pela proximidade cotidiana do cadáver, pela supressão de qualquer

⁵ Hannah Arendt, em *Eichmann em Jerusalém*, leva-nos a considerar a história e o significado de crimes cometidos à época da Segunda Guerra Mundial. Eichmann, oficial nazista responsável por crimes contra judeus em campos de concentração, foi localizado pelo serviço secreto de Israel e sequestrado para ser julgado em Jerusalém. À história do julgamento combina-se reflexão sobre aspectos morais e éticos a respeito daquilo que está em discussão. Mais do que um homem, por vezes, discutiu-se a responsabilidade de nações: crime de um homem ou a barbárie de uma época? *Eichmann em Jerusalém* revela o horror da morte ensaiada e perpetrada por uma burocracia de estado. A justificativa do réu de que agira de acordo com as ordens recebidas de seus superiores não o isentaria de sua ação criminosa. A *raison d'état* tampouco respaldaria o ódio e o mal instrumentalizados pelas armas de uma guerra. Ao lado deste trabalho de Arendt vale lembrar do seu *As Origens do Totalitarismo*, pois ambos colocam em discussão a nossa barbárie. Há que se responder, também, hoje, ao mal. Se Guernica ouviu os stuka com as suas sirenes, hoje, drones silenciosos ainda semeiam a morte.

ritual funerário, pelo fato de cada corpo de deportado, vivo ou morto, não ser mais que uma coisa inscrita num registro, sem individualidade, uma coisa a que se deveria dar baixa, uma coisa que, mais cedo ou mais tarde, cada um viria a ser (MORIN, 1997, p. 69, nota 1).

Nessa interpretação de Morin, é perceptível uma aproximação com a *massa perdida* (a massa perdida) de que fala Ricœur. Essas palavras tão realistas ecoam a sua tese da personificação da morte e explicam os horríveis fantasmas que apavoravam a vida de Semprún e o levaram à opção pela escrita para que escapasse da morte ou do suicídio.

Em várias passagens das obras de Ricœur aparece a figura do Mal radical e do Mal absoluto como a raiz da morte por extermínio, da qual o horror seria consequência, e o contraponto dialógico, a solidariedade. Essa figura se aproxima e é ampliada nas considerações de Morin em várias obras. Limitamo-nos a duas.

A primeira, *Meus demônios*, em 1994, foi traduzida no Brasil e publicada pela Editora Bertrand Brasil, em 2003. O último capítulo refere-se à crueldade do mundo. Nosso universo é catastrófico desde o princípio, é constituído no e pelo genocídio da antimatéria pela matéria. “Essa aventura aterradora prossegue nas devastações, nos massacres e nas delapidações singulares. A saída é impiedosa. Tudo morrerá.” (MORIN, 2003b, p. 271). Podemos perceber aí uma visão cósmica da “*massa perdida*” de que fala Ricœur.

Todo ciclo ecológico de vida é, ao mesmo tempo, um ciclo de morte, que por sua vez é, também, um ciclo de solidariedade; esse ciclo de solidariedade e de destruição. Sem essas forças fracas de resistência à crueldade não haveria vida.

O ódio, o egoísmo, o desprezo, a indiferença e a desatenção agravam por toda a parte e sem trêgua a crueldade do mundo dos homens.

As únicas resistências estão nas forças de cooperação, comunicação, compreensão, amizade, comunidade de amor, de inteligência, cuja ausência pode favorecer as forças de crueldade.

Poderíamos afirmar que, na tragédia de Buchewald e dos campos de concentração, foi a ausência dessas forças que levou ao horror do extermínio em massa. E a fraternidade, a solidariedade que reinava entre os vivos e os moribundos, era a única forma de vida diante do horror da morte. Em seu ensaio, Semprún relembra constantemente essa união fraternal e solidária, a única resistência possível.

Resistir é a palavra-chave usada por Morin: “Devemos resistir àquilo que separa, desintegra e distancia, mesmo sabendo que a separação, a desintegração e o distanciamento ganharão a partida” (MORIN, 2003b, p. 274). A resistência foi o lema que perpassou a figura e a obra de Semprún e a de Ricœur, que com ela dialoga: a resistência antes da prisão pelos nazistas, no campo político contra a ditadura da Espanha e do Nazismo; a resistência pela

solidariedade no campo de extermínio; e a resistência e a denúncia na escrita que o salvou da morte e do esquecimento.

Em *O Método 6 – Ética*, publicado originalmente em 2004, Morin apresenta um pequeno tratado sobre o Mal. Ele situa o mal numa visão cósmica, como já o fizera em *Meus Demônios*. Um mundo só pode advir da separação e só pode existir pela separação: *diabolon* é quem separa. A separação intensifica-se com a dispersão das partículas, dos átomos, das estrelas, das galáxias. Mas também as forças cósmicas de religação se desenvolveram porque existe a inseparabilidade do que destrói e do que liga.

A meditação de Ricœur e de Semprún refere-se ao Mal absoluto, ao Mal radical, inimigo da solidariedade e da fraternidade. O pensamento complexo faz uso da expressão “Arque-Mal” do universo, força de separação que não apenas se opõe, mas também entra em dialogia com o “Arque-Bem”. O “Arque-Mal” do universo, essa força de separação, é inseparável da existência do nosso universo; e o “Arque-Bem”, a religação, é inseparável da separação. Se o mal é separação e o bem religação, o mal permite o bem (MORIN, 2005b, p. 185-186).

Transpondo essa dialogia cósmica para o mundo terrestre, “a vida luta cruelmente contra a crueldade do mundo e resiste com ferocidade à sua própria crueldade. A crueldade é o preço a pagar pela grande solidariedade da biosfera. A natureza é ao mesmo tempo mãe e madrastra” (MORIN, 2005b, p. 187).

Ao adentrar na humanidade do mal, Morin descarta que haja uma entidade satânica como princípio do mal. Os males que nos atingem e que produzimos, até mesmo as destruições das civilizações e os genocídios, dos quais Buchenwald é um exemplo, são como que continuadores e herdeiros dos conflitos e dos antagonismos do mundo da vida.

Existe, porém, um fator diferenciador fundamental do mal no ser humano, pois é a partir do espírito humano que a crueldade do mundo aparece como tal, pois só o humano tem consciência do sofrimento. Daí decorre que a noção do mal é inseparável da subjetividade humana: só o sujeito individual pode querer e fazer o mal.

Embora Ricœur e Semprún falem da morte enquanto extermínio em massa como algo coletivo, como experiência coletiva, são os indivíduos exterminados, cada um deles, que têm a consciência do sofrimento e do mal de que são vítimas.

Os seres humanos, seres de carne, de alma e de espírito, podem sofrer ao mesmo tempo de sofrimento carnal, de sofrimento da alma e de sofrimento do espírito. É o trágico privilégio da subjetividade humana experimentar, sob a forma de sofrimento e dor, a crueldade do mundo, a crueldade da vida, a crueldade humana (MORIN, 2005b, p. 188).

Assim como em *Meus Demônios*, Morin termina seu ensaio sobre o mal com uma visão realista. O bem está condenado a ser fraco. Isso significa que se deve abandonar todo sonho de perfeição, de paraíso, de harmonia. O bem está sempre ameaçado e sob persegui-

ção. Daí o apelo a uma ética de resistência à crueldade do mundo e à crueldade humana ser solidariedade ou fraternidade – para lembrar a expressão de Malraux e de Semprún – pelo amor, pela religião e por consideração às infelizes vítimas. É impossível que o mal desapareça, mas é preciso tentar impedir o seu triunfo (cf. MORIN, 2005b, p. 192-193).

3.4 Salvação e ressurreição como busca do além da morte. Reflexões históricas e antropológicas de Edgar Morin mirando especificamente a visão judaico-cristã

A fonte destas reflexões é o capítulo V do livro *O homem e a morte*, cujo tema é “A salvação” (MORIN, 1977, p. 200-223).

Antes de abordarmos as formas mais avançadas de salvação que se encontram na visão religiosa judaico-cristã, buscaremos explicitar, à guisa de preliminares, seguindo as pegadas de Morin, como acontece o nascimento dos deuses e da concepção de salvação.

A desvalorização do duplo e o nascimento dos deuses

O ponto de partida é a desvalorização do duplo e a promoção da alma que deseja sobreviver à ruína do corpo até garantir para si um corpo imortal.

Sobre o duplo e suas manifestações, Morin já estabelecera uma análise histórico-antropológica em *O homem e a morte*. Em seguida, a pergunta que preocupa o autor é: Como acontece, a partir da desvalorização do duplo, o advento de Deus, dos deuses e da salvação?

O caminho para chegar à desvalorização do duplo, à promoção da alma e ao advento da divindade implica vários passos.

Primeiro, o culto aos atributos divinos do duplo. O duplo é ao mesmo tempo invisível e presente em toda parte; é emissário da felicidade e da infelicidade de sua descendência. Visto que a infelicidade é mais frequente que a felicidade, é fortalecida a ideia da maldade do morto. Mas o que Morin denomina de morto “superior”, isto é, que se destaca dos demais duplos, vai se diferenciar quantitativamente pela extensão dos seus poderes e passa a ser reconhecido qualitativamente como Deus.

Há uma ocorrência de ascensão e queda na subida dos mortos para a divindade. Os mortos ancestrais vão se desligar dos outros mortos, que tendem então a cair para mais perto dos vivos. Os deuses ancestrais vão se desligar dos mortos ancestrais, que tendem a cair de novo mais perto dos outros Ghosts. Uma nova camada de deuses se eleva sobre as camadas mais antigas dos duplos. Isso não acontece por supressão, mas por um processo de

desvalorização dos mesmos. Assim está explicado que o nascimento dos deuses se faz pela desvalorização dos duplos.

Com o surgimento dos grandes deuses régios, os deuses ancestrais subsistem com poderes restritos como deuses locais, tribais, familiares ou como heróis. Eles são integrados pelo Cristianismo, porquanto os caracteres próprios dos cultos dos ancestrais, dos heróis se transferiram para os santos (MORIN, 1977, p. 158).

Os duplos vão conservar no folclore seus poderes sobrenaturais, porém delimitados. Quando ficam à margem da religião oficial, seus poderes assumem um caráter nefasto, marcado de diabolismo. Segundo Morin, o diabo, que revigora tudo o que toca, poderá revigorar o duplo. Mas será sempre possível exorcizar esses espectros apelando para os grandes deuses. Na esfera do Cristianismo, por exemplo, apelando para o sinal da cruz (cf. MORIN, 1977, p. 155-156).

O Deus da salvação livra os homens da morte; tem o poder de ressurreição do qual o homem se utiliza a fim de ressuscitar a si próprio. Morin tece uma breve história do nascimento e da evolução das divindades da salvação até chegar ao Judaísmo e à salvação cristã.

As divindades dos cultos agrários são as que mais facilmente vão se transformar em divindades da salvação. Na origem, em geral, vamos encontrar seja a deusa terra-mãe, que carrega no seio a força da ressurreição, seja o Deus da vegetação, que morre e renasce. Eles já se incumbem da renovação primaveril da natureza. Deuses cósmicos, como o Ra solar egípcio, poderão também tornar-se deuses da salvação.

