



WILLIAM HOGARTH

*Gin Lane* (detalhe), água-forte,  
entre 1750-1751

# MEDO DA MORTE E EXPERIÊNCIA DO TEMPO\*

MICHEL BITBOL\*\*

TRADUÇÃO DE PATRICIA KAUARK-LEITE\*\*\*

**RESUMO** O medo da morte é, naturalmente, o medo fundamental, isto é, o medo do qual praticamente todos os outros medos são derivados. O medo de envelhecer pode ser visto como o medo da aproximação da morte ou como o medo da quantidade de pequenas mortes preliminares. O medo do estrangeiro pode ser visto como o medo da morte da identidade cultural, constitutiva da identidade pessoal. O medo da guerra e do conflito pode ser visto como o medo vinculado à morte da identidade nacional, à morte dos próximos e à morte individual. O medo das catástrofes ambientais também é algo que pode ser visto como um medo sintético em relação à morte individual, à morte coletiva da humanidade, como também à morte de uma identidade ampliada de estar na natureza. Pretendo aqui discutir de que modo o medo da morte baseia-se nas ameaças sofridas à nossa própria identidade face à experiência do tempo.

**PALAVRAS-CHAVE** Medo da morte. Tempo. Identidade.

## FEAR OF DEATH AND EXPERIENCE OF TIME

**ABSTRACT** The fear of death is, of course, the fundamental fear, namely, the fear from which practically all other fears are derived. The fear of ageing can be seen as the fear of approaching death or the fear of small amounts of preliminary deaths. The fear of the alien can be seen as the fear of the death of cultural identity that is constitutive of personal identity. The fear of war and conflict can be seen as the fear linked to the death of national identity, to the death of neighbors, and to individual death. The fear of environmental catastrophes is also something that can be seen as a synthetic fear related to individual death, to the collective death of humanity, and also to the death of an amplified identity of being in nature. I want to discuss here how the fear of death is based on the threats to our own identity in view of the experience of time.

**KEYWORDS** Keyword. Fear of death. Time. Identity.

\* Texto apresentado em 21 de novembro de 2015, em Paris, no 310 Colóquio da Federação Francesa de Psicoterapia e de Psicanálise, intitulado “Les Peurs”, que pretendeu discutir em que medida o mundo atual pode estar na origem de novos medos e exacerbar outros.

\*\* Michel Bitbol é um filósofo francês e pesquisador do CNRS nos *Archives Husserl*, da *École Normale Supérieure*, Paris. Ele doutorou-se em medicina em 1980, em física em 1985 e obteve habilitação para orientar pesquisas em filosofia em 1997. Ele foi agraciado em 1997 com o prêmio *Grammaticakis-Neumann* da *Académie des Sciences Morales et Politiques* pelo seu trabalho em filosofia da mecânica quântica.

\*\*\* Patricia Kauark-Leite é professora associada do Departamento de Filosofia da UFMG e pesquisadora do CNPq.

A tese principal que defendo aqui é a de que o medo da morte ancora-se na apreensão das ameaças que pesam sobre a própria “identidade”; uma identidade multifacetada cuja construção tem precisamente por fim opor um polo de permanência ao fluxo do devir, uma região de previsibilidade face a tudo o que não se deixa controlar. Identidade e previsibilidade são as duas defesas que nós opomos à incoercível inventividade do tempo, feita, ao modo das obras da deusa indiana de dupla face, Kālī, de aniquilações e engendramentos, de desaparecimentos e aparições, de crepúsculos e auro-ras. Uma breve reflexão sobre esses dois termos, identidade e previsibilidade, é, assim, indispensável para caracterizar por contraste o medo da morte.

A identidade, para começar, é, ao mesmo tempo, a fortaleza que construímos contra a mudança “contínua” do devir e o edifício precário por meio do qual nos tornamos vulneráveis à destruição, que é uma manifestação brutal e “descontínua” desse mesmo devir. A identidade é tão mais frágil quanto mais ela se pretende individual, porque ela busca então se isolar de tudo de que depende para existir e se priva, desse modo, paradoxalmente, das condições mesmas de sua existência. Mas nossa identidade é, na realidade, bem mais extensa do que pressupõe o mito do indivíduo autônomo, a despeito de sua centração sobre um ponto de vista próprio e uma situação única. Sua sensibilidade às devastações do tempo torna-se tanto maior quanto melhor compensável. Nossa identidade é mais vulnerável às devastações do tempo à medida que ela lhe oferece mais alvos; mas sua extensão lhe oferece também o recurso de uma resiliência mais bem ancorada do que aquela de um indivíduo perfeitamente isolado. Essa identidade estendida é feita de um posicionamento em um sistema de coordenadas pluridimensional, familiar, social, político, cultural, ambiental, que não tem nada de abstrato, uma vez que ele contribui instante a instante na determinação de nossos afetos e de nossas orientações no mundo. Mais concretamente, assim como observa Sartre<sup>1</sup>, minha identidade, longe de se deter nos limites do meu próprio corpo, estende-se a uma esfera próxima e distante de alteridade. Isso porque o outro é constitutivo do meu ser pessoal, oferecendo-me o ponto de apoio do juízo implícito ou explícito que faz sobre

