

III, 2: O Antigo Testamento

Armindo Vaz, *Villegas Mathieu. Cuatro Padres ante un salmo. El salmo comen-
tado por Hilario, Ambrosio, Jerónimo y Agustín*, Teología y Vida 20 (1979) pp. 63-75.

III, 3: O Novo Testamento

Domingos Maurício, *Um estudo de «O Apocalipse de Lorrvão» e a sua relação com
as ilustrações medievais do Apocalipse*, Brotéria 96, 3 (1973) pp. 355-358.

Donatien Mollat, *S. João Evangelista, mestre de espiritualidade*, Porto, 1978.

Raimundo de Oliveira, *Ler Marcos hoje*, Reflexão Cristã, III, 15 (1978) pp. 5-20.

G. Morujão, *Uma tradução ecuménica do Novo Testamento?* Lumen 40, 2 (1979)
pp. 76-78.

João de Santarém, *Colóquios com Jesus. Revisão doutrinária dos 4 Evangelhos*,
Lisboa, 1979.

Vitor Messori, *Hipóteses sobre Jesus. E vós quem dizeis que eu sou?* Porto, 1980.

Joaquim Carreira das Neves, *Jesus de Nazaré, quem és tu?* Braga, 1980.

José H. Barros de Oliveira, *Queremos ver Jesus. Temas de reflexão teológica para
jovens e adultos*, 2.ª ed., Gaia, 1980.

IV: AUTORES (por ordem alfabética)

Apríngio de Beja, Dicionário de História da Igreja em Portugal, I vol., 1980, pp. 462-
-464, por Avelino de Jesus da Costa e Aires Augusto Nascimento.

Augustinismo, Grande Dicionário da Literatura Portuguesa e de Teoria Literária,
I vol., 1977, pp. 508-514, por José Maria da Cruz Pontes.

Boécio, Grande Dicionário da Literatura Portuguesa e de Teoria Literária, II vol.,
1978, pp. 8-9, por José Maria da Cruz Pontes.

La vida de San Fructuoso de Braga, Edición crítica, Braga, 1974, por Manuel C.
Díaz y Díaz.

Vita S. Fructuosi. Índices, concordância, análise lingüística, dados estilísticos, Lis-
boa, 1977, por Aires Augusto Nascimento.

*Latim Medieval. Estudo estatístico comparativo da Vita S. Fructuosi e da Vita
S. Martini Saurensis*, Lisboa, 1977, por Aires Augusto Nascimento.

Vida de S. Frutuoso por Valério de Bierzo (623-695), Braga, 1978, tradução e recons-
tituição do texto latino pelo Dr. José Cardoso.

Patto di San Frutuoso, Dizionario degli Istituti di Perfezione, VI, 1980, Roma
(no prelo) por José Geraldes Freire.

Martino di Braga. Vita. Opere. Azione Monastica, Dizionario degli Istituti di
Perfezione, V, 1978, Roma, pp. 1029-1034, por José Geraldes Freire.

A versão latina por Pascasio de Dume dos Apophthegmata Patrum, 2 vols., Coimbra,
1971, por José Geraldes Freire.

Pascasio di Dume, Dizionario degli Istituti di Perfezione, VI, 1980, Roma (a pagi-
nar), por José Geraldes Freire.

Paulo Orósio. Um escritor Bracaraense do século V, Bracara Augusta XXXIII (1979)
pp. 127-144, por José Ferreira Salgado.

JOSE GERALDES FREIRE

(Professor da Faculdade de Letras de Coimbra)

A MORTE: UM PROBLEMA «HUMANO» OU «BIOLÓGICO»?

Exposição e reflexões críticas a propósito de O HOMEM E A MORTE (Publicações
Europa-América, 1980) de Edgar Morin.

Por uma questão de exactidão e de economia, usamos frequentemente os mesmos
termos do autor, às vezes diferentemente elaborados, sem os colocarmos entre aspas.
Outras vezes misturamos os aspadados e sublinhados do autor com os nossos. Atendendo
à natureza deste trabalho, e considerando que tanto num caso como noutro se trata de
acentuar as particularidades do pensamento, julgamos isso permissível.

1. A obra apresenta uma *Introdução Geral* que o autor, em subtítulo, considera
uma *Antropologia da morte*. Esta Introdução compreende seis capítulos. Seguem-se
mais quatro partes que compreendem, no seu conjunto, mais onze capítulos.