Com o passar do tempo, as divindades da salvação vão se afastando das origens agrárias e aproximam-se do homem urbano. Elas não fazem mais renascer apenas a vegetação, a terra fecunda, a vida animal; o próprio homem em sua condição de mortal vai se beneficiar deste poder sagrado e misterioso. Daí decorre um contínuo processo de humanização dessas divindades até chegar a um tipo de deus-herói, cuja semelhança com o homem garantirá para este uma identidade também na ressurreição. O Deus que se faz mortal abre o caminho mais seguro para a ressurreição dos mortais.

Essa evolução vai acontecer nos cultos e nos ritos; no próprio interior da religião antiga aparecerão mistérios e ritos de aquisição da imortalidade. As antigas práticas e crenças que se referiam à manutenção e sobrevivência do duplo cedem lugar às práticas e rituais concernentes à aquisição da imortalidade.

Essa evolução é exemplificada pelos mistérios de Elêusis, aos mistérios “órficos”, como também aos mistérios osirianos, que de simples cultos à vegetação se transformam em cultos de imortalidade.

A partir desse novo prisma, os deuses da salvação passam a se concentrar na morte humana. Nos mais diversos povos e épocas, as religiões de salvação têm uma preocupação

comum sobre a qual todas trazem uma mensagem: a vitória da vida sobre a morte e o termo fundamental continua idêntico: a luta contra a morte. (cf. MORIN, 1977, p. 201-202). A luta é terrível, as forças de morte obtêm sempre um primeiro sucesso, mas o Deus da salvação renasce e prova que a morte, seja ela a mais horrível e desintegradora, pode ser vencida.

Os homens são chamados a imitar o Deus que morre, a participar da sua paixão, a entregar-se a ele nas cerimônias em que o drama divino é representado e vivido: sendo assim, eles conhecerão, para além da morte, a juventude eterna, o corpo glorioso e imperecível, a verdadeira imortalidade (MORIN, 1977, p. 202).

Morin atribui às religiões de salvação algumas manifestações que lhes seriam peculiares. Elas fazem voltar o que é imortal para os mortais no intuito de imortalizá-los. Rompem as relações intelectuais entre o homem e o Deus universalizado e reintroduzem o êxtase, que é comunicação imediata com o Deus; a participação mimética primitiva é buscada deliberadamente de acordo com técnicas e rituais apropriados.

O êxtase propicia, por sua vez, um novo mergulho antro-po-cosmomórfico que favorece o retorno à magia. É o próprio élan da salvação que, em todos os planos, provoca a regressão mágica e a grande magia que faz a eficácia da salvação, assim como da morte-renascimento. (Ibid., p. 203).

Os símbolos do Deus da salvação são sacrificiais. “Dionísio ou Mitra são deuses-touros; Jesus é também o Cordeiro pascal, cujo sacrifício, segundo a lei mosaica, consagra a ‘passagem’. A passagem pascal é a grande passagem cósmica para a ressurreição, para a primavera...” (Ibid., p. 203). Tomando como exemplo o horror do assassinato de Osíris, de Dionísio, a medonha crucifixão de Jesus, Morin afirma que só o sacrifício mais horrível e mais sagrado é capaz de ultrapassar a morte. Mas esse horror sacrificial estaria também a demonstrar “a que ponto, nas civilizações evoluídas em que aparece a salvação, o sol negro da morte minou a consciência” (Ibid., p. 203).

A afirmação de Morin pode ser ampliada com o conceito de Freud sobre *A refeição totêmica*, em *Totem e Tabu* (2012). Trata-se da visão de Freud sobre o conceito de Deus como animal totêmico sob a forma do sacrifício, em que “o significado do ato é o mesmo: a sacralização pela participação na refeição comum. Permanece também a consciência de culpa que pode ser aplacada apenas pela solidariedade de todos os participantes” (FREUD, 2012, p. 223).

No mito cristão, o pecado original do homem é para Freud um pecado contra Deus-Pai. “Se Cristo salva os homens do peso do pecado original, sacrificando sua própria vida, ele nos compele a inferir que esse pecado foi um assassinato” (p. 234). Freud diz sobre a comunhão eucarística: “no fundo é uma nova eliminação do pai, uma repetição do ato de ser expiado” (p. 235).

O caráter de mistério, de segredo, é outra peculiaridade que advém da primeira fase da salvação. Ela ressuscita a “sociedade secreta”, e o segredo é, originariamente, característico do sagrado. Isso faz com que os cultos da salvação conservem ainda um caráter arcaico ou regressivo.

Essa regressão pode ilustrar o caráter neurótico da salvação, eis que toda neurose é regressiva. E esta peculiaridade da salvação é explicada por Morin nestes termos:

Na medida em que o desejo de imortalidade que ela (a salvação) traduz é incapaz de se satisfazer com os dados contemporâneos da consciência religiosa ou leiga, na medida em que ela apela regressivamente para os mais arcaicos recursos do espírito humano, a religião da salvação merece a definição freudiana de ‘neurose obsessiva da humanidade’ (MORIN, 1977, p. 20).

Morin vê um aspecto positivo nessa neurose e regressividade. Elas são atreladas a uma exigência de imortalidade nítida, clara, desligada do duplo. Portanto, manifestam também a progressão do indivíduo na consciência de si mesmo. “É uma reivindicação verdadeira que a salvação expressa. Essa reivindicação, a salvação vai chamá-la de fé.” (MORIN, 1977, p. 204).

A fé, entretanto, entra numa polêmica ininterrupta com a razão. E nessa polêmica a fé mostrará à razão sem cessar o abismo da morte. Eis, segundo Morin, o cerne da fé: “A recusa da morte é a própria fé, seu cerne irreduzível. A fé é o ‘não devo morrer’. A salvação responde a uma exigência antropológica essencial do indivíduo, que teme a morte, e quer ser salvo”. (MORIN, 1977, p. 204).

Nesta mesma página, há uma nota esclarecedora que aponta o viés positivo deste aspecto neurótico da salvação: “A salvação faz parte das neuroses coletivas que permitem a saúde individual: se sua fé é sólida, o fiel encontra um equilíbrio de pedra e toda a riqueza humana” (MORIN, 1977, p. 204, nota¹).

Antes de adentrar pela salvação na visão cristã, Morin tece um breve histórico do Judaísmo a partir da concepção patriarcal de Javé, um deus que só vale para o povo eleito, possuidor da Arca da Aliança. A universalidade de Javé “é a mais particular, primitiva e antropomórfica. Ele tem as suas cóleras, perdões, brutalidades, não de um deus intelectual, mas de um pai patriarca, tirânico e cruel”. (MORIN, 1977, p. 206).

É um deus ciumento, mas vazio de qualquer preocupação de salvação. Condena e mal-diz todos os cultos que não o seu, mas ignora o indivíduo após a morte. Só com os profetas, no século VI a. C., é que se esboça a ideia da salvação individual reservada aos justos e aos bons. No século II a.C., aparece a crença na ressurreição dos mortos. “Mas ainda não existem mistérios no seio da religião de Israel, que possam servir de quadro à morte-ressurreição do Deus-herói. Portanto, o Herói veio por si mesmo, simples filho de um carpinteiro de Nazaré,

na terra real e na vida real. A última flor mediterrânea de salvação desabrocha na linhagem da Davi”. (MORIN, 1977, p. 207).

O grande mistério cristão nasce da pessoa de Jesus. Três são as características fundamentais da salvação cristã: 1. Não é um culto qualquer, mas a sua transformação em mistério vem ao encontro de uma aspiração muito tempo reprimida pela religião judaica, até então oficial, e a força dessa nova salvação revela-se capaz de romper os diques da religião oficial. 2. O Cristianismo “é uma religião de salvação em estado nascente, que exprime em si, com pureza e profundidade sem mescla, o desejo de ressurreição”; 3. “É uma religião vivida, atualizada. Mesmo que Jesus não tenha existido, é considerado como um quase contemporâneo por seus fiéis”. (MORIN, 1977, p. 207).

A ressurreição de Jesus é sempre atual e renovada. Sua glória está sempre vindo. Nesta atualização está a força de convicção do Cristianismo. E é nas perseguições que vai sofrer, primeiro pelos judeus, depois pelo paganismo, que esta força, esta atualização vai se universalizar. O judaísmo, expelindo o Cristianismo do seu seio, o obriga a se voltar para os gentios e, assim, ele perde seu substrato nacional. A frase de Paulo “Não há judeus nem gentios” é interpretada por Morin no sentido do despojamento e da purificação do Cristianismo. “Ei-lo mais puro do que nunca despojado de toda particularização, de toda armadura religiosa pre-existente à salvação, despojado de tudo aquilo que não é promessa, de tudo aquilo que não é seu evangelho, sua boa nova” (MORIN, 1977, p. 209).

De onde vem seu poder de conquista?

Nascido do mosaísmo, o Cristianismo é um tipo indeterminado, indiferenciado, quase fetal ou nascente de salvação; aberto a todas as aspirações e complexos humanos em face da morte, vai se revelar progressivo, conquistador, sempre em movimento e mutação, sempre rico. Conquista o Império, sobrevive a ele e propaga-se no mundo (cf. p. 209).

Seu ritual, por ser elementar, confere total transfiguração do cotidiano, faz da prosa, do cotidiano, a poesia e essa mística – *mistikós* – do grego, conhecimento direto, abre-lhe para a universalidade. A iniciação se reduz ao batismo, o “mergulho nas águas-mães”. A comunhão mística de ressurreição se reduz a comer do pão e beber do vinho da imortalidade que se transformam no corpo e no sangue do próprio Cristo. De início sem templos, é praticado no seio da natureza mãe. Depois, com as perseguições, seus adeptos reúnem-se nas cavernas e nas catacumbas, recusando a circuncisão e os rituais judaicos.

No âmago da salvação nascente, nova e espontânea, esconde-se a antiga maldição judaica: a culpabilidade. (MORIN, 1977, p. 210)

A morte por si mesma já encerra uma culpabilidade difusa, edipiana, que penetra no inconsciente dos vivos e transforma-se em angústia de culpabilidade, em remorso, em consciência culpada. No Cristianismo, ela assumirá conotações peculiares, ao integrar e univer-

salizar a culpabilidade judaica, cuja origem Morin vai buscar nas relações filiais e paternas que o povo de Israel mantém com o seu Deus. A irrupção do Cristianismo fixará esta culpabilidade latente que se transformará “no núcleo da morte” (MORIN, 1977, p. 211). Assim fazendo, “o cristianismo resgatará com a sua salvação. A morte não é mais que o castigo do pecado, isto é, do ato sexual” (ibid., p. 212).

Morin atribui ao Cristianismo de Paulo (o aguilhão da morte é o pecado – 1Co 15, 56) a leitura da culpabilidade edipiana que desnuda sua raiz sexual, que recupera um segredo biológico enterrado na profundidade da espécie. “E nisto reside uma das grandes verdades antropológicas do Cristianismo: seu ódio, englobando pecado e sexualidade, e o ódio da morte” (p. 212).

Daí a ideia de pecado original assumirá uma radiante evidência na teologia cristã. Para essa teologia, “foi a sexualidade que criou a morte” (MORIN, op. cit., p. 212).