<sup>1</sup> J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, Gallimard, 1943, p. 265 et seq.

mim e ajudando-me assim a me situar no sistema de coordenadas da identidade. Além disso, adotando um olhar diferente do meu sobre as coisas ao nosso redor, o outro amplifica meu próprio olhar para dimensões de uma visão compartilhada.

Nessas condições, a morte do outro não representa apenas um anúncio indireto da minha própria mortalidade, que eu posso em uma certa medida (veremos mais adiante) ocultar ou sublimar. Em um primeiro nível, como escreve Levinas, a morte do outro nos faz sofrer o choque de ver o rosto dele se transfigurar em uma simples forma, e seu movimento expressivo se petrificar na persistência de uma coisa. Em um segundo nível, a morte do outro se vive como uma devastação direta do meu ser, na medida em que sou urdido pelas relações que tive com esse outro e na medida em que me sinto adulto pela consciência de que o outro pode sentir, ver e interpretar tudo o que conta, de modo ao mesmo tempo diferente e complementar ao meu. Se temo pela morte de um outro muito próximo, é, pois, não somente porque isso ameaça a minha identidade urdida por intermédio dele, mas também porque isso suprime a convergência de nossos olhares conjuntamente constitutivos de um mundo em que compartilhamos os significantes. Digamos isso de maneira ainda mais incisiva: se a morte desse outro que me é muito próximo me parece apavorante, não é porque ela significa nada mais nada menos do que minha própria morte, mas porque representa uma morte fragmentada e delegada que meu eu amputado tem ainda a possibilidade dolorosa de constatar diretamente. Em um grau menor de imediaticidade, embora de maneira igualmente real, uma perda de referências culturais, sociais, históricas ou mesmo arquiteturas me ameaça com uma forma de morte por desaparecimento de uma parte preciosa do que construiu minha identidade.

A perda ou a morte parcial de nossa identidade nos expõe de súbito ao desconhecido, ao não antecipável, em razão do desaparecimento de recorrências que nos reconstituem sem cessar. A ilhota de previsibilidade que conseguimos construir pelo posicionamento do nosso ser em um certo laço da rede constitutiva de nós mesmos torna-se submersa. O fruto dessa submersão, desse colapso da previsibilidade é ambivalente. De um lado, o desejo de uma previsibilidade absoluta, que exige o repetir do passado no presente e no futuro, é uma forma de recusa da vida; Freud assimilava, a justo título, a “compulsão à repetição” à “pulsão de morte”. Se for esse o caso, a perda da previsibilidade oferece uma oportunidade para redescobrir a criatividade de uma vida

subpessoal e subidentitária, mesmo que ao preço da angústia. Por outro lado, no entanto, um desvio radical, uma impossibilidade prolongada para redescobrir referências podem quebrar tão completamente o processo autogerador de nossa identidade, que não há mais lá pessoa organizada capaz de fazer um bom uso da criatividade redescoberta. O fundamento do medo das mortes identitárias é, portanto, também ambíguo. Um excesso desse medo nos faz perder a oportunidade de renovações que alimentam o processo da vida e nos precipita, assim, em uma morte antecipada pela paralisia de toda inovação. Ao contrário, a ausência desse medo protetor, ou a realização trágica de todos os temores, expõe-nos à aniquilação do processo autogerador – Francisco Varela diria do processo autopoietico – que reconstitui sem cessar nossa identidade pessoal. A derradeira tábua de salvação, nesse último caso, é aprender a viver “ao sabor” do que

2 F. Jullien, *Un sage est sans idée*, Seuil, 1998. acontece, à maneira do “Sábio” cuja figura foi descrita por François Jullien<sup>2</sup>.