Em relação à edição de 1951, o autor declara que apesar de ter feito «numerosas
correções» não introduziu «alterações importantes» (*Prefácio*, p. 18). A única novidade
significativa é um novo último capítulo (o décimo primeiro). Apesar disso achou por
bem manter o décimo capítulo (o ex-último) e do qual se distancia, «não somente por
garridice ou perversão auto-irónica, mas sim para repetir mais uma vez aquela verdade
evidente e sempre esquecida: os caminhos da objectividade passam pelo reconhecimento
e pela confissão da subjectividade do autor» (*Prefácio*, p. 18).

Como elementos introdutórios há a mencionar uma *Introdução* datada de 1976,
um *Prefácio* à edição de 1970, e um *Prólogo*. É a partir destes elementos introdutórios
que vamos elaborar as primeiras ideias da nossa exposição.

2. A crise cultural que se cava nos anos 60 fez ressurgir os «grandes Recalçados».
O penúltimo foi o sexo. O último foi a morte. Isto quer dizer que o regresso da morte
é um grande «acontecimento civilizacional» (*Introdução* de 1976, p. 11). É que as ciên-
cias humanas negligenciaram sempre a morte. Reconhecem o homem pelo utensílio
(Homo faber), pelo cérebro (Homo sapiens) e pela linguagem (Homo loquax). Mas
representando a morte uma «solução de continuidade mais profunda ainda que o uten-
sílio, o cérebro e a linguagem» entre o homem e o animal, parece que deveríamos falar
(o autor não usa a expressão mas insinua-a) de «Homo mortalis» (*Ib.*, p. 13).

Nesta perspectiva de «continuidade» e de «solução de continuidade» entre o homem
e o animal, E. Morin apresenta a sua concepção *própria* do que deveria ser a Antropolo-
gia: a unidade das ciências do homem. Mais em concreto, a ligação de *physis* com *bios*,
de *bios* com *anthropos*. Atendendo a que na página seguinte, e neste mesmo contexto,
fala de *antropossociobiologia*, poderíamos, sem adular o seu pensamento, conceber
a Antropologia como *physis-bio-antropo-socio-logia* (*Prefácio* à edição de 1970,
pp. 14-16). Estas ideias estão mais extensa e profundamente desenvolvidas numa
outra obra do mesmo autor, *O Paradigma Perdido* (Publicações Europa-América, 1975,
pp. 7-11 (*Prefácio*), 193, 196, 208). Mas não há só continuidade. Há também rotura. A
morte situa-se na charneira bio-antropológica. É a característica mais humana (*Prefácio*
à edição de 1970, p. 16).

Esta unidade da bio-antropologia obsessiona o autor. No *Prólogo* propõe-se
«dissecar a morte na sua pura realidade biológica» (p. 19). Se quisermos superar consi-
derações metafísico-religiosas é necessário «copernicizar» a morte (*Ib.*, p. 20).

Nas observações críticas voltaremos a esta ideia.

3. A «consciência arcaica» vive o problema da morte de um modo muito especial e característico da sua proximidade com as «fronteiras da terra-de-ninguém» (onde se efectuou a passagem do estado de «natureza» para o estado de homem). A sepultura é uma indubitável prova de humanização. O não abandono dos mortos, expresso na sepultura e em outras práticas fúnebres, implica a sua sobrevivência. Esta sobrevivência não pode ser concebida em termos de «além» e de «espiritualidade». «A morte primitiva é tão terra-a-terra como o utensílio. Os mortos são à imagem dos vivos: têm alimentos, armas, caçadas, desejos, cóleras... uma vida corpórea». No primitivo a morte não existe como conceito. A morte está assimilada à vida. É um «qualquer coisa» que modifica a ordem normal da vida. Quanto ao conceito de imortalidade o autor cita a definição de Frazer: «prolongamento da vida por período indefinido mas não necessariamente eterno (a eternidade é uma noção abstracta e tardia)». (Cfr. pp. 23-26).

A este nível da mentalidade arcaica, a realidade da morte expressa-se num triplo dado antropológico: 1. Consciência da morte; 2. A crença na «imortalidade»; 3. As perturbações provocadas pela morte na vida humana: o «horror» à morte, o «traumatismo» da morte.

Uma verificação importante e decisiva: a afirmação da individualidade rege de forma global e dialéctica este triplo dado. O horror à morte outra coisa não é que a consciência da perda da individualidade que se manifesta no carácter *único e insubstituível* do morto. Devemos fixar este dado: a afirmação da individualidade é a ideia chave para compreender a problemática da morte. (Cfr. pp. 30-37).