Nenhum ser humano pode escapar do pecado, pois todos somos frutos dele. Assim, não pode escapar da morte. A verdadeira resposta a esse drama é divina: a redenção da carne, que é o resgate da morte. E este resgate é obra do Deus da castidade, nascido de uma virgem, gerado pelo espírito de Deus. “Jesus, o virgem, assume toda sexualidade do mundo e o resgata com seu sacrifício. Abre de novo as portas da imortalidade que se haviam fechado com o velho Adão. Bode expiatório voluntário da humanidade, seu sacrifício possibilita a reconciliação entre Deus e seus filhos, os homens” (MORIN, 1977, p. 213).

O sacrifício do filho, à imagem do deus-herói, resgatará a sexualidade e tornará possível a imortalidade.

Jesus, o Filho, expiou por todos os filhos da terra, e agora Deus Pai pode perdoar. Cristo rei é a resposta a Édipo rei. E o Evangelho é boa nova. Com isto, o sofrimento humano vai assumir toda sua significação de culpabilidade e ao mesmo tempo de redenção... A ideia de redenção por meio do sofrimento é e continua sendo a maior ideia mágica do mundo moderno. (MORIN, op. cit., p. 214).

Chegamos ao próprio “osso” ou à medula do Cristianismo: “Um delírio de morte”. (p. 214). A obsessão e o horror da morte penetram no âmago da vida, no próprio coração do Eros e da consciência: “A apologética cristã é uma obsessão necrófaga” (p. 14). A morte é constantemente lembrada. Mas surge dos gemidos da carne que não quer morrer, o grande grito de vitória total: é a gloriosa ressurreição da carne [...] a reconciliação do “duplo” com o “cadáver”, da alma com o corpo, a vida imortal do indivíduo na sua totalidade [...]. A grande ressurreição dos corpos [...] jamais foi posta em questão por vinte séculos de heresias” (p. 215).

O Cristianismo realiza a ligação entre culpabilidade e pecado da carne, ao fato de colocar o sofrimento e a redenção no centro de seu evangelho, a criação de “um mito antro-

pológico grandioso no momento em que o homem das civilizações urbanas se transforma. O Cristianismo trouxe as verdades do coração, as verdades da razão”. (MORIN, 1977, p. 215).

Essa religião faz emergir uma força de possessão total, tem o poder de criar os mártires. Mais tarde, quando aliada ao poder, esta força vai criar carrascos. Nos cinco primeiros séculos, ela vive de uma “embriaguez mística”. O imperativo da fé tudo absorve e rejeita o saber específico das grandes religiões dando lugar à virtude vivida, “à obediência mimética ao Salvador, à imitação de Jesus Cristo”. (p. 216). A Carta a Diogneto (1995), considerada uma das joias da literatura cristã primitiva, ilustra bem o paradoxo e ruptura que subvertia a lógica estabelecida pela religião:

[...] os cristãos, de fato, não se distinguem dos outros homens, nem por sua terra, nem por sua língua ou costumes. [...] Pelo contrário, vivendo em cidades gregas e bárbaras, conforme a sorte de cada um, e adaptando-se aos costumes do lugar quanto à roupa, ao alimento e ao resto, testemunham um modo de vida social admirável e, sem dúvida, paradoxal. Vivem em sua pátria, mas como forasteiros; participam de tudo como cristãos e suportam tudo como estrangeiros. Toda pátria estrangeira é a pátria deles, e cada pátria é estrangeira [...] moram na terra, mas têm sua cidadania no céu; obedecem às leis estabelecidas, mas com sua vida ultrapassam as leis; amam a todos e são perseguidos por todos; são mortos e, desse modo, lhes é dada a vida; são pobres, e enriquecem a muitos; carecem de tudo, e têm abundância de tudo; [...] são condenados, e se alegram como se recebessem a vida. (PADRES APOLOGISTAS, 1995, p. 22).

A fé recebe o nome de amor e a salvação passa a ser sinônimo de amor. O Deus da morte é o Deus do amor que anuncia a vida comunitária dos fiéis, os quais passam a constituir o corpo de Cristo.

Na sua prática concreta, porém, o amor cristão exhibe limitações: o ódio pelo ateísmo e pela idolatria, uma agressividade rancorosa contra tudo que é infiel. Condena a salvação universal e anuncia o inferno para os maus. O juízo final é esperança de ressurreição e, ao mesmo tempo, condenação eterna dos malditos.

O Cristianismo triunfou durante três séculos de paz e de “expansão capitalista”:

Pela primeira vez o Mediterrâneo vai conhecer dois a três séculos de paz e são os séculos capitais do desenvolvimento do capitalismo, uma economia internacional que se estende à China e às Índias. Alguns séculos mais tarde, o protestantismo, que propõe o retorno às origens evangélicas do cristianismo em face do catolicismo adulterado, se tornará a religião das classes e das nações transformadas pelo capitalismo (p. 218).

O Cristianismo pôde progredir e triunfar em todas as frentes da sociedade com seu segredo de redenção aberto a todos. “Talvez até tenha contribuído para impedir as possibilidades de novas lutas de classes. [...] Desvia para a esperança sobrenatural do juízo final as aspirações dos infelizes. Em todo lugar por onde passa se enfraquece a tendência à transformação social” (p. 219).

Simplicidade ritual e mística é o segredo de sua adaptação às necessidades elementares das massas e à religiosidade fadigada das “elites” e “entre os intelectuais, o Cristianismo chega até a vencer sete séculos de argumentações racionais, de um pensamento edificado e consolidado pedra a pedra com tudo aquilo que tinha sido possível arrancar à religião, à paixão, à superstição”. (Ibid., p. 219).

O Cristianismo pode se adaptar a todas as metamorfoses possíveis. Pode se amoldar tanto aos desejos mais rudes quanto aos mais evoluídos e a qualquer tipo de sociedade. “Ele se tornou o denominador comum místico do desejo de salvação carnal [...]. Tem chances de permanecer imortal enquanto o homem continuar mortal...” (Ibid., p. 222-223).

3.5. Salvação e ressurreição como caminho para além da morte sob o prisma antropológico e hermenêutico de Paul Ricœur

Neste tópico, analisaremos duas fontes: a obra de Paul Ricœur, *O conflito das interpretações*: ensaios de hermenêutica - escrita em 1969, traduzida por Hilton Japiassu e publicada no Brasil em 1978 pela Editora Imago, além do livro já citado anteriormente, *Vivo até a morte*.

Este item pode servir como paralelo e até contraponto à concepção de pecado original expressa por Morin no item 3.4. Resumiremos a posição de Ricœur contida nas páginas 227-241 da obra citada.

O ponto de partida é a Profissão de Fé de la Rochelle, artigo 9, da Igreja da Reforma, na qual se afirma que a vontade do homem está “totalmente cativa sob o pecado”. Nessa expressão de “cativeiro”, poder-se-ia encontrar toda a predicação profética e apostólica. Todavia, a Profissão de Fé acrescenta: “cremos que toda a descendência de Adão é infectada por esse contágio, que é o pecado original; é um vício hereditário e não apenas uma imitação como quiseram dizer os Pelagianos, que detestamos em seus erros” (Ibid., art. 10). Para Ricœur, os termos “pecado original” e “vício originário” indicam uma passagem do plano da predicação e da pastoral ao da teologia, ou da interpretação doutrinal.

Passa-se do cativeiro, que era uma imagem, uma parábola, a uma noção de pecado hereditário como conceito. É preciso, pois, refletir sobre essa significação do trabalho teológico cristalizado num conceito como o de “pecado original” e reencontrar as intenções do conceito, buscando além dele o anúncio que é a denúncia do mal e a previsão da absolvição. Faz-se necessário desfazer o conceito para compreender as intenções da superação do sentido, o conceito de pecado original é um falso saber e deve ser suprimido como saber.

Daí a necessidade de mostrar o outro lado, isto é, que esse falso saber é, ao mesmo tempo, símbolo de alguma coisa que ele é o único a poder transmitir; é necessário buscar

reencontrar o sentido exato eclesial do pecado original que não é mais um saber jurídico-biológico que concerne alguma monstruosa culpabilidade hereditária, mas símbolo racional do que declaramos mais profundo na confissão dos pecados.

A elaboração conceitual a ser descartada foi inicialmente fruto da gnose. Segundo Clemente de Alexandria, foram os gnósticos que suscitaram a questão: “De onde procede o mal?”. Para combater a gnose, a teologia cristã foi levada a se alinhar ao modo do pensamento gnóstico e, assim, elaborou uma conceituação comparável à sua. Por que isso aconteceu? “Talvez hoje na experiência do mal, na confissão do pecado, alguma coisa de terrível e de impenetrável que faz da gnose a tentação permanente do pensamento, um mistério de iniquidade cujo pseudoconceito de pecado original é como uma linguagem cifrada”. (Ibid., p. 229)

Na busca de uma nova leitura não gnóstica, Ricœur vai recorrer a exemplos e citações de Santo Agostinho, que é a testemunha do momento histórico em que esse conceito se formou. Esse conceito polêmico e apologético tem vários significados. Primeiro, significa que o mal, como mal atual, se fazendo, não é nada que exista, não tem ser, não tem natureza, porque ele pertence a nós, porque é obra da liberdade. Não tem uma natureza ou essência.

Já para a gnose o mal é uma realidade física que enxerga o homem de fora; ele é corpo, coisa, mundo e a alma caiu dentro dele. O pecado, que o homem confessa, é o estado de ser no mundo, é o infortúnio de existir. O pecado é o destino interiorizado. Por isso também a salvação vem ao homem por uma pura magia de libertação sem vínculo com a responsabilidade e a personalidade do homem.

A gnose do mal é um realismo de imagem, uma mundanização do símbolo. “Assim nasceu a mais fantástica mitologia dogmática do pensamento ocidental, a mais fantástica impostura da razão que se chama gnose”. (Ibid., p. 230).

Ricœur passa a explicar o sentido do adjetivo “original”. A queda de Adão divide a história em duas, assim como a vinda de Cristo o faz: os dois esquemas são cada vez mais superpostos como imagens invertidas. Uma humanidade perfeita e fabulosa precede a queda, da mesma maneira que a humanidade do fim dos tempos sucede à manifestação do Homem arquetipo, o Cristo. É a partir desse núcleo de sentido que vai se constituir aos poucos o conceito de pecado original, tal como o próprio Agostinho o legou à Igreja.

Ricœur busca outra interpretação à visão teológica ou “racional” de Agostinho dando outra leitura à frase de Paulo, segundo a qual em Adão (in quo) todos pecaram. Esse “in quo” significaria “mediante que”, “com o que”, “pelo fato que” todos pecaram, salvando, assim, o papel de responsabilidade individual nessa cadeia do pecado hereditário.

Em seguida, busca os fundamentos da posição que já propusera no início: é preciso desfazer o conceito – portanto a leitura gnóstica – “É preciso passar pelo fracasso do saber para reencontrar a intenção ortodoxa. O sentido exato poderia não ser um conceito, mas um

símbolo – símbolo racional, símbolo para a razão – do que declaramos de mais profundo e de mais essencial na confissão dos pecados”. (Ibid., p. 237).