Observemos até aqui que, mesmo se todas as mortes parciais e as mortes identitárias temidas ocorressem, resta alguém – de tanto que é despersonalizado, quase que se poderia dizer alguma coisa – para entrever que isso efetivamente se passou. O “eu”, no sentido de um olhar vazio, ou talvez de um sujeito transcendental, não está morto, uma vez que ainda é capaz de sentir a derrelição da perda e a angústia de um futuro insondável. Esse fato residual primário da presença de um sujeito-testemunha explica que a morte própria, “minha” morte integral, permanece para sempre irrepresentável. Como dizer e imaginar essa própria morte em que, como escreve Vladimir Jankélévitch, “coincidem o objeto [...] e sujeito do morrer”<sup>3</sup>? Como não ter medo, posto que ela é “uma morte [...] como nenhuma outra [...] que perturba o mundo”, ou seja, uma morte que faz desaparecer o mundo assim como ele me aparece, o mundo objeto com o sujeito do mundo? E, simultaneamente, como pensar sobre minha morte, uma vez que, pelo tempo em que eu procuro pensá-la, ela não chegou e que, desse modo, ela escapa à apreensão do pensador?

3 V. Jankélévitch, *La mort*, Flammarion, 1966, p. 23.

Que a própria morte seja irrepresentável se manifesta, paradoxalmente, nas tentativas mesmas de representá-la, seja no cinema, seja nas histórias em quadrinhos. Todas essas tentativas se parecem; elas consistem em esboçar uma imagem visual de uma suposta “não” experiência, uma imagem paradoxal do que vive o ser já morto. Será suficiente oferecer um exemplo recente. Trata-se de uma tirinha da história em quadrinho *Titeuf*, herói gráfico do cartunista suíço Zep. Essa tirinha, que já percorreu o mundo,

apresenta um *Titeuf* vítima da guerra, tentando atravessar a fronteira para se refugiar em outro país; porém, preso à cerca de arame farpado, chama em vão por socorro. A última imagem, trágica, consiste simplesmente em um quadrado totalmente negro e sem palavras, que pretende representar o ser-morto de *Titeuf* sob o aspecto de uma não visão e, de modo mais genérico, de uma não experiência. O efeito é surpreendente, e até mesmo pungente; por um instante, não se pode deixar de seguir o herói até à extremidade dessa morte provocada pela indiferença. Mas nesse caso, como nas salas de cinema, onde a luz se acende novamente após a escuridão final, percebemos rapidamente que a representação da não experiência fracassou, posto que ela também é experimentada; há lá um sujeito, que certamente deixou por um momento em suspenso sua própria identidade ao se identificar com o herói, mas que ainda é capaz de ter a experiência dessa não experiência supostamente representada. “Eu vejo a escuridão” não equivale a “não há mais nada”, e menos ainda à ausência total de testemunho sobre o existir ou não existir.

Disso, dessa perenidade várias vezes vivida do sujeito anônimo do viver e do sentir, designado pelo pronome pessoal em primeira pessoa “eu”, provém, sem dúvida, o incrível sucesso das estratégias de negação da morte própria, das quais o psicoterapeuta americano Irvin Yalom estabeleceu uma lista perturbante em sua obra *Existential Psychotherapy*. Se “eu” estou sempre lá para perceber minhas próprias mortes identitárias parciais, se “eu” estou sempre lá para ter a experiência da não experiência representada, não sou eu um ser excepcional escapando da regra universal do morrer? É precisamente sobre isso que tendem os mecanismos de negação, que são tentativas diversas de exorcizar na fonte o medo da própria morte, ou seja, colocando-a sob suspeita. Praticar a negação da morte, principalmente com a criança, mas não somente, é tomar-se como um ser sem igual, é crer-se objeto de uma atenção exclusiva por parte de um ser todo-poderoso<sup>4</sup>, ou ainda é pensar-se capaz de aceder a um plano sobrenatural da existência (se possível paradisíaco)<sup>5</sup>. Menos agudo do que essa negação pura e simples, um outro gesto de defesa do medo da morte – mais razoável e mais generalizado – é o projeto de aceder ao que Yalom chama de “imortalidade simbólica”. Mas não é preciso se deixar impressionar pelo nome genérico desse projeto. Com efeito, se se examina atentamente o inventário elaborado por Yalom<sup>6</sup>, percebe-se que as “imortalidades simbólicas” buscadas são de dois tipos bem distintos: (1) a imortalidade identitária e (2) a imortalidade transcendental.

4 I. Yalom, *Thérapie existentielle*, Galaade éditions, 2008, p. 133.

5 M. Hulin, *La face cachée du temps*, Fayard, 1985.

6 I. Yalom, *Thérapie existentielle*, op. cit. p. 60.

(1) A imortalidade biológica pela procriação bem como a imortalidade criativa pelas produções intelectuais ou sociais perenizam algo da “identidade” construída do sujeito, mas não a integralidade dessa identidade. A imortalidade identitária pereniza a cultura e os valores que eu adoto e os torna disponíveis para os outros, mas ela não retém minha pessoa integral e estreita, feita de uma história contingente, de lembranças únicas e de uma singularidade irreproduzível.