4. A consciência da morte como afirmação da individualidade introduz-nos no problema das relações indivíduo-sociedade. Num primeiro momento seríamos levados a pensar que, quanto maior é a dependência do indivíduo do grupo, menor é o medo da morte. A guerra, por exemplo, provoca uma mutação geral da consciência da morte: *a morte é uma ideia de civil* (p. 42). O patriotismo bruto pode transformar-se em moral cívica e vice-versa. Isto é verdade, mas não chega para eliminar a afirmação da individualidade. Pelo contrário: é expressão dessa mesma individualidade. «A cidade, que se apossa da vida do bom cidadão, dá-lhe em troca glória eterna... A glória é a exaltação da vida individual» (p. 44). A cidade garante ao indivíduo uma espécie de «imortalidade cívica», uma «vitória laica» sobre a morte (pp. 44-45). Mas o indivíduo pode não acreditar na «imortalidade cívica». Surge então a tentação do suicídio, onde a «afirmação individual obtém a sua vitória extrema, que é simultaneamente catástrofe irremediável» (p. 47).

A individualidade não existe no mesmo escalão para todos os membros da sociedade. Isto significa que a certeza da imortalidade é proporcional à afirmação da individualidade. Sendo o rei o «indivíduo por excelência», ele monopoliza a imortalidade, pelo menos a imortalidade bemaventurada. Esta hierarquia no seio da imortalidade pode ir até à sua exclusão. Só quando a esta individualidade «bárbara» (a que se afirma pela desindividualização de outrem) se opõe a individualidade «cultural» é que se deu uma «democratização» da imortalidade. (Cfr. pp. 36-51).

5. A consciência da morte é rotura entre o homem e o animal, entre o indivíduo e a espécie. A reacção à morte do «indivíduo animal» não é uma reacção «individual» mas «específica». É a espécie que conhece a morte, não o indivíduo animal. A cegueira do animal à morte é a cegueira à sua individualidade. A ausência da «consciência da morte» no animal é uma «adaptação à espécie». A morte como «perda-da-individuali-

dade» só afecta o animal quando a lei da sua espécie foi perturbada por qualquer factor, a domesticação, por exemplo. De qualquer maneira, a morte no animal não pode ser compreendida só opondo consciência humana à inconsciência animal ou, abusivamente, a individualidade humana e a ausência de individualidade animal. Só a relação indivíduo-espécie pode esclarecer o problema. (Cfr. pp. 54-57).

6. A afirmação do indivíduo frente à regressão da espécie é caracterizada anatómica e fisiologicamente. No caso do homem, a sua «não-especialização» fisiológica (a hominização é um processo de «fetalização») expressa em órgãos como o cérebro, a mão e também na linguagem constituem, por assim dizer, os «pressupostos biológicos» da individualidade. A regressão da espécie é a afirmação do indivíduo. (Cfr. pp. 78-85).

Nas observações veremos se, no caso do homem, a individualidade é só, e primariamente, um problema de não-especialização biológica.

7. O triplo dado antropológico parece esbarrar com certos paradoxos. O canibalismo, o homicídio, o risco da morte, o suicídio, parecem contradizer o dado antropológico da afirmação da individualidade e do horror à morte (o traumatismo da morte). São realmente expressões «paradoxais». O canibalismo, no seu «desprezo antropófago pelo indivíduo», é no fundo uma afirmação do indivíduo. O homicídio que parece contradizer o horror à morte é a afirmação da «individualidade mortífera» em relação à «individualidade mortificada». O risco da morte também é uma afirmação da individualidade tornada possível pelas «participações», sejam elas lúdicas, morais (verdade, honra, etc.) ou sociais (pátria, revolução, etc.). O risco da morte transforma-se numa auto-afirmação heroica do indivíduo. O suicídio, então, é o cúmulo da afirmação da individualidade. Isto conduz-nos à conclusão de que o homem é um «inadaptado» e um «adaptado» à morte. Tudo muito relativo, sobretudo a «adaptação». O triplo dado antropológico revela uma inadaptação fundamental. A despeito de tudo, o homem, na medida da sua individualidade, continua a odiar a morte. No centro deste paradoxo encontram-se a Sociedade e a Religião. (Cfr. pp. 62-76).