Os conceitos não têm consistência própria, mas remetem a expressões que são analógicas não por falta de rigor, mas por excesso de significação. Assim, ele julga necessário explorar no conceito de pecado original não a sua falsa clareza, mas sua “tenebrosa riqueza analógica” (Ibid., p. 237). Em lugar de embrenhar-se na especulação, cumpre voltar à enorme carga de sentido contida em “símbolos” pré-rationais como os que se encontram na Bíblia, antes de toda a elaboração abstrata: errância, revolta, alvo não atingido... Caminho curvo e tortuoso e, sobretudo, cativo: do Egito, depois o da Babilônia, que indicam o segredo da condição humana sob o domínio do mal.

Indica-se não recorrer a conceitos, mas à experiência penitencial que tem três traços. Primeiro, o realismo do pecado não como consciência, mas como situação verdadeira diante de Deus. É uma errância do ser, “um modo de ser mais radical do que todo ato singular”. (Ibid., p. 238). Segundo, para os profetas a condição pecadora não é redutível a uma noção de culpabilidade individual, tal como o espírito jurídico greco-romano a desenvolveu para dar uma base de justiça à administração da penalidade pelos tribunais. A condição pecadora tem uma dimensão comunitária; os homens “são incluídos em corpo”. É o pecado de Tiro, de Edom, de Judá. “Essa solidariedade transbiológica, trans-histórica do pecado faz a unidade metafísica do gênero humano”. (Ibid., p. 238). Terceiro, a experiência de Israel já tinha sublinhado um aspecto mais tenebroso do pecado. Ele não é apenas um estado, uma condição, mas um poder que amarra o ser humano e o mantém cativo. É uma impotência fundamental, uma distância do quero ao posso, tem um aspecto de escravidão. São Paulo o vê como um poder demoníaco, uma grandeza mítica, uma lei de morte que habita o homem.

Ricœur passa a mostrar a função simbólica do pecado original. Não é apenas um mito etiológico comparável às parábolas, mas exprime em linguagem direta e clara a experiência humana. O relato da queda é mítico. Mas não basta excluir o mito da história. É preciso extrair sua verdade que não é histórica. Ele universaliza ao gênero humano a experiência trágica do exílio, é o destino trágico de Israel projetado sobre a humanidade. “Esse mito tem um poder relevante que concerne à condição humana em seu conjunto que constitui seu sentido revelado” (Ibid., p. 239).

O mito adâmico revela ao mesmo tempo o aspecto misterioso do mal. Referindo a um ascendente longínquo à origem do mal, o mito descobre a situação de todo homem: isso já teve lugar; eu não começo o mal; eu o continuo; estou implicado no mal; o mal tem um passado: ele é seu passado, ele é a sua própria tradição.

O sentido dessa herança que encontramos na especulação adâmica de São Paulo e de Santo Agostinho só aparece se renunciarmos inteiramente a projetar na história a figura adâmica, se não a interpretamos como um “tipo”, como “o tipo do velho homem”. “O que não se

deve fazer é a passagem do mito à mitologia”. (Ibid., p. 240). Ricœur vê como um mal feito à cristandade a interpretação literal, “histórica” do mito adâmico, que delapidou o símbolo adâmico. “Entre o historicismo ingênuo do fundamentalismo e o moralismo exangue do racionalismo abre-se o caminho do símbolo” (Ibid., p. 240). O símbolo dará sempre o pensar para além da crítica redutora dos “mestres da suspeita”, Feurbach, Marx ou Nietzsche.

No item “A liberdade segundo a esperança” (p. 336-354) da obra *O conflito das interpretações*, Ricœur inicia tratando do querigma ou anúncio da liberdade. Ele se declara fascinado pela interpretação escatológica proposta por Jürgen Moltmann em sua obra *A Teologia da esperança*. A pregação de Jesus e da Igreja primitiva procedem do polo escatológico, é um discurso sobre as coisas últimas. Daí a centralidade da esperança das coisas futuras na teologia da Revelação.

Poder-se-ia pensar à primeira vista que a ressurreição, coração do querigma cristão, esgotou a categoria da promessa, substituindo-a. Entretanto, Moltmann, em sua *Cristologia*, ressitua a pregação central da ressurreição numa perspectiva escatológica. Embora a ressurreição seja o evento passado por excelência, Ricœur pretende trazê-la à categoria do presente, por uma aplicação a nós mesmos, ao homem novo.

Para interpretar a ressurreição em termos de esperança, de promessa de futuro, Moltmann a ressitua por completo no contexto da teologia judaica da promessa, substituindo-a aos esquemas helenísticos das epifanias da eternidade. Interpretada numa teologia de promessa, a ressurreição não é um evento que fecha, cumprindo a promessa, mas um evento que abre, porque reforça a promessa, confirmando-a. Ela se torna o sinal de que a promessa é doravante para todos. O sentido da ressurreição está em seu futuro, a morte da morte, a ressurreição de todos os mortos. O Deus que se atesta não é o Deus que é, mas o Deus que vem. O “já” de sua ressurreição indica o “ainda não” da ressurreição final.

Contra a visão epifânica pela qual a ressurreição tornou-se penhor de toda a presença do divino no mundo presente, a tarefa de uma hermenêutica da ressurreição consiste em ressituar seu potencial de esperança, em dizer o futuro da ressurreição, em proclamar uma nova criação, uma nova totalidade do ser. “Conhecer a ressurreição de Jesus Cristo é ingressar no movimento da esperança, da ressurreição dentre os mortos, é aguardar a nova criação ex nihilo, vale dizer, fora da morte”. (Ibid., p. 339).

Para além da morte – A ressurreição nos escritos póstumos de Paul Ricœur

O primeiro escrito, de 25 páginas, “Até a morte: do luto ao Júbilo”, seguido de outro texto, “A morte”, são meditações sobre a morte escrita por volta de 1966 quando Ricœur

tinha 83 anos, na qual o autor busca responder às seguintes perguntas: que posso dizer da minha morte? Como fazer o luto (isto é, a renúncia) de um querer existir depois da morte? Ele estabelece uma longa reflexão sobre o morrer, o moribundo e sua relação com a morte e também sobre o pós-vida, a ressurreição, trabalhando textos de sobreviventes dos campos de concentração (Jorge Semprún e Primo Levi), além de fazer inúmeros confrontos com o exegeta Xavier Léon-Dufour, no seu livro *A ressurreição de Jesus e a mensagem pascal*.

A segunda parte, “Fragmentos”, são textos redigidos pouco antes de sua morte, em 2004 e 2005, curtos escritos que refletem o cansaço e a sua saúde precária.

Um bilhete enviado a sua amiga Marie Geoffray, que tinha sido sua aluna em 1933, espelha sua vontade de honrar a vida até a morte, na busca de ir além dela: “Querida Marie. É na hora do declínio que a palavra ressurreição se eleva. Para lá dos episódios milagrosos. Do fundo da vida, surge uma força que diz que o ser é ser contra a morte”. Este bilhete está citado por Catherine Goldstein, no seu “Prefácio” à obra *Vivo até a morte* (RICŒUR, 2012, p. 96).

Em “Do luto ao júbilo”, Ricœur levanta algumas questões que acompanham a morte de um ente querido: “Ele ainda existe? Onde? Em que lugar? Sob que forma invisível aos nossos olhos? Visível de outro modo? Que tipo de seres são os mortos?” (RICŒUR, 2012, p. 8).

Todas as respostas culturais acerca da sobrevivência dos mortos inserem-se nesta questão: passagem a outro estado de ser, espera da ressurreição, reencarnação ou, para espíritos mais filosóficos, mudança de estatuto temporal, elevação a uma eternidade imortal. (RICŒUR, 211, p. 9-10). Ricœur pretende exorcizar essas preocupações e se dar a alegria de viver até o fim, evitando fazer um luto antecipado de si mesmo. Quer sentir o “apetite” de viver “colorido” por certa despreocupação, que ele chama de júbilo.

A finitude é, portanto, uma ideia abstrata. A ideia de que terei de morrer um dia, não sei quando nem como, veicula uma ideia flutuante que age sobre o desejo de ser e sobre o esforço para existir. O caminho da finitude só deve ser retomado depois de se ter lutado contra essa imagem da morte que significa uma antecipação interiorizada do morto de amanhã que serei eu para os meus sobreviventes. “A antecipação da agonia é que constitui o núcleo concreto do medo da morte, em toda a confusão de seus significados” (Ibid., p. 12).

Os moribundos não se percebem como moribundos, como logo mortos, mas ainda como vivos ainda vivos. Não se preocupam com o que existe depois da morte, mas procuram mobilizar os recursos mais profundos de vida para continuar vivendo. Eles são apenas agonizantes. Os que acompanham é que os veem como moribundos. A graça interior que distingue o agonizante do moribundo consiste na emergência do Essencial na própria trama do tempo da agonia. O Essencial, para Ricœur, é o religioso, religioso comum que, no limiar da morte,

transgride as limitações consubstanciais ao religioso confessante e confessado. É somente em face da morte que o religioso se iguala ao Essencial, isto é, a alguém que recebe a graça de mobilizar os recursos mais profundos da vida, e esse Essencial rompe as limitações do religioso confessional.

Mais à frente, no item “A morte”, Ricœur menciona que: “A morte é verdadeiramente o fim da vida no tempo comum a mim, vivo, e aos que sobreviverão a mim. A sobrevivência são os outros” (RICŒUR, 2012, p. 39). Essa expressão demonstra que Ricœur atribui aos outros, seus sobreviventes, a tarefa de assumir seu desejo de ser, o seu esforço para existir no tempo dos vivos.

Ele, então, desenvolve duas linhas de pensamento: 1. O desapego perfeito, isto é, a renúncia à sobrevivência própria e a transferência do seu amor à vida. Amar o outro, o sobrevivente a mim. O desapego não é apenas perda; é ganho: libertação para o Essencial (Ibid., p. 40). 2. A confiança em Deus, que diz respeito ao sentido e à justificação da existência. Deus se lembra e se lembrará de mim. Aparece aqui pela primeira vez a relação entre tempo e eternidade. A frase “Deus se lembra de mim” é dita no presente eterno que é o tempo fundamental, essencial. O que pode evitar a caída num desapego imperfeito é a ideia da graça. “Nada me é devido. Não espero nada para mim, não peço nada; renunciei a reclamar, a reivindicar. Digo: Deus, tu farás o que quiseres de mim. Talvez nada. Aceito não ser mais. Surge, então, uma outra esperança que não o desejo de continuar a existir”. (Ibid., p. 41-42).

Com base na exegese de Xavier Léon-Dufour, surge uma outra interpretação da atitude de Jesus diante da morte. Segundo esse autor, Jesus utilizou outra linguagem que não a da pós-morte e do fim dos tempos. Nos Evangelhos Sinóticos, Jesus proclama que o Reino de Deus está entre nós. Isso é confirmado no Evangelho de João. Não é somente no fim dos tempos que será concedida a ressurreição no último dia; é desde já que o crente passou da morte à vida (Ibid., p. 42-43). De fato, diz o Evangelho de João: “Quem quer salvar sua existência a perderá. Quem tiver perdido sua existência, a salvará”. (Jo 12, 25).