(2) O mesmo não se pode dizer da imortalidade contemplativa em fusão com um presente constante, desprovido de conteúdo como também de limitação individual, pois, se ela não mais me pereniza como um indivíduo, ela não mais recorre à estabilização de elementos simbólicos da minha identidade. Muito pelo contrário, ela procura enraizar a existência em um solo pré-identitário, até mesmo pré-cognitivo, que é aquele mesmo em que descobrimos a inevitabilidade como condição de possibilidade de toda a experiência, inclusive da experiência da representação do não ser. Essa pulsão para uma imortalidade anônima é a forma mítica que toma a evidência de que há sempre, por trás de todo evento atual, por mais destrutivo que seja, um sujeito transcendental que se apercebe através dele. Mesmo sendo ingênua a crença em uma “imortalidade”, porque confunde a sempiternidade temporal e a intemporal atualidade absoluta, essa última estratégia de defesa contra o medo da morte não é completamente infundada sob o plano fenomenológico. Voltarei a isso mais tarde.

Suponha agora que, depois de ter recorrido a elas, eu tenha descartado todas as estratégias de negação e todas as estratégias de busca de imortalidade simbólica. Eu, então, enfrento sem defesa o medo fundamental, o medo da morte. O problema é que eu não compreendo verdadeiramente o que eu temo, e minha incompreensão torna, sem dúvida, o medo ainda mais intenso. Tenho vontade de dizer, banalmente, que “eu tenho medo de *nada*” – não confundir tal proposição com aquela ligeiramente diferente sob o plano fonético, mas oposta sob o plano semântico, segundo a qual “eu *não* tenho medo de nada”. O medo da morte, que pretende ter um objeto chamado “morte”, mas que define como “nada” o aspecto que toma esse objeto por sujeito do medo, é, nessas condições, quase indiscernível da angústia, pois a angústia nasce da incapacidade de dar forma ao que acontece; ela é a apreensão de nada em particular. Mas o que é, portanto, esse “nada” de que eu tenho medo? Será que eu já sei alguma coisa que daria um conteúdo ao meu medo? Na verdade, eu não conheço muita coisa. Do nada, eu

não tenho nenhuma experiência isolada; nada de se ter uma experiência do nada “em si”. Aquilo de que eu tenho a experiência é o “nada de”, um nada orientado para uma falta precisa e identificada. Nada do que era esperado, mas uma quebra inesperada do curso das coisas; nada de luz, mas ainda as trevas; nada da esperada felicidade em vê-la, mas apenas a sua ausência; nada das velhas coisas conhecidas, mas um mundo estranho. Extrapolando essas confrontações múltiplas com a experiência do “nada de”, compreende-se o medo da morte como uma inquietude em ver confluir todos os sabores amargos. No entanto, o nada hiperbólico da morte “realizada” não se identifica com nenhuma dessas experiências, pela simples razão de que não é verdadeiramente nada, que não é “nada de nada”, sem qualquer oposição com o ser para disso revelar a possibilidade. Nessas condições, como no velho dito epicurista, por que ter medo da morte se ela não é “nada para nós?” Por que tenho eu medo da morte, posto que “onde eu estou, a morte não está, e quando a morte lá estiver, eu já não mais estou”? Melhor ainda, quem pode antecipar a proposição “eu lá já não mais estou” se não é o eu presente que lá estou? Se se quer enfrentar essas questões sem fundo, é preciso retomá-las a partir de sua premissa mais elementar: a morte que me faz medo não é (evidentemente) minha morte que já chegou, mas a morte que se delineia no meu futuro. “A morte, durante toda (minha) vida, estará no futuro”<sup>8</sup>. É, no futuro, um futuro que me olha, que repousa a mola do meu medo.

7 V. Jankélévitch, *La mort*, Flammarion, 1978, p. 31.

8 V. Jankélévitch, *La mort*, op. cit. p. 29.

O que é então o futuro? Nada, outra vez. No presente, o futuro não é nada, ele não é mais “alguma coisa” do que a morte que o anuncia. O futuro não é nada que eu possa perceber e nada que eu já conheça. Eu bem tento prever alguma coisa do futuro, pela imaginação, por avaliações probabilistas ou por teorias físicas, mas isso não equivale de forma alguma a vê-lo; ele permanece invisível e intangível. No máximo, o futuro imediato se apressa às escondidas para dissociar a presença defronte ela mesma e para lhe anunciar que ela se prepara para cair no nada já passado. Essa vaguidade do futuro explica as necessidades contraditórias da existência com respeito a ele: o único meio de evitar refugiar-se na angústia consiste em se representar o futuro como variante do passado; e o único meio de não se dissolver no tédio é esperar do futuro algo de inédito. A surpresa, temida ou esperada, está no cerne da experiência do futuro.