8. A afirmação da individualidade não se realiza só nas relações indivíduo-sociedade e indivíduo-espécie, mas também nas relações indivíduo-mundo. Nesta última relação, o processo de individualização está ligado à dialéctica entre as «participações» expressas no cosmomorfismo e a auto-afirmação expressa nos antropomorfismos. Na medida em que o homem «objectiviza» e «antropomorfiza» a natureza aparecem como factores de individualização a técnica, a propriedade, a linguagem (palavra e símbolo), o mito e a magia. Por fim, antropomorfiza a própria morte. (Cfr. pp. 86-99).

9. O problema da morte-imortalidade cristaliza à volta de duas noções: uma provém do cosmomorfismo (a *morte-renascimento* presente nas experiências elementares do mundo), a outra noção provém da tendência antropomórfica pela qual o homem até na morte afirma a sobrevivência da sua individualidade através do seu *duplo*. Neste sincretismo dos conceitos de duplo e de morte-renascimento encontramos duas crenças etnologicamente universais. A morte-renascimento aparece como um *universal* que se manifesta na analogia das estruturas mentais arcaicas, oníricas, infantis e filosóficas. Toda a morte evoca um nascimento. Surge assim o *sacrifício*, «exploração mágica, sistemática e universal da força fecundante da morte» (p. 109). Recordar as «refeições totémicas», as «ceias». O autor fala até de «eucaristia»... Por outro lado, todo o nasci-

mento evoca uma morte. É o reverso da morte-renascimento. Daqui os ritos de *iniciação* e de *purificação*. A fecundidade da morte conduz à «maternização» dos elementos para onde regressa o morto. É neste contexto que floresce a Deméter cósmica das civilizações agrárias. Temos uma tríade: morte-maternidade-nascimento.

Resumindo com o autor: «a humanidade arcaica aprende a sua própria lei de morte à imagem da lei de metamorfoses que reconhece na natureza, onde toda a morte é seguida de vida nova» (p. 124). (Cfr. pp. 103-124).

10. A crença na sobrevivência pessoal através do *duplo*, pela qual o indivíduo exprime a sua tendência a salvar a sua integridade para além da decomposição, não é menos universal do que a da morte-renascimento com a qual ela se mistura e sincretiza. Os duplos não são princípios desencarnados. Os termos «alma» e «espírito» não correspondem a este conceito primitivo: os mortos têm natureza corpórea. O duplo não surge só «post mortem». Acompanha o vivo durante toda a sua existência: «Acompanha o vivo... duplica-o, e este último sente-o, conhece-o, ouve-o e vê-o, por meio de uma experiência quotidiana e quatinocurna, nos seus sonhos, na sua sombra, no seu reflexo, no seu eco, no seu pénis e até nos seus gases intestinais» (p. 126). O duplo não tem «transcendência». Quanto mais arcaica é a humanidade tanto mais fraca é a rotura entre a vida do duplo e a vida dos vivos. É a vida quotidiana que é projectada na morte. O duplo é um «ego alter». É evidente que o duplo não morre com o vivo. Esta crença na sobrevivência do duplo condiciona as práticas funerárias. O tratamento do cadáver (sepultamento ou incineração) tem o mesmo significado antropológico, embora paradoxal: apressar a libertação do duplo. Estas práticas respeitantes ao cadáver visam garantir a *serenidade* do duplo e *localizar* o seu culto. O duplo precisa de «pontos de apoio». Daí as ossadas e as effgies. O duplo vive no espaço do grupo a que pertence. Mesmo quando o morto vive «afastado» dos vivos, continua presente através de símbolos. Trata-se de desejos contraditórios: por um lado conservar o morto, por outro evitar a sua presença macabra. De uma forma geral, nas relações entre vivos e mortos, domina o terror. Os mortos-duplos são potenciais detentores dos atributos da divindade. O morto é um quase-deus, sobretudo se este morto for o ancião, o chefe, o xamã, o pai. À medida que o duplo se transforma em deus, a categoria do duplo é desvalorizada. (Cfr. pp. 125-146).

A crença na morte-renascimento e no duplo encontra-se presente no folclore, no ocultismo, no espiritismo e nas diversas manifestações do «sentido estético». (Cfr. pp. 147-16').

11. Falámos na «desvalorização» do duplo. Este processo vai terminar na valorização do *deus*, da *alma*, da *salvação* (individual e cósmica). Nas sociedades primitivas, vivos e mortos confundem-se. Deuses e mortos sobrepõem-se. São indiferenciados. Os deuses aparecem como produto de uma *extensão e diferenciação a duas dimensões*: os mortos diferenciavam-se dos vivos e os mortos diferenciavam-se entre si. Quanto mais se divinizam os mortos mais estes aparecem como «mortos jamais nascidos» e como «vivos jamais mortos», quer dizer, aparecem como *puros imortais*. Assistimos a esta evolução: duplo → morto + antepassado + «deus» → deus. A ciência dos mortos transforma-se em ciência dos deuses (religião). Quando aparecer o homem-rei aparecerá também o deus-rei. O rei produz o deus-rei e este produzirá, por sua vez, o rei-deus.