O *Fragmento 1* (p. 57-63) é importante porque nele Ricœur esclarece sua filiação religiosa. Declara que o seu Cristianismo é um acaso transformado em destino. Um acaso de nascimento e de herança cultural. “Nasci e cresci na fé cristã de tradição reformada que se transformou em destino por opção contínua”. (RICŒUR, 2012, p. 58).

Esse destino não implica nenhuma coação, mas uma adesão. Prefere usar o termo adesão em vez de fé, por ser um termo mais apropriado ao Cristianismo ao qual ele adere e que comporta apego a uma figura pessoal sob a qual o Infinito, o Altíssimo se faz amor. (Isto é, a figura de Jesus Cristo).

No *Fragmento* seguinte (p. 65-66), reitera que não é um filósofo cristão, qualificação que lhe é atribuída “por um boato corrente, no sentido voluntariamente pejorativo, se não

discriminatório” (p. 65). Ele se define “como filósofo, simplesmente, inclusive filósofo, cuja temática geral, pode ser posta sob o título de antropologia fundamental”. (p. 65).

O tema ressurreição retorna no fragmento “*Jacques Derrida*” (p. 83-85). Numa entrevista em *Le Monde* de agosto de 2004, Derrida declara: “Estou em guerra contra mim mesmo”. Ricœur retoma esse mesmo ponto de partida e compartilha o pensamento negativo de Derrida, mas num sentido bem peculiar: “Se aprender a viver enfim” é aprender a morrer, a levar em conta, para aceitá-la, a mortalidade absoluta sem salvação, sem ressurreição nem redenção, compartilho todo o negativo. Também não espero a ressurreição para mim”. Esse vínculo, essa transmissão tem seu sentido além de si mesmo, para o autor, e aí está oculto o sentido de que Deus, talvez, o acolherá de uma maneira inimaginável. O que resta é “permanecer vivo até a morte”. A sobrevivência consiste em não se atribuir nenhum pós, deixando aos seus sobreviventes a tarefa de assumir o seu desejo de ser, o seu esforço para existir no tempo dos vivos.

No último fragmento, “Ressurreição” (p. 87-89), escrito pouco antes da sua morte, Ricœur apenas esboça esquematicamente o que pretende desenvolver.

O esboço bem estruturado sugere a possibilidade de um verdadeiro tratado sobre a ressurreição em vários níveis. Começaria pelo nível histórico, o acontecimento da ressurreição do Cristo na narrativa evangélica. No segundo nível, pretende trabalhar o sentido ou a hermenêutica desse evento como promessa consumada. O terceiro nível seria experiencial: experiências de vitória da vida sobre a morte. O quarto, o antropológico, passaria pelas metáforas luz/trevas, renovação da natureza e penetraria na dialogia psíquica, Eros/Tanatos, pulsão de vida, pulsão de morte e chegaria ao nível da estrutura do tempo pascal. A festa da Páscoa seria o evento além da comunidade e dos ritos e a vitória sobre a morte e o que está morto. No último, seria trabalhado o nível escatológico. A morte de Cristo vencida significa a antecipação messiânica do fim dos tempos.

O capítulo teve por objetivo focalizar o grande anseio do ser humano de ir além da morte. Para desenvolver esse intento, abordou os temas nos quais esse desejo de superação se fazem presentes: a morte, a memória, o esquecimento, a salvação e a ressurreição seguindo as meditações de Edgar Morin e Paul Ricœur.

De início, com Paul Ricœur, foi abordada a memória numa perspectiva fenomenológica, como ponto-chave para a história e o esquecimento. A memória, na visão de Ricœur, tem como substrato o acontecimento.

A lembrança e a dinâmica da recordação foram apontadas como relevantes, ressaltando também que tanto Ricœur quanto Morin consideram de maneira complexa a memória e o acontecimento, pois aquela pode falhar e este está sujeito ao imprevisto e ao improvável.

A memória nos possibilita fazer história. Somos seres históricos e vivemos imersos no tempo. Essa imersão nos torna finitos e mortais. A história é sempre uma visão do passado.

Mas essa visão, que acontece na escrita da história, tem o poder de uma quase ressurreição ao rememorar as vivências e os mortos do passado. Por isso, a história inclui também um trabalho de luto e de sepultura. Mas luto e sepultura não significam o apagamento dos rastros. Daí a necessidade de uma análise do alcance e dos limites de esquecimento.

Entretanto, várias experiências indicam a possibilidade da erosão da memória e a possibilidade da sua perda definitiva. O esquecimento cria uma reserva de memória de tal forma que é possível dizer que o esquecimento torna possível a memória.

Essa teoria se aplica mais à frente, ao tratarmos da morte, memória e esquecimento em situações trágicas. Semprún, sobrevivente do extermínio de Buchenwald, estava obcecado pelos fantasmas da morte coletiva que vivenciava. Essa lembrança obsessiva estava prestes a levá-lo ao suicídio. Daí que buscou no esquecimento vencer a obsessão. Contudo, esse esquecimento se transformou quando ele optou por uma nova memória, a memória do contar, do escrever os fatos, de lembrar e, assim, sobreviver pela escrita.

Foi relevante a ênfase na distinção entre luto e melancolia para apontar as diferenças, porquanto a melancolia, ao contrário do luto, quando levada ao extremo, é mortal para a memória. Destroi os aspectos benéficos do luto e pode provocar a desintegração da memória. Esse desfecho fatal teria acontecido com Semprún, que, entretanto, conseguiu, no trabalho de luto pela escrita da história que narra a tragédia de Buchenwald, reverter seu caminho para a morte. Existe também uma melancolia que não é mortal; é até saudável como inspiradora da poesia das artes e até do gênio. Isso porque o “demens” é fundamental para o “sapiens”.

A sequência do capítulo teve sua relevância ao apontar que é em situações extremas que a memória, o luto e a história, ou a escrita, adquirem uma força e uma potencialidade que vão além das situações de morte comum. Teve como ponto saliente a projeção de algo que na morte comum não aparece, a saber, o Mal absoluto, o Mal radical, o Arque-mal, ao lado e em dialogia com o Arque-bem, a solidariedade, a fraternidade, o amor. Nessas situações é que as forças de resistência são fortemente convocadas e exercem um papel fundamental, se não para vencer definitivamente o mal, pelo menos para tentar impedir o seu triunfo.

Em seguida (item 3.4), foram expostas as reflexões históricas e antropológicas de Edgar Morin, em *O Homem e a Morte*, sobre salvação e ressurreição visando especificamente à visão judaico-cristã. Antes, porém, à guisa de preliminares, foi oportuno, seguindo as pistas de Morin, apontar os passos que levaram a humanidade ao nascimento dos deuses a partir da desvalorização do duplo.

O Deus da salvação que emerge livra os homens da morte, tem o poder de ressurreição, do qual o homem se utiliza a fim de ressuscitar a si próprio.

Surgem as religiões de salvação que sobrepõem o imortal ao mortal. Em vez das relações intelectuais, surge o êxtase, comunicação imediata com o Deus. A iniciação na

religião de salvação é uma morte seguida de renascimento ou a repetição, no iniciado, da morte-renascimento do Deus. Aparece também o sacrifício de morte-renascimento como fundamento mágico essencial da salvação. Os símbolos do Deus da salvação são símbolos sacrificiais nos quais o Deus se imola e pelo seu sacrifício vence a morte. Acontece um contínuo processo de humanização dessas divindades até chegar a um tipo de Deus-herói cuja semelhança com o homem garantirá para este uma identidade também na ressurreição. Os deuses de salvação passam a se concentrar na morte humana. A preocupação comum a todas as religiões é a luta contra a morte e a vitória da vida sobre a morte. Os homens são chamados a imitar este Deus que morre e a participar de sua paixão.

O Deus do Judaísmo, Javé, só vale para o povo eleito, com o qual ele fez aliança. De início, ele ignora o indivíduo após a morte. Só com os profetas (século VI a.C.) surge a ideia de salvação individual reservada aos justos e, no século II a.C., aparece a crença na ressurreição. Mas não há a ideia de um deus-herói que morre e ressuscita. A existência de um deus-herói que morre e salva com o seu sacrifício acontece com a vinda de Jesus Cristo, com o qual nasce o grande mistério cristão.

A salvação que ele traz veio ao encontro de uma aspiração durante muito tempo reprimida pela religião judaica. Sua morte e ressurreição são sempre atuais e renováveis e aí está a força da convicção do Cristianismo. O Cristianismo é a última religião de salvação que expressará com maior vigor e universalidade o apelo da imortalidade individual e o ódio da morte. Sempre nascente, quase fetal, oferece uma salvação aberta a todas as aspirações e complexos humanos em face da morte. Seu ritual elementar lhe abre a universalidade. Por isso, conquista o Império, sobrevive a ele e propaga-se no mundo.

No âmago dessa salvação nascente, nova e espontânea, esconde-se a antiga maldição judaica, a culpabilidade. O Cristianismo integra e universaliza a culpabilidade judaica; vai transformá-la no núcleo da morte e resgatá-la com a sua salvação. O ódio à morte, portanto, constitui uma das grandes verdades do Cristianismo.

Para a teologia cristã, há um pecado original transmitido pela sexualidade que trouxe a morte. Esta seria resgatada e vencida pelo sacrifício de Cristo, à imagem do deus-herói, que tornará possível a imortalidade. O sacrifício ou o sofrimento humano vai assumir toda sua significação de culpabilidade e ao mesmo tempo de redenção. Essa ideia continua sendo a maior ideia mágica do mundo moderno, em que a obsessão e o horror da morte penetraram no âmago da vida no próprio coração do Eros e da consciência.

Culpabilidade e pecado da carne, sofrimento e redenção no centro do seu evangelho fazem do Cristianismo “um mito antropológico grandioso no momento em que o homem das civilizações urbanas se transforma”. A fé recebe o nome de amor e a salvação passa a ser sinônimo de amor. O deus da morte é o deus do amor. Mas como contraponto, surge o ódio contra o ateísmo e a idolatria, a agressividade contra tudo o que é infiel. Condena a sal-

vação universal e anuncia o inferno para os maus. Entretanto, o Cristianismo pode triunfar em todas as frentes com seu segredo de redenção aberta a todos. Pode se adaptar a todas as metamorfoses possíveis e se amoldar tanto aos desejos mais rudes quanto aos mais evoluídos e a qualquer tipo de sociedade.

Depois dessas reflexões de Edgar Morin, voltamos ao prisma antropológico e hermenêutico de Paul Ricœur para, com ele, apontar a salvação e a ressurreição como caminho para além da morte.

O primeiro passo foi indicar suas posições sobre o pecado original e o advento da culpabilidade e da morte. Para Ricœur, na doutrina oficial do pecado original, há uma passagem de uma narração que deveria ser lida apenas no seu aspecto simbólico para uma inferência social, conceitual, no intuito de explicar o mal, muito afim à visão gnóstica.

Ao contrário da gnose, que vê o mal como algo físico, que reveste o homem de fora, dever-se-ia ver o mal como mal atual, fazendo-se; que não tem ser nem natureza porque pertence a nós e é obra da liberdade.