No entanto, o enigma torna-se ainda mais intenso. Acabamos de lembrar que o futuro não é nada ainda. Por ora, o passado não se repetiu, e o inédito ainda não chegou.



Então, por que se preocupar, por que se inquietar com esse nada? Eu me preocupo porque sou afetado por isso, e sou afetado porque sou um “eu”, esse pronome pessoal indefinido que se carrega de identidade física e moral para além da lufada fugaz do instante. Veiculando um rastro de memória a propósito de um passado que já não é mais, o “eu” se projeta nesse nada insondável sobre o qual o “agora” emerge: o futuro. O “eu” se lança de braços abertos nas profundezas obscuras do que está por vir, e nele floresce um sujeito persistente a viver como “o mesmo” que hoje se preocupa ou não se preocupa, se angustia ou se entendia, ambiciona e receia. Porém, esse “eu” persistente deve proibir-se de desviar seu rosto do abismo no qual ele mergulha. Posso muito bem agora lavar minhas mãos diante do que vai acontecer, “eu” vou estar lá mais tarde para testemunhar que estava errado de não me preocupar. E se eu estou ciente disso é porque estou de acordo agora com esse “eu” passado estar preocupado com o que está em via de acontecer comigo. É a mesmice do “eu”, é sua identidade durável através do tempo que justifica a preocupação. Sem a continuidade assumida do “eu”, a inquietação não teria apoio. Sem um “eu” para preencher a lacuna entre o rastro e a intenção, o tempo inteiro, essa suspensão da espera, com tonalidades de esperança, de angústia ou de tédio na beira do desconhecido, perderia toda a consistência. “Eu” fico tenso em relação ao que eu ignoro porque “eu” percebo minha incompletude, desejando, no entanto, me completar. Por conseguinte, se o “eu” incompleto e o “eu” provisoriamente completo (mas ainda ávido de completude) rompessem toda ligação entre eles, o tempo se fragmentaria em uma poeira de instantes insulares. O “eu”, considerado como um projeto de constância, é o que desafia o precipício do nada e projeta esse desafio para fora de si na forma espacializada de um “tempo” referenciado nos quadrantes dos relógios. Mas o “eu” é também o que, uma vez constituído como um processo estável particular, sente-se ameaçado pelo nada futuro ao qual ele não deixa de enfrentar. Desafiar o nada que bordeja o presente, querer forçar a passagem para além do seu abismo por meio de um esforço de perseverança no ser tem como inconveniente a queda em uma vida localizada com uma subsistência limitada.

A lição a tirar dessas reflexões é clara: o sujeito legítimo do medo da morte é o sujeito humano ao mesmo tempo estabilizado e limitado por sua história, identidade geográfica, e, sobretudo, autobiográfica. Inversamente, um sujeito absolutamente momentâneo, um puro *ego* transcendental tomando consciência a cada instante do que

acontece não tem nenhum motivo para se preocupar com algo como uma morte futura, posto que sua morte e seu renascimento sempre transcorrem lá onde qualquer coisa lhe aparece. Isso é o que Schopenhauer busca entender por meio da bela metáfora, sobre cuja significação eu medito há anos: “(aquele) que teme a morte, vendo nela a sua destruição, é como se se imaginasse o sol no entardecer, exclamando ‘infeliz de mim que me ponho na noite eterna’<sup>9</sup>. O sol, sendo a sua própria fonte de luz, não precisa temer a noite. Da mesma forma, o “ego” transcendental, sendo sua própria presença, não precisa temer a ausência radical que seria o nada. Ao mesmo tempo, reconhece Schopenhauer, “a morte é um sono no qual a individualidade é esquecida”<sup>10</sup>. A individualidade definida, o eu empírico e histórico, tem tudo a recear da morte, que significa realmente a sua desaparecimento. A negação da mortalidade, típica da infância, é considerada um reconhecimento inocente da presença sempre atual do presente, mas ela não consegue exorcizar a ameaça que a “individualidade” se ressentir diante da perspectiva do esquecimento de si para sempre. Nessas condições, como transferir ao “indivíduo” a serenidade frente à morte demonstrada pelo “ego” transcendental como presença pura? Talvez ajudando o indivíduo a dar-se conta de que, sobre o plano negativo, o esquecimento de si está constantemente em prática, sendo a recordação apenas momentânea. E, sobre o plano positivo, ele também participa da vasta, indiferente e eterna presença.