A «alma» representa outra cristalização da ideia de duplo. A alma suplantarà um duplo cada vez mais *exterior* e *estranho*. A alma é o duplo interiorizado. Ela é *anima*,

princípio de vida, identidade subjectiva. Desenvolve-se à medida que o duplo se atrofia; precisa-se enquanto o duplo se torna nebuloso. A noção de alma tornar-se-á no centro de convergência do que é *universal* e *imortal* no homem.

A alma aparece assim como o «suporte» da *salvação* (individual ou cósmica). Este desejo da salvação pela imortalidade vive no mito do herói-deus: inimigo da morte, irmão dos homens enquanto odeia a morte. Mas este herói, mediador entre os homens e deuses, não resolve o problema. O herói é um «vencedor solitário». Só pode alcançar a imortalidade para si. A imortalidade para todos não vem do herói-deus mas do deus-herói, que «morre e ressuscita». Já não se trata de imortalidade mas de «ressurreição».

A alma pode apresentar-se como o «suporte» duma salvação «cósmica». «Por um lado a alma será o núcleo imortal do indivíduo que aspira à salvação... por outro lado, a alma do homem descobrir-se-á análoga à alma do mundo, isto é, à divindade cósmica absoluta, e aspirará a uma imortalidade que se fundirá nessa divindade cósmica» (p. 171). Aparecem, contraditoriamente, a afirmação do indivíduo pela *imortalidade própria* e pela *participação cósmica*.

Frete ao problema da imortalidade apresentam-se três hipóteses: *salvação pessoal* (o deus que salva...), *salvação cósmica*, o *cepticismo* e *ateísmo*. Surgem, assim, dois tipos de conflito: entre a imortalidade pessoal e cósmica, e entre religião e razão «que proíbe toda e qualquer esperança da imortalidade» (p. 178). (Cfr. pp. 167-185).

12. Voltando ainda ao tema da salvação individual. Esta implica *iniciação* e *sacrifício*. O fundamento mágico essencial da salvação é o sacrifício de «morte-renascimento», «o sacrifício-do-deus-que-morre-para-ressuscitar» (p. 189). Esta regressividade da salvação (aos ritos arcaicos de iniciação e sacrifício) ilustra o seu carácter nevrótico (pois toda a nevrose é regressiva).

Dentro deste contexto, o autor faz algumas referências (bem reveladoras da sua não compreensão da originalidade do cristianismo) a algumas realidades da religião cristã. Javé é um «pai patriarca, tirânico e feroz» (p. 191); Jesus é igualado ao «Deus-Herói» (p. 193); a Eucaristia é comparada ao «repasto totémico» (p. 195); os símbolos da missa são «mitologia» (p. 195); a Trindade é uma «indeterminação bem-aventurada» (p. 195); o cristianismo será a fixação da culpabilidade expressa na morte como castigo do pecado e de pecado sexual; daqui o ódio à sexualidade dentro do cristianismo (pp. 197, 198); a ideia de redenção pelo sofrimento é a «maior ideia mágica do mundo moderno» (p. 199); a apologética cristã é uma «obsessão necrófaga» (p. 199); o amor cristão, na sua realidade prática, é «hermético como o amor da pátria» (p. 201); a salvação cristã não seria universal (p. 201); «fanatismo, intransigência, maldade são as contrapartidas desse amor violento com que se deleitam os bem-aventurados» (p. 201); o cristianismo desvia para a esperança sobrenatural da iminência do Juízo Final as aspirações dos infelizes... e por onde passa diminui a tendência para a transformação social» (p. 203).

Nas observações críticas voltaremos a esta questão.

13. Falámos acima da salvação cósmica. A este propósito o autor faz algumas considerações sobre o Budismo. Aqui a alma é a expressão do vínculo micromacrocósmico (analogia do homem e do mundo). Pelo êxtase a alma é arrancada à particularidade do corpo, dos desejos, das paixões e liberta de tudo o que a impede de se confundir com a alma do mundo. O êxtase implica a perda da individualidade. Deste modo podemos escrever: êxtase = amor = morte = nirvana = ser (p. 221). Mas a

unidade do homem e do mundo é incompatível com a consciência, com a individualidade. E recusar a individualidade é escamotear o problema da morte. Entre o universal mítico (nirvana) e o individual mítico (a salvação) a humanidade escolhe a salvação. (Cfr. pp. 208-227).