Contra a leitura racional, agostiniana e gnóstica, Ricœur sugere que a leitura do pecado original e do mal poderia não ser conceitual, mas simbólica, mediante um símbolo. Seria uma leitura “racional” mediante a qual declaramos o que há de mais profundo na confissão dos pecados; explorando no pecado original não a sua falsa clareza, mas sua tenebrosa riqueza analógica; voltar à sua carga de sentido contida nos símbolos “pré-rationais” da narração bíblica, que indica errância, revolta, alvo não atingido, um caminho curvo e tortuoso, um cativo, que manifesta o segredo da condição humana sob o domínio do mal. O pecado é uma errância do ser não redutível a uma noção de culpabilidade individual; é uma condição pecadora que tem uma dimensão comunitária; é um poder tenebroso que encerra o homem e o mantém cativo, uma impotência fundamental, um aspecto de escravidão.

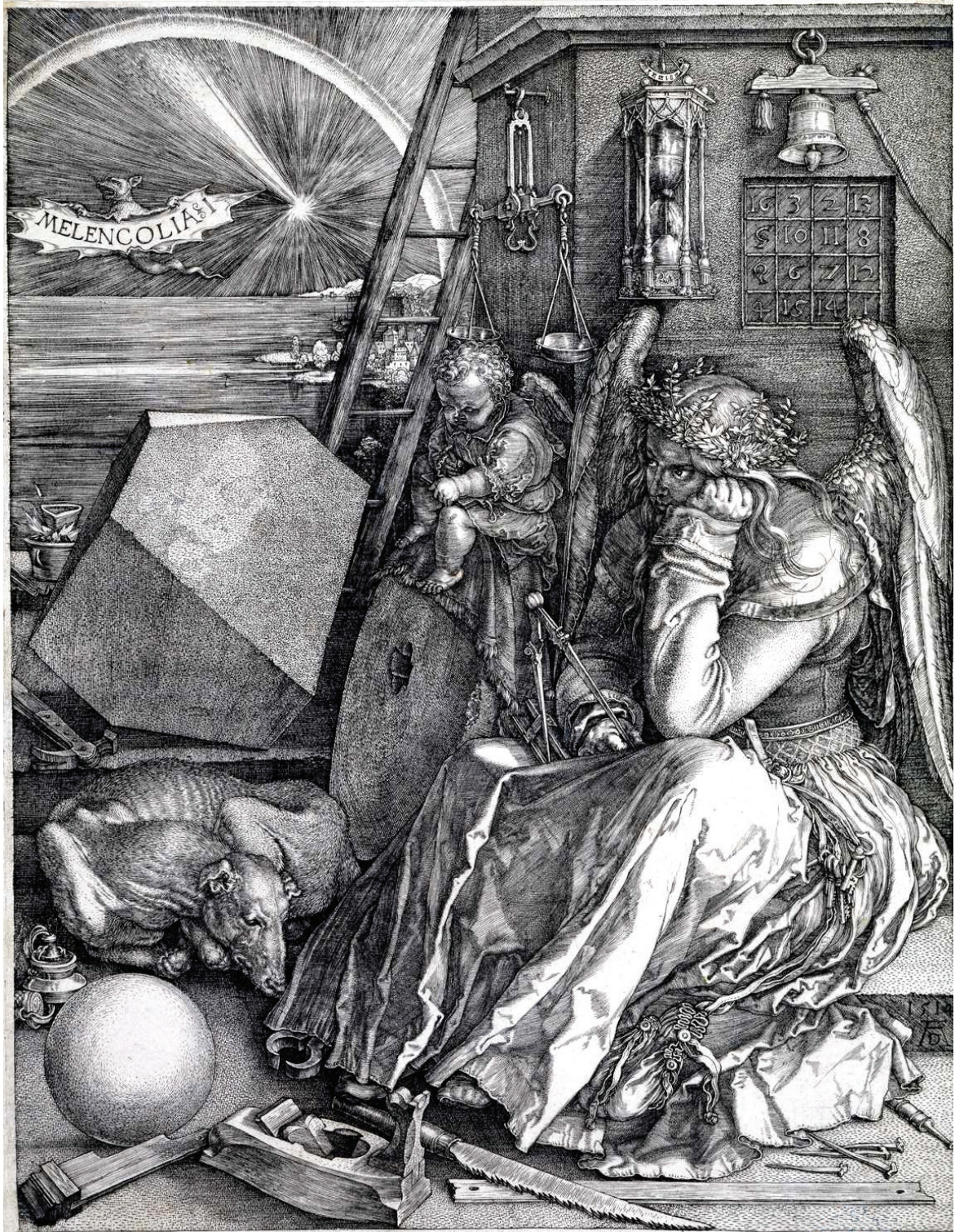
O tema da ressurreição aparece com muita ênfase nos escritos póstumos e se centraliza nessa pergunta: que posso dizer da minha morte? Como fazer o luto (isto é, a renúncia) de um querer existir depois da morte? O ser é ser contra a morte. Recusa a ideia de se ver como morto de amanhã. Ele pretende exorcizar essas preocupações ou indagações: se os mortos continuam existindo no mesmo tempo cronológico, se esperam a ressurreição ou reencarnação. Ao contrário, o filósofo diz que a preocupação deve ser a alegria de viver até o fim evitando fazer um luto antecipado de si mesmo. A finitude é real, mas se deve lutar contra a imagem antecipada do morto que seremos nós amanhã para os nossos sobreviventes. Isso seria uma antecipação da agonia e constituiria o medo da morte.

É necessário empenhar-se no desapego perfeito, na renúncia à sobrevivência própria; junto a essa atitude, ele coloca a confiança em Deus: Deus se lembrará de mim. Daí advém a ideia da graça: nada me é devido. Não espero nada para mim. Aceito não ser mais. Em vez

de salvação e redenção dos pecados, ele opta por uma via mais radical do que a justificação dos pecadores: a justificação da existência.

Nos fragmentos, é esclarecido o sentido de sua filiação religiosa. Declara sua adesão a uma figura pessoal sob a qual o Infinito, o Altíssimo se faz amar (isto é, Jesus Cristo). Declara também o motivo pelo qual não se considera um filósofo cristão, mas simplesmente um filósofo. Compartilha o negativismo de Derrida, mas só no sentido de aceitar a mortalidade absoluta, sem salvação, sem ressurreição nem redenção conforme já expusera anteriormente. Mas não perde a confiança de que Deus um dia, talvez, o acolherá de uma maneira que não pode imaginar.

No último fragmento, “Ressurreição”, Ricœur esboça as linhas de um verdadeiro tratado sobre o tema, infelizmente frustrado pela morte que aconteceria poucos meses depois.





IA

VALACHIA

BULGARIA

PODOLIA

MARE PONTICUM



SIVE PONTVS EXXINVS.

TARTARIA

TARTARIA

CIRCASSIA

MENGRILLA

ARMENIA

ARMENIA MINOR

CAPPADOCIA

GALATIA

BITHINIA

PONTVS ET

ASIA PROPRIA

Hic Biazetus, a Iaburilano caput, et Iaburilano et.

Miglia. 50. da punto a 1

Ancorado o barco na última enseada, cabe agora lançar um olhar retrospectivo sobre os três movimentos. Em todos eles estiveram presentes os dois timoneiros, Edgar Morin e Paul Ricœur, e vários ilustres parceiros. Ambos conduziram a nau em busca dos territórios incógnitos, aterradores e enigmáticos da morte sempre religados dialogicamente às incertezas da vida.

Os dois timoneiros, de diferentes matrizes conceituais, dialogaram e somaram-se de maneira surpreendente, desbravaram na medida do possível, ao longo dos três movimentos, os enigmas do mistério, morte-vida.

No primeiro movimento, sobressaiu Edgar Morin. Revelou-nos que, ao longo de toda a sua jornada, a morte sempre esteve presente em sua vida, de modo que jamais deixou de focá-la em seus escritos até em *A Via*. Revelou ainda que exatamente a dialogia vida-morte foi o embrião do pensamento complexo. Por isso, neste primeiro movimento, ele volta suas lentes para um olhar retrospectivo e prospectivo sobre as navegações que realizou à procura do enigma morte-vida, o qual o levou ao convencimento de que a dialógica da morte e sua reforma pelo velejar do pensamento complexo ligam-se intimamente à reforma da vida e da sociedade.

Em *O homem e a morte*, suas concepções da dialogia morte-vida sofreram críticas, a maioria elogiosas, mas também foram submetidas às autocríticas em suas revisões posteriores do livro. Essa obra deu origem a temas futuramente retomados e ampliados, tais como o metantropo, a mortalidade, a metamorfose e o compromisso do ser humano perante a morte, cuja presença jamais deve ser camuflada. Essas concepções desembocaram necessariamente no sentido do futuro sapiens-demens. Estamos diante de um futuro aberto em que testemunhamos forças muito diversas, contraditórias, mas também complementares. Não há chave para o futuro nem soluções imediatas. Necessário, então, enraizar, nas mais diversas consciências, a ideia de terra-pátria, que contém várias pátrias que formatam nossa comunidade de destino. Este olhar que desponta logo na primeira parada é um ponto de intersecção entre os dois pensadores.

Fonte de vida, a terra-pátria chama para o diálogo. No segundo movimento, encontramos o outro timoneiro, Paul Ricœur, ele também envolvido, assim como o primeiro, na dialogia morte-vida em toda a sua existência. Não por acaso, as experiências de perda permeiam todos os instrumentos de navegação, isto é, as obras dos dois timoneiros.

Antes de enfrentar o enigma da morte, Ricœur perscruta o sentido da vida, que, para ele, é uma grande interrogação e, no âmbito do humano, uma situação complexa, não desnudada, um problema não resolvido, cujos termos não são claros nem concordantes. É uma questão aberta que se coloca ao querer. Não há simplesmente ordem vital, segundo o autor. Onde é possível deduzir uma aproximação com o pensamento de Morin, porquanto na vida

está incluída a desordem, ao lado da organização. Por isso, “a vida é antes uma multiplicidade – o que faz pensar na unitas multiplex – a ser esclarecida e unida pelo fio da decisão”. Isso significa que viver supõe escolhas: escolher entre a minha vida (egocentrismo) e a vida do outro (altruísmo), entre a verdade e seu contrário, entre a fé e a descrença.

Nesse ponto aparece a relevância atribuída à morte. Muito próximo às reflexões de Morin, Ricœur descobre que cabe à morte criar e conferir unidade à vida, uma vez que ela coloca em questão o próprio sentido da existência. A eventualidade deste acontecimento, aparentemente simples, minha morte, meu morrer, reúne de repente tudo aquilo que eu sou como corpo, em um abraço igualmente simples.

Dois grandes filósofos entram na mira de Ricœur nesse segundo movimento. Inicialmente, uma crítica ao Cogito cartesiano de Descartes, que reduz a realidade ao mundo do “Eu penso”. Ao proceder dessa forma, deixa de lado a corporalidade e a ideia da morte, da negatividade. Essa disjunção que se repete em tantas dissociações esvazia o sujeito de sentido e é preciso reconhecer a emergência de uma nova compreensão humana.