O esquecimento de si, pelo menos o esquecimento de si como indivíduo carregado de um passado, de uma responsabilidade e de um projeto, já é diariamente realizado em sono profundo. Não é apenas a morte, comparada por Schopenhauer a uma forma acabada de sono, que obriga a individualidade a se esquecer, mas também o sono comum de onde se regressa. Mesmo admitindo, como declara Śankara (pensador indiano do século IX e criador do *Advaita Vedānta*), que um sujeito ainda permanece para testemunhar a falta de conteúdo da experiência durante o sono profundo<sup>11</sup>, esse sujeito residual é uma pura receptividade desprovida de toda marca de individualidade. Ao acordar do sono profundo, a individualidade deve, portanto, ser encontrada com urgência, reatando o fio das memórias e desejos, sendo suficiente mostrar que, longe de envolver um bloco do ser inabalável, a individualidade repousa sobre um processo de recriação em intervalos regulares. Como observa Marcel Proust, ao final de um episódio de sono profundo, “não se é mais ninguém”. Mas então, prossegue Proust, uma questão perturbadora se impõe: “Como, então, procurando nosso pensamento,

<sup>9</sup> A. Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, P.U.F., 1966, p. 357

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 353.

<sup>11</sup> M. Hulin, *Shankara et la non-dualité*, Bayard, 2001.

12 M. Proust, *À la recherche du temps perdu II (Le côté de Guermantes)*, Gallimard-Pléiade, 1966, p. 88.

a nossa personalidade, como se busca um objeto perdido, acaba-se por encontrar o próprio “eu” antes de outro qualquer? Por que, quando recomeçamos a pensar, não é então uma outra personalidade, que não a anterior, que se encarna em nós?”<sup>12</sup>. A única resposta razoável para a interrogação proustiana é também a mais vertiginosa: o “eu” encontrado é “por definição” o meu; não tenho outro critério senão o “interno” para afirmar que é bem a minha personalidade anterior que eu encontrei, e esse critério interno é forçosamente, tautologicamente, satisfeito. É verdade que, visto do exterior, quando esse corpo acorda, os comportamentos que ele tem estão geralmente em continuidade com aqueles observados no dia anterior; é isso que permite àqueles que observam esse corpo associá-lo a uma única e mesma “pessoa”, superando assim a tautologia precedente. Mas, do meu próprio ponto de vista, se a identificação “vvida” no indivíduo que eu (re)descubro ser é evidente, a continuidade “real” desse indivíduo que eu penso ser não está nada garantida. Com efeito, o que me garante que eu não tenha migrado para um outro corpo e um outro segmento da existência durante a noite, praticando uma troca de identidade com esse outro?<sup>13</sup> Nada pareceria modificado nem para um nem para o outro dos “eus” trocados, visto que tanto um quanto outro dos dois “eus” reencontrariam a memória e a identidade que se liga ao corpo habitado, de modo que tudo se passaria bem para cada “eu” como se o eu individual reencontrado fosse o seu próprio em vez de qualquer outro. Essa narrativa de troca de “eus” deve, naturalmente, ser tomada apenas como uma fantasia imaginária, pois o que seria um “eu” ao mesmo tempo capaz de manter-se ele mesmo durante a migração de corpo a corpo e ainda vazio da própria memória? Mas mesmo que seja metafisicamente questionável, a alegoria dos “eus” migrantes tem o mérito de ilustrar uma evidência, por vezes, de difícil compreensão. Do ponto de vista da minha experiência vivida, a única continuidade individual que eu posso testemunhar é aquela que se manifesta no instante, como uma carga de memória percebida e como um sistema de antecipações desejadas e temidas. No instante do despertar, dizer que eu me reencontrei, é expressar que o desenrolar completo da minha temporalidade anterior e posterior (re)emergiu nesse momento com uma forma de continuidade que está incluída nele, manifesta por meio dele. Em suma, o que eu tomo por continuidade temporal de uma história individual se manifesta ao indivíduo que sou na descontinuidade do presente; ela é inteiramente interna a esse lampejo de realização que alcanço ao despertar.