14. O autor faz também uma incursão pela Filosofia Antiga e Filosofia Moderna para analisar o seu modo de encarar o problema da morte. Na Filosofia Antiga aparecem Sócratas, o Estoicismo e o Epicurismo. Este último representaria «o momento mais notável da sabedoria antiga perante a morte» (p. 235). Apesar de tudo, no seu conjunto, a sabedoria antiga só pode escamotear o problema da morte. «Empenha-se em mostrar o nada do nosso mal para não ter nada a curar» (Jankelevitch). Por estranho que pareça, nesta referência à Filosofia Antiga não aparecem os nomes de Platão nem de Aristóteles. Parece tendencioso afirmar, sem mais, que em Atenas «se determina a negação da imortalidade» (p. 228). (Cfr. pp. 228-240).

Num outro capítulo é analisado este problema em alguns autores da Filosofia Moderna: Kant, Feuerbach, Hegel. No fim aparece Simmel. E. Morin não aceita nenhuma das soluções dadas por estes autores na tentativa ou de «justificar» a morte ou de «postular» a imortalidade. E o capítulo termina em tom de cepticismo: a morte «conserva-se surda aos convites da filosofia». (Cfr. 240-257).

15. Os dois últimos capítulos são fundamentais. Como dissemos no princípio desta exposição, o autor na edição de 1970 introduz um novo último capítulo no qual se distancia de algumas perspectivas apresentadas no ex-último capítulo (o X cap.).

Quais são essas perspectivas? Estamos a aproximar-nos do fim da obra e é a altura de apresentar perspectivas de esperança frente à realidade da morte. Qual o fundamento dessa esperança? Ao fim e ao cabo, qual é a resposta do autor ao problema da morte-imortalidade? No capítulo décimo a resposta é procurada no campo da biologia. Segundo o estado da ciência na altura em que este capítulo foi escrito, as células vivas eram consideradas «potencialmente imortais». A «imortalidade» e não a morte seria a característica fundamental dos seres vivos. A morte resultaria de condições especiais de organização dos seres vivos. De qualquer maneira, «na sua origem, na sua estrutura elementar, os seres vivos não são de modo algum heideggerianos» (p. 291). Sob o ponto de vista biológico não há morte nem velhice «normais». Ambos são patológicos. Sendo assim, o autor parece confiar a sua «imortalidade» aos progressos da ciência. A religião (retomando críticas já conhecidas) aparece-lhe como a «realização fantástica do ser humano» e como a forma «necessariamente patológica» dessa reivindicação normal (a imortalidade). Uma vez que os recursos da «moral clássica» são «ilusórios», só a «ciência total» do homem poderá finalmente dominar a morte. Não se trataria propriamente de «imortalidade», no sentido estrito do termo, mas duma «redução progressiva, assintótica da morte», uma vez que a luta contra a morte não apresenta «nenhum termo assinalável». Trata-se de adiar indefinidamente a morte. O homem seria «quase amortal». Conclusão: o futuro prometer-nos-ia uma «amortalidade biológica».

No capítulo XI esta visão é corrigida. Um parágrafo do dito capítulo intitula-se precisamente «o dobre de finados da amortalidade» (p. 318). O autor confessa, apoiando-se, aliás, na autoridade de outrem: «sabemos agora que existe um *envelhecimento celular*» (p. 319). As esperanças na biologia caíram. Também a «amortalidade biológica» está condenada à morte (pp. 332). Existe uma «intimidade profunda» entre a vida e o homem e entre a vida e a morte. «A morte penetra, enraiza-se no mistério que é simul-

taneamente o mistério da matéria e da vida» (p. 325). Neste momento a vida já parece ser «heideggeriana». Já não se fala de «amortalidade biológica»: o que resta é a «esperança de modificar a morte, isto é, de prolongar a vida individual» (pp. 322-233). Conclusão bem modesta: «a única amortalidade possível reside na mudança, isto é, na mutação, na metamorfose» (p. 323). É necessário «reformatar» a morte e esta reforma é o «prolongamento da vida humana para que o indivíduo possa cumprir seu novo ciclo de desenvolvimento» (p. 325). A única coisa capaz de atenuar o horror à morte é a «conquista do tempo em que se aprende a viver» (p. 326). O problema é mesmo esse: frente à morte, «aprender a viver»... Mas neste capítulo o autor de «O Homem e a Morte» ensina-nos muito pouco... (Cfr. pp. 287-327).