A segunda crítica tem em mira o Dasein heideggeriano. Ao discorrer sobre morte e sociedade, Ricœur indica uma direção que, muito próxima às reflexões de Morin, pode sugerir uma via para a imortalidade. É a via da sexualidade que garante a permanência da espécie. A sociedade também poderia ser um veículo de permanência, porquanto a vida em sociedade ensina, ao mesmo tempo, o valor do indivíduo e o sentido da morte individual.

Em suas reflexões sobre ritos fúnebres e o espetáculo do cadáver, o pensamento mais tocante, que expressa sua subjetividade, assim como a de Morin, é este: “o encontro decisivo com a morte é a morte do ser amado”. A morte, nesse caso, é pressentida como fim, algo irreparável, que jamais será esquecida.

A controvérsia com Heidegger na interpretação do Dasein em *Ser e Tempo* merece atenção, pois a leitura de Ricœur apela às próprias expressões de Heidegger que estabelecem um nexo entre “a vastidão do poder total e a finitude do horizonte mortal”. Esse poder total, esse “todo”, não deve ser entendido no sentido holístico de superposição das partes, portanto como um sistema fechado, mas no sentido complexo, como “integralidade e abertura”, pois compreende o passado, o presente e o futuro. E a inclusão do futuro nesse “todo possível” do Dasein exclui a visão pessimista e fechada do Dasein como simples ser para a morte. Daí a força da expressão de Espinosa: “O homem livre não pensa em nada que seja morte e sua sabedoria é uma meditação não de morte, mas de vida”. Ricœur estabelece uma ligação entre morte, sepultura, luto e historiografia, ao afirmar que é esse gesto de sepultar que a historiografia transforma em escrita.

Esse segundo movimento termina mostrando a obra póstuma de Ricœur *Vivo até a morte*, em cujos manuscritos transparecem a firme vontade do nosso timoneiro, falecido em

2005, de “honrar a vida até a morte” e a sua constante luta de não ceder à tentação de se imaginar morto antes de morrer.

Chegamos, assim, ao terceiro e último movimento de nossa navegação. Ele aponta os múltiplos caminhos desvendados pelos dois pensadores. Caminhos que retratam os profundos anseios do ser humano em busca de vias para além da morte.

Os sextantes de ambos fixaram-se em cinco segmentos. No primeiro, é Paul Ricœur quem descobre como a morte, a memória, o luto e o esquecimento são caminhos que possibilitam ir além da morte, embora não a superem, um além dialógico que é ao mesmo tempo um permanecer.

A memória assume um papel fundamental para a história e o esquecimento, visto que ela privilegia os acontecimentos ou aquilo que simplesmente ocorre. Para Morin, o acontecimento ocupa lugar relevante na história e é perpassado pela incerteza. A morte, por sua vez, é um dos acontecimentos que mais profundamente tocam o ser humano.

A recordação é uma espécie de repetição do que foi vivido e o esquecimento o oposto da recordação, algo incerto, que ora é apagamento definitivo dos rastros, ora é um impedimento provisório eventualmente superável. Essa incerteza, que atua em nossas narrativas, é apontada como algo positivo que possibilita novos conhecimentos e enfrentamento de desafios.

Aproximando história e tempo, Ricœur propõe como um privilégio da história oferecer aos mortos comuns, esses ausentes da história, o privilégio de lhes propiciar um gesto de sepultura.

Realizamos o luto no caminho que passa pela morte do outro, num movimento de interrogação do objeto do amor perdido para sempre. A antecipação do luto que nossos próximos terão de fazer em relação ao nosso próprio desaparecimento pode nos ajudar a aceitar a nossa morte futura como uma perda com a qual procuramos nos reconciliar antecipadamente.

Há uma longa discussão sobre o esquecimento visto pelas neurociências e pela fenomenologia que não seriam saberes disjuntivos, mas complementares. Ricœur não reivindica para a fenomenologia da memória o direito de ignorar as ciências neuronais. Ele acolhe esta leitura quando se trata de esquecimento definitivo. A impressão afetiva dos acontecimentos que nos marcam sempre permanece em nossa mente. A filosofia insiste, com Bergson em *Matéria e Memória*, na sobrevivência das imagens, que não estariam no cérebro, mas nos fenômenos corporais. O esquecimento pode designar o caráter despercebido da perseverança da lembrança. Embora o esquecimento possa chegar a ser total, é ele que torna possível a memória e, portanto, a perpetuação do ser amado que desapareceu.

O perdão é um ato de morrer que consiste em afirmar profundamente a vida. O serviço ao próximo coloca o ser humano numa posição de disponibilidade aos outros, o que configura uma morte para os próprios interesses e gera a vida para toda a comunidade.

O luto-melancolia deve ser considerado dialogicamente. Na melancolia, há uma diminuição do sentimento de si (Freud), enquanto no luto essa diminuição não acontece. Quando levada ao extremo, a melancolia é mortal para a memória. Destrói os aspectos benéficos do luto e pode desintegrar a memória. Existe também uma melancolia que não é mortal; “está conectada com a profundidade da essência humana (Romano Guardini)”;³ é saudável, inspira a poesia, as artes e até a genialidade. O normal e o patológico convivem. O trabalho de luto consiste em nos desligar gradativamente do objeto de amor – o qual pode ao mesmo tempo ser objeto de ódio –, até ao ponto em que poderá ser de novo interiorizado, num movimento de reconciliação semelhante ao que opera em nós o trabalho de lembrança.

No segundo segmento, em sua obra póstuma, *Vivo até a Morte*, Ricœur apresenta as características de morte, da memória e do esquecimento em situação de horror e angústia. O contexto visado é o campo de concentração nazista de Buchenwald. São consideradas aqui situações extremas em que memória, luto e história adquirem uma força e uma potencialidade que vão além das situações da morte comum. Trata-se de projeção de algo que na morte comum não aparece, a saber, o Mal absoluto, o Mal radical, o Arque-Mal ao lado e dialogicamente articulado com o Arque-Bem, a solidariedade, a fraternidade, o amor. Essa é uma leitura que muito aproxima os dois timoneiros Ricœur e Morin. Por isso, coube e foi enriquecedor um terceiro segmento desse terceiro movimento, a saber, o mal, a angústia, a memória e o esquecimento: uma aproximação com as reflexões de Edgar Morin.

O quarto segmento explicita as reflexões de Edgar Morin sobre o além da morte que aparecem com os anseios de salvação e ressurreição. São histórias e reflexões antropológicas que miram especificamente a visão judaico-cristã explicitada no capítulo quinto de *O homem e a morte*.

Os argumentos de Morin começam visualizando a pré-história, tempos primordiais em que acontecem a desvalorização do duplo, a promoção da alma que deseja sobreviver à ruína do corpo e o nascimento dos deuses. As divindades dos cultos agrários são as que mais facilmente vão se transformar em deuses da salvação, que, com a evolução das sociedades, se aproximam do homem urbano. A preocupação do fortalecimento dos deuses da salvação é a vitória sobre a morte. Embora submetido à força da morte, o deus consegue vencê-la pela ressurreição. Assim, as religiões de salvação fazem voltar o que é imortal para os mortais no intuito de imortalizá-los, dando-lhes a possibilidade ou o poder de ressuscitar ou voltar à vida. O sacrifício da morte-renascimento é a grande magia da salvação. Por isso, os símbolos da salvação são símbolos sacrificiais. Por exemplo, no Cristianismo, a cruz e a crucificação.

Reminiscências arcaicas, o mistério e o segredo são características da religião de salvação; a fé no deus que salva significa a recusa da morte; ela expressa o “não devo morrer”. O arcaísmo, esse aspecto regressivo, pode ilustrar o caráter neurótico da salvação. Na medida em que apela regressivamente para os mais arcaicos recursos do espírito humano, o desejo de salvação é fator que pode enquadrar a fé na definição freudiana de “neurose obsessiva da humanidade”. Trata-se, porém, de uma neurose positiva, pois promove a saúde individual; a fé fortalece o equilíbrio da psique. Ao mesmo tempo, é preciso alimentar a fé que resiste à barbárie e à crueldade humana.

Javé, que reprime o anseio de salvação universal do Judaísmo, rompe-se com a vinda do Messias Jesus, cuja religião exprime em si o desejo universal de salvação ou de ressurreição. A ressurreição do Cristo é sempre atual e renovada e o cristão acredita que nele e por ele também ressuscitará. O Cristianismo, portanto, integra e universaliza a culpabilidade que herdou do Judaísmo, desnudando sua raiz sexual. É uma religião que pode se adaptar a todas as metamorfoses possíveis e se amolda aos desejos mais rudes e aos mais evoluídos. Ela se tornou denominador comum mítico do desejo de salvação carnal dos seres humanos. Tem chances de permanecer imortal enquanto o homem continua mortal.

A medula do Cristianismo é um “delírio de morte”. A obsessão e o horror da morte penetram no âmago da vida, no próprio coração do eros e da consciência. A apologética cristã é uma obsessão necrófaga e a morte é constantemente lembrada.

O quinto e último segmento faz um retorno a Paul Ricœur no que diz respeito à salvação e à ressurreição como caminho para além da morte. Mas, anterior à salvação, e como postulado dela, está o pecado original e o advento da culpabilidade. Para Ricœur, o pecado original é uma interpretação teológica, doutrinal, do fato histórico do cativo do povo israelita; é a denúncia do mal e a previsão do perdão.

Ricœur procura fazer uma leitura anti-gnóstica do mal e do pecado original, indo além da interpretação teológica e racional. Não vai buscar no conceito, mas nos símbolos a concepção mais adequada do mal. Estes símbolos advêm de uma leitura hermenêutica dos textos bíblicos que falam de errância, caminho tortuoso, cativo, mancha, mácula, impureza. Para os profetas, a condição pecadora não é redutível a uma noção de culpabilidade individual. Ela tem uma dimensão comunitária: o pecado de Tiro, de Sidon, de Judá. Tem um aspecto de impotência e escravidão. O mito adâmico, que se refere a um ascendente longínquo da origem do mal, desvela a situação de todo ser humano: eu não começo o mal; eu o continuo e nele eu estou implicado.

Em seguida, reflete sobre a esperança por um viés teológico e escatológico, pelo prisma das realidades últimas. Coloca a centralidade da esperança das coisas futuras como fulcros da revelação cristã. O sentido da ressurreição está em seu futuro, a morte da morte, a

ressurreição de todos os mortos. O Deus que se cultua não é o Deus que é, mas o Deus que vem. O “já” da sua ressurreição indica o “ainda não” da ressurreição final.

Este quinto segmento termina com uma busca para além da morte na obra póstuma de Ricœur, fragmentos manuscritos publicados com o título *Vivo até a morte*. No primeiro manuscrito, “*Até a morte. Do luto ao júbilo*” o autor, já aos 83 anos de idade, reflete sobre a própria morte e – algo inédito para um autor que professa acreditar em todas as verdades cristãs – expressa o desejo de fazer o luto (isto é, a renúncia) de um querer existir depois da morte. Não se trata de uma descrença na ressurreição final dos mortos. Trata-se da vontade de honrar a vida até a morte e exorcizar questões que sempre acompanham a morte de um ente querido: ele ainda existe? Onde? Em que lugar?