13 M. Bitbol, *La conscience a-t-elle une origine?* Flammarion, 2014, p. 249.

E as reflexões perturbadoras não param nesse ponto. A verdade de um tempo inteiramente contido na pulsação de um presente não é válida apenas para todas as manhãs; ele se impõe verossimilmente neste exato instante que vivemos juntos. A irrupção do presente nos escapa (à maneira como ignoramos a sucessão descontínua de imagens cinematográficas), mas os meditadores refinadamente atentos ao que eles vivem, praticantes segundo a tradição budista da visão penetrante (*Vipaśyana*), presenciam uma alternância incessante de sístoles e diástoles, para não dizer de aparições-desaparições, de atos de consciência. À medida que essa pulsação prossegue, o fio da identidade autobiográfica não cessa de se perder e de se reencontrar. E o (re)encontro nunca é um simples achado que encerra em si mesmo o princípio de sua própria continuidade histórica. Assim, eu não paro de morrer e de (re)nascer em minha individualidade. Eu posso morrer em minha individualidade durante uma fração de segundo, durante uma noite ou durante anos. Mas quando eu renascer nela, do ponto de vista do meu ser capaz da experiência vivida, tudo se passará, de qualquer forma, como se ela se recordasse continuamente de um passado relembrado. Ou melhor ainda, meu corpo pode até morrer no sentido biológico, quando um “eu” nascer à consciência elaborada de uma criança que atingiu um estágio bastante avançado de seu crescimento. Tudo se passará para esse “eu” como se ele se recordasse continuamente de um passado relembrado que ele chamará então de “meu”. Em que esse “eu” é distinto daquele que *eu* pronuncio agora? Esses dois “eus” não são apenas *um*, no anonimato radical que é o deles, antes que eles sejam despertados para a identidade ou antes que eles não saibam mais se distinguir dessa identidade? O que muda para o “eu” anônimo da pura experiência presente identificar-se com o indivíduo “Michel” ou com qualquer outro indivíduo que nasceu há pouco tempo, uma vez que em cada um desses casos a identificação é total, não deixando nenhuma outra escolha senão a de sentir e de pensar: “esse indivíduo, que carrega o fardo da autobiografia que eu me lembro agora, sou *eu*”?

As questões um pouco alusivas que acabo de apresentar soam familiares. Aquilo a que acabo de aludir obliquamente não é algo como a reencarnação? Sim e não; sim, no sentido tão impessoal que pode parecer abstrato, e não, categoricamente não, a respeito de nossas pessoas concretas. Se parece que aludo à reencarnação, não é sobretudo afirmando candidamente a continuidade do indivíduo (a qual, como aliás vimos, é desafiada instante a instante), mas apenas pela apresentação de uma “dupla

negação”: negar que um “eu” passado ou futuro, independentemente da identidade que lhe é temporariamente associada, seja verdadeiramente um outro. É aliás desse mesmo modo que a compreende Āndrakīrti, o grande pensador do caminho do meio budista, contra todos as concepções literais, ingênuas, transmigratórias do conceito, muitas vezes mal-entendido, de “reencarnação”. Āndrakīrti nos apresenta o diálogo que um aluno mantém com seu mestre a propósito desse conceito. O aluno pergunta “Em que sentido interpretar o que se lê no discurso: ‘Eu, naquele tempo, era o rei?’”. A isso o mestre responde: “É preciso compreender que essa afirmação visa [...] negar a diferença e não estabelecer a identidade. Assim, leremos: ‘Naquele tempo, naquelas circunstâncias, não era um *outro* que era o rei”<sup>14</sup>. No sentido mais trivial, esse rei de uma geração anterior não é, evidentemente, idêntico a mim; nossas individualidades não são as mesmas sob o plano da filiação e da história acumulada. Mas, em outro sentido, muito mais genérico, transcendental, mais que empírico, nós não somos fundamentalmente diferentes, pois nós somos todos os dois “eus” presentes, vivendo um processo periódico de identificação a uma biografia; somos os dois persuadidos, do interior desse ato de identificação, de ser esse aí e não um outro; esperamos e sofremos em virtude de traumatismos e projetos desse aí e não de um outro. A isso se acrescenta que uma parte da herança que atualmente me constitui é determinada pelos atos e pensamentos desse antigo rei nunca reencontrado, de cuja obra edificadora eu aproveitei os frutos e de cujas injustiças eu pago as consequências indiretas. Não apenas, portanto, ele e eu não somos diferentes no plano existencial, mas um de nós é inscrito na continuidade histórica do outro. Essa associação de comunidade de existência e de transmissão na história é menos do que uma associação metempsicótica, porém mais do que uma associação da indiferença.

Nesse instante em que renascemos, podemos então perguntar: quem tem medo da morte? O sempre renascido sujeito único dos afetos não tem motivos para se preocupar. Só esse no qual ele acaba de renascer, ou seja, o indivíduo em particular, com o qual ele se reidentificou, tem do que se inquietar. Com a ressalva de que, agora sabemos, ele não é o sujeito do afeto do medo, mas sim o seu motivo. Começa-se a suspeitar que o medo da própria morte é fruto de um engano, digamos, de uma confusão entre o sujeito transcendental e o eu empírico, ou de uma projeção da presença no que está presente.