OBSERVAÇÕES CRÍTICAS

1. Parece-nos que a primeira coisa a analisar nesta obra é a ideia de Antropologia. Dissemos no n.º 2 da exposição que a Antropologia, na opinião do autor, deveria ser a «unidade das ciências do homem», ou seja, a ligação da *physis* com *bios*, de *bios* com *anthropos* (Cfr. Prefácio à edição de 1970, pp. 14, 15, 16). Falámos em *physis-bio-anthropo-sociologia*. No Prefácio de *O Paradigma Perdido*, E. Morin fala de *antropo-cosmologia*. Ao longo de toda esta obra a Antropologia da morte aparece associada à pré-história, à etnologia, à história, à sociologia, à psicologia infantil e à psicologia geral (p. 78). Ora bem: antes de falarmos em *antropologia da morte* é necessário determinar bem o «lugar» da Antropologia no conjunto das ciências do homem. O autor realizou uma verdadeira «clivagem» da antropologia não encontrando lugar para aquilo a que se chama Antropologia Filosófica. Sem menosprezar o contributo das outras ciências, sem esquecer a unidade do homem com a vida e da vida com a matéria (o que tanto nos ajuda a superar «dualismos»), é necessário encontrar um «lugar original» para a Antropologia Filosófica. Esta, enquanto rectamente concebida, resiste a «tentativas reducionistas». Procurar uma compreensão global do homem a partir da unidade com a matéria, a vida, o animal, é realizar uma «redução descendente» do homem. É uma espécie de «pré-antropologia». O problema antropológico não é redutível ao problema genético. Por outro lado, a etnologia, a história, a sociologia, a psicologia, «pressupõem» já o homem. É uma espécie de «pós-antropologia». O homem está intimamente relacionado com o «antes» e o «depois» de si mesmo. Mas ele não é isso. Falámos acima em «unidade das ciências». Antes da unidade das ciências é necessário falar da «unidade» do homem. Só a partir do homem *uno* é possível construir uma ciência *una*. O estudo do homem como «totalidade originária» não pode ser objecto de nenhuma ciência positiva particular nem da síntese das várias ciências. Para que qualquer conhecimento empírico-científico tenha significado antropológico é necessário possuir já uma «pré-compreensão» do que significa ser homem. Por outro lado, a união duma pluralidade de elementos (a unidade das ciências) pressupõe a unidade precedente do todo. Por outro lado, ainda, para compreender o homem a partir do animal é necessário compreender, primeiro, o animal a partir do homem. (Cfr. sobre estes problemas E. Coreth, *Qué es el Hombre*, Trad. do alemão de Cláudio Gancho, Barcelona, Herder, 1976, pp. 32, 33, 34, 35, 36).

Insistindo numa ideia já exposta, deveremos dizer que a antropologia *metafísica* não se reduz a uma antropologia *genética*. Existe continuidade entre o homem e o cosmos, mas é sobretudo na linha da rotura que é possível estudar o homem naquilo que ele é de *original* e *único*. Há, por conseguinte, dois problemas: um problema de método e outro de conteúdo.

2. Este «bioantropologismo» condiciona dois outros conceitos fundamentais ao longo de todo este estudo: o conceito de *morte* e de *individualidade* (às vezes aparece *individualismo*). No *Prólogo*, E. Morin propõe-se «desumanizar» a morte, dissecá-la na sua «pura realidade biológica» (p. 19). Num outro passo o autor procura as «confirmações biológicas» para que a antropologia se possa dizer «autenticamente científica» (p. 78). Ora o problema é precisamente este: a morte será primariamente e fundamentalmente um «desastre biológico» e um «problema científico»? Não é estranho querer procurar o «sentido humano» da morte precisamente «desumanizando-a»? É evidente que existe a componente biológica. Ninguém o pode negar. Mas a morte «humana» não é fundamentalmente um problema biológico mas uma «questão de sentido». E falar em «questão de sentido» é situarmo-nos já num horizonte metafísico-religioso, onde a morte se enfrenta com os «valores», com a «dimensão espiritual», com a «pessoa». E. Morin situa-se fora destes horizontes. O significado «humano» da morte não foi encontrado. Este estudo não é propriamente uma *antropologia* da morte.