Ricœur recusa essa obsessão pela morte e a atitude de estar sempre se colocando à imagem do morto que ele mesmo será para os sobreviventes. Ao descartar essas preocupações, Ricœur pretende se dar a alegria de viver até o fim, evitando fazer um luto antecipado de si mesmo. A antecipação da agonia é que constitui o núcleo concreto do medo da morte em toda a confusão de seus significados. Ele atribui aos sobreviventes a tarefa de assumir e perpetuar seu desejo de ser, o seu esforço de viver intensamente no tempo dos vivos. Por isso, é preciso amar aquele que sobreviverá a mim. O sentido do desapego aparece plenamente na afirmação: “Deus, tu farás o que quiseres de mim. Talvez nada. Aceito não ser mais”. Surge, então, uma outra esperança que não é o desejo de continuar a existir. Não é somente no fim dos tempos, no último dia, que será concedida a ressurreição; é desde já que o crente passa da morte à vida.

Embora cristão convicto, Ricœur recusa ser apelidado de “filósofo cristão” e prefere ser chamado simplesmente de filósofo. Recusa qualquer imaginário de sobrevivência e julga-se um sobrevivente temporário. Entrega seu espírito a Deus pelos outros. Nessa entrega está oculto o desejo de que Deus “talvez” o acolherá de uma maneira que ele não pode imaginar. O que importa é “permanecer vivo até a morte”.

No último fragmento, “*Ressurreição*”, Ricœur esboça esquematicamente o texto que pretenderia desenvolver se a vida ainda lhe fosse propícia.

Bem estruturado, o esboço faz pensar que dele resultaria um verdadeiro tratado sobre a ressurreição em vários níveis: histórico, hermenêutico, fenomenológico, antropológico, psíquico, escatológico. “A morte vencida por Cristo significa a antecipação messiânica do fim dos tempos. Entretanto, daqui até lá, a morte reina”. São as últimas palavras do esboço e talvez as últimas escritas por Ricœur na Páscoa de 2005, ano da sua morte.

Reconhecemos, nos dois autores, a grandeza de partilharem uma ciência que no caminho da vida enfrentaram incertezas, compreenderam as diferenças. Assim, somos confron-

tados com o mistério da vida, do mundo e do nosso destino. Caminhamos. Há recursos de generosidade, talvez adormecidos, e é preciso viver e morrer apostando nas paixões.

Com essa retrospectiva dos três movimentos de nossa navegação, o itinerário ficou consolidado. Prevaleceu o descritivo sobre o analítico, a narratividade sobre a interpretação. Se obscuridades e lacunas permaneceram, o tempo restrito da escritura impossibilitou estabelecer conexões e ressonâncias mais profundas. A estrela de Davi está a indicar que ainda existem muitos percursos a serem explorados, pois todo fim é um constante recomeço.

ALMEIDA, Maria da Conceição Chaves. Narrativas de uma ciência da inteireza. In: SOUZA, Eliser Clemente (Org.). *Autobiografias, história de vida e formação: pesquisa e ensaio*. Porto Alegre: Edipucrs/Edimeb, 2006.

ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo* (anti-semismo, imperialismo, totalitarismo). Tradução Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

BASTOS, Cláudio Roberto Fontana. *Viver de morte, morrer de vida: o paradoxo vida-morte na perspectiva da complexidade e suas implicações na educação*. São Paulo: Universidade Nove de Julho – UNINOVE, 2009. (Dissertação de Mestrado).

BEETHOVEN, Ludwig van. *Quarteto per archi in la minore*, op. 132. Collana Spirito Gentil., DECCA Music, 2009.

BERGSON, Henri. *Matéria e memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito*. Tradução Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

BIANCHI, Enzo (Org.). *Paul Ricoeur: la lógica di Gesù. Testi scelti*. Edizioni Qiqajon: Magnano, 2009.

BONA, Nelson Aldo. História, verdade e ética. In: LEONHARDT, Ruth Rieth; CORÁ, Elcio José (Orgs.). *Paul Ricœur e a epistemologia da história*. Guarapuva: Unicentro, 2012.

BORGNA, Eugenio. *Le figure dell'ansia*. Terza edizione. Milano: Feltrinelli, 2009.

CARVALHO, Edgard Assis de. *Enigmas da cultura*. São Paulo: Cortez, 2003.

CIORAN, Emil. *Nos cumes do desespero*. Tradução Fernando Klabin. São Paulo: Hedra, 2012.

DELANNOI, Gil; MORIN, Edgar. A esquerda, do século 20 ao século 21: para uma dupla autocrítica ideológica e ecológica. Diálogo com Edgar Morin sobre seu percurso político e ideológico. In: PENA-VEJA, Alfredo; LAPIERRE, Nicole (Orgs.). *Edgar Morin em foco*. Supervisão da tradução Edgard de Assis Carvalho. São Paulo: Cortez, 2008.

ELIAS, Norbert. *A solidão dos moribundos*. Tradução Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

FREUD, Sigmund. *Luto e melancolia*. Tradução Marilene Caronte. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

_____. *Obras completas: totem e tabu, contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos (1912-1914)*. Tradução Paulo Cesar de Souza. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. v. 11.

GAY, Peter. *Freud: uma vida para o nosso tempo*. Tradução Denise Bottmann; consultoria editorial Luiz Meyer. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

GUARDINI, Romano. *Fuente: Alcmeón*. Revista Argentina de Clínica Neuropsiquiátrica, ano 12, v. 10, n. 3, dezembro de 2001. Disponível em: <http://www.mercaba.org/Guardini/acerca_del_significado_de_la_mel.htm>. Acesso em: 14 dez. 2015.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução Márcia Sá Cavalcante Schuback; posfácio Emmanuel Carneiro Leão. 10 ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2015.

HILLMAN, James. *Lamento dos mortos: a psicologia depois de O Livro Vermelho de Jung*. Tradução Isabel F. R. Labriola, Renata Quirino de Souza e Gustavo Barcellos. Petrópolis: Vozes, 2015.

LEOPARDI, Giacomo. *Poesia e prosa*. Organização e notas de Marco Lucchesi. Traduções Affonso Félix de Sousa et al. 1. ed. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1996.

MANN, Thomas. *Doutor Fausto: a vida do compositor alemão Adrian Leverkühn narrada por um amigo*. Tradução Herbert Caro; posfácio Jorge de Almeida. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

MELVILLE, Herman. *Moby Dick*. Tradução Irene Hirsch e Alexandre Barbosa de Souza. Tradução dos apêndices: Bruno Gambarotto. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

MORIN, Edgar. *A via*. Para o futuro da humanidade. Tradução Edgard de Assis Carvalho e Mariza Perassi Bosco. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013.

_____. *Edwige, a inseparável*. Tradução Nícia Adan Bonatti. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

_____. *Em busca dos fundamentos perdidos*. Tradução de Edgard Assis Carvalho e Maria Lúcia Rodrigues. Sulina, 2004a.

_____. *Ética, cultura e educação*. São Paulo: Cortez, 2001a.

_____. *Meus demônios*. 4. ed. Tradução Leneide Duarte e Clarisse Meirelles. Rio de Janeiro: [s.n.], 2003b.

_____. *Meu caminho: entrevista com Djénane Kareh Tager*. Tradução Edgard de Assis Carvalho e Mariza Perassi Bosco. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

_____. *Meus filósofos*. Tradução Edgard de Assis Carvalho e Mariza Perassi Bosco. Porto Alegre, Ed. Sulina, 2013b.

_____. *Minha Paris, minha memória*. Tradução Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2015.

_____. *O enigma do homem*. Para uma nova antropologia. Tradução Fernando de Castro Ferro. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975.

_____. *O homem e a morte*. Tradução Cleone Augusto Rodrigues. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

_____. *Cultura de massa no século XX: necrose*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001b.

_____. *O método 1. A natureza da natureza*. Tradução Ilana Heineberg. Porto Alegre: Sulina, 2005a.

_____. *O método 4. As idéias*. Tradução Juremir Machado da Silva. 4. ed. Porto Alegre: Sulina, 2005c.

_____. *O método 5. A humanidade da humanidade, a identidade humana*. Tradução Juremir Machado da Silva. Porto Alegre: Sulina, 2003a.

_____. *O método 6. Ética*. Tradução Juremir Machado da Silva. Porto Alegre: Sulina, 2005b.

NETO, João Cabral de Melo. *Morte e Vida Severina*. Coleção Mestres da Literatura Contemporânea. Rio de Janeiro: Editora Record, 1996.

PADRES APOLOGISTAS. *Carta a Diogneto*. São Paulo: Paulus, 1995. (Coleção Patrística, 2).

PESSOA, Fernando. *O Eu profundo e os outros eus: seleção poética e nota editorial de Afrânio Coutinho*. Rio de Janeiro: N. Fronteira, 1980.

RICŒUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Tradução Alain François et al. Campinas: Editora da Unicamp, 2014b.

_____. *Da interpretação: ensaio sobre Freud*. Tradução Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1977a.

_____. *Da metafísica à moral: autobiografia intelectual*. Tradução Silvia Menezes. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

_____. *Finitud y culpabilidad*. Tradução Cristina Peretti. Madri: Editora Trotta, 2. ed., 2011.

_____. *Interpretação e ideologia*. Organização, tradução e apresentação de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977b.

_____. *La critica e la convinzione*. Tradução D. Iannotta. Jaca Book: Milano, 1997.

_____. *O mal, um desafio à filosofia e à teologia*. Tradução Maria da Piedade Eça de Almeida. Campinas: Papirus, 1988.

_____. *O si mesmo como outro*. Tradução Ivone Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2014a.

- _____. *O voluntário e o involuntário*. Paris: Edition Points, 2009.
- _____. *Percorso do reconhecimento*. Tradução Nicolás Nyemi Campanario. São Paulo: Loyola, 2004a.
- _____. *Tempo e narrativa 3: o tempo narrado*. Tradução Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2010b.
- _____. *Tempo e narrativa: a configuração do tempo na narrativa de ficção*. Tradução Marcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2010a. v. 2.
- _____. *Vivo até a morte: fragmentos*. 1. ed. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- _____. *The symbolisme of evil*. Tradução do francês por Emerson Buchanan. 1. ed. Boston: Beacon Press, 1969.
- RILKE, Rainer Maria. *Cartas do poeta sobre a vida*. Tradução Milton Camargo Mota. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- SARAMAGO, José. *A caverna*. São Paulo. Companhia das Letras, 2005.
- SEMPRÚN, Jorge. *A escrita ou a vida*. Tradução Rosa Freire de Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- SOUFFRON, Valerie. *Edgar Morin: l’homme et la mort*. Paris: Ellipses, 2013.
- SOUZA, Elizeu Clementino de (Org.). *Autobiografias, histórias de vida e formação: pesquisa e ensino*. Porto Alegre: EDIPUCRS; Salvador: EDUNEB, 2006.
- STEIN, Edith. *La struttura della persona umana*. Tradução Michele D’Ambra. Città Nuova: Roma, 2000.
- VILLAVERDE, Marcelino Ages. La mirada del otro mas allá de la muerte. In: LEONHARDT, Ruth Rieth; CORÁ, Elsie José (Orgs.). *O legado de Ricœur*. Guarapuava: Unicentro, 2011.