<sup>14</sup> Āndrakīrti, *Prasannapadā Madhyamakavṛtti*, traduction Jacques May, Adrien Maisonneuve, 1959, p. 280.

Se essa forma de compreender “a perenidade da experiência presente sem permanência da individualidade lançada no tempo” não pode ser chamada de metempsicose – e acabamos de ver o porquê – que nome lhe dar, então? Schopenhauer propôs o nome de “palingênese” ou regeneração, ou o retorno cíclico à vida<sup>15</sup>, pois, longe de se manifestar apenas na espécie humana, a tensão entre a presença e a individualidade e entre a experiência vivida ilimitada e o ser vivente limitado percorre verossimilmente toda a linhagem biológica a qual nós somos o broto. Como herdeiros dessa erupção biológica, experimentamos as consequências de uma tal tensão, não somente no plano do pensamento ou dos sentimentos, mas também no mais profundo de nossos processos orgânicos. O entrelaçamento estreito entre nossa vida amorosa e nossa função reprodutora foi testemunhado como também estudado pela psicanalista Sabina Spilrein, registrada para a posteridade em livro e filme sobre seu relacionamento com Carl-Gustav Jung<sup>16</sup>. O abraço e o abandono durante o ato sexual, cuja consequência comum é a reprodução, tem um duplo significado que os leva a manter simultaneamente as duas extremidades da vida e da morte<sup>17</sup>. Por um lado, essas modalidades de ser resultam de uma pulsão de vida, um desejo encarnado de garantir seu retorno cíclico na prole; por outro lado, elas são obscuramente percebidas (e tratadas) como um momento premonitório da desorganização motriz e da morte biológica do indivíduo que se entrega. Como todos sabem, essas duas extremidades se tocam durante o orgasmo, que combina estreitamente a vontade genérica de viver e a aceitação extasiante, espasmódica, da célebre “pequena morte” do eu particular. É nesse ápice da vida e do dom de si que nós temos a oportunidade mais comum de ter a experiência de um apagamento momentâneo do medo pessoal da morte, pela dissolução provisória das ligações entre o vasto sujeito atual da experiência e o indivíduo finito lançado no tempo.

<sup>15</sup> A. Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, op. cit. p. 1251.

<sup>16</sup> J. Kerr, *A most dangerous method*, Vintage, 1994.

<sup>17</sup> S. Spilrein, «*Destruction as the cause of coming into being*», *Journal of Analytical Psychology*, 39, 155-186, 1994.

## Referências

- BITBOL, M. *Mécanique quantique: une introduction philosophique*. Paris: Flammarion, 1996.
- BITBOL, M. *Physique et philosophie de l'esprit*. Paris: Flammarion, 2000.
- BITBOL, M. *De l'intérieur du monde*. Paris: Flammarion, 2010.
- BITBOL, M. *La conscience a-t-elle une origine ?* Paris: Flammarion, 2014.
- ĆANDRAKĪRTI. *Prasannapadā Madhyamakavyṛtti*. Trad. Jacques May. Paris: Adrien Maisonneuve, 1959.
- FREUD, S. *Au-delà du principe de plaisir*. Trad. J. Altounian, A. Bourguignon, P. Cotet & A. Rauzy. Paris : P.U.F., 2010.
- HULIN, M. *La face cachée du temps*. Paris: Fayard, 1985.
- HULIN, M. *Shankara et la non-dualité*, Paris : Bayard, 2001.
- JANKELEVITCH, V. *La mort*. Paris: Flammarion, 1966.
- JULLIEN, F. *Un sage est sans idée*. Paris: Seuil, 1998.
- KERR, J. *A most dangerous method*. New York: Vintage, 1994.
- LEVINAS, E. *Altérité et transcendance*. Montpellier: Fata Morgana, 1995.
- PROUST, M. *À la recherche du temps perdu II (Le côté de Guermantes)*. Paris: Gallimard-Pléiade, 1966.
- SARTRE, J.-P. *L'être et le néant*. Paris: Gallimard, 1943.
- SCHOPENHAUER, A. *Le monde comme volonté et comme représentation*, Paris: P.U.F., 1966.
- SPIELREIN, S. Destruction as the cause of coming into being. *Journal of Analytical Psychology*, 39, 155-186, 1994.
- YALOM, I. *Thérapie existentielle*. Paris: Galaade éditions, 2008.
- VARELA, F. *Autonomie et connaissance: Essai sur le vivant*. Paris: Seuil, 1989.