3. Outra ideia-chave em toda esta problemática é a ideia de *individualidade*. A morte é um «problema» porque implica a consciência da perda da individualidade (Cfr. o n.º 3 da exposição), dum individualidade que se afirma frente à espécie. Para o autor a individualidade é fundamentalmente um problema de anatomia e de fisiologia, de «não-especialização» biológica (a hominização é um processo de «fetalização»). A afirmação do indivíduo seria a «regressão da espécie».

Ora bem, não há dúvida que aquilo a que chamamos «hominização» (damos a este termo o seu significado pleno) tem os seus «pressupostos biológicos». É necessário ter isto presente para evitar «dualismos» e concepções demasiado «espiritualistas» do homem em que a unidade com o resto do mundo não aparece para nada. De qualquer maneira, a individualidade do homem não se reduz a isto. O indivíduo-homem possui uma «unidade total», uma «interioridade», uma «consciência reflexa». O indivíduo-homem é «pessoa» e é como tal que se enfrenta com a morte.

Por isso é que a morte é um «problema». Mas falar em «pessoa» é superar as categorias meramente biológicas.

O autor parece ter-se abeirado deste problema ao falar do aspecto *único e insubstituível* da individualidade que se perde com a morte (pp. 31-34). Ora o *único, o insubstituível*, não pode reduzir-se ao biológico. A relação *eu-morte* é irreduzível à relação *eu-espécie*. O traumatismo da morte não pode ser explicado pelo horror à perda dum individualidade biológica. É uma «questão de sentido» que está em causa. A relação *eu-sociedade* cria problemas psicológicos; a relação *eu-mundo* dá origem a cosmomorfismos e antropomorfismos; a relação *eu-espécie* é uma questão biológica; a relação *eu-morte* é irreduzível a qualquer uma destas relações precisamente porque «põe em cheque» aquilo que no homem há de irreduzível, de original, de *único*.

4. Em diversos pontos da sua obra, E. Morin faz referências a algumas realidades do Cristianismo (Cfr. n.º 12 da exposição). É evidente que não nos vamos referir a todos estes pontos nem refutar cada uma das interpretações que o autor faz do Cristianismo. Diremos simplesmente o seguinte: 1. Não se deve confundir o Cristianismo com uma interpretação particular e histórica do mesmo; 2. O autor vive obcecado (tal como na sua «antropocosmologia») com a dimensão da *unidade*. No homem existe unidade com o cosmos mas também existe rotura. Assim também no Cristianismo: pode existir continuidade com a mentalidade arcaica e mítica, mas existe sobretudo

rotura. Como já dissemos no n.º 12 da exposição, E. Morin não captou a originalidade do Cristianismo (incompatível com tentativas mítico-reducionistas) nem o alcance da resposta do Cristianismo ao problema da morte. Mas isto conduz-nos para horizontes metafísico-religiosos que não aparecem nesta obra. No entanto é aí que a morte-imortalidade ganham sentido e fundamento.

O ceticismo que E. Morin manifesta ao longo de toda a sua obra sobre as «possibilidades da razão» na solução do problema morte-imortalidade não significará que é necessário «superar a razão» e tornar-se disponível para o «salto» na dimensão religiosa?

5. Uma última observação para a «solução final» de «O Homem e a Morte». Depois da destruição de tantos «mitos» resta-nos a magra consolação de um outro mito: a amortalidade (imortalidade?) biológica. É modesta a conclusão, mas é lógica. A uma morte «desumanizada», morte biológica, responde uma «imortalidade biológica». Biologia no princípio e biologia no fim. Vamos partir da melhor das hipóteses, de que um dia chegará a «imortalidade biológica». Mesmo assim podemos formular estas três perguntas: 1. Como é compatível a «imortalidade biológica» com a «morte cósmica» por aumento progressivo de entropia? 2. O que é feito de todos aqueles que morreram e morrerão antes de chegar a «revolução biológica» que nos conduz até à imortalidade? 3. A existência humana, como «problema de sentido», pode encontrar resposta nestas utopias intra-mundanas? E os «aspectos negativos» da existência? Estão condenados ao absurdo? Ou ficam entregues à «panaceia» do futuro da biologia?

6. Conclusão

Encontramos neste livro uma Biologia da morte, uma Psicologia da morte, uma Sociologia da morte, uma Etnologia da morte, uma História e Pré-História da morte. Não encontramos uma *Antropologia* da morte. Apesar do título «O Homem e a Morte», o homem foi esquecido. Esquecido entre a «biologia da morte» e a «imortalidade da biologia»...

JOSÉ ROGÉRIO ALMEIDA

Professor do I. C. H. T.