

ARTIGO

A morte dos outros em Heidegger e a morte na historiografia: aproximações e distâncias¹

The death of others in Heidegger and the death in historiography: approaches and distances

Mariana Alvares

Graduação em andamento em Filosofia. Universidade Estadual de Santa Cruz, UESC. Ilheus, BA - Brasil.

Resumo: Em *A memória, a história, o esquecimento* (2007), Ricoeur problematiza, no primeiro capítulo da terceira parte, o ser-para-a-morte heideggeriano e as possibilidades de diálogo entre a filosofia e a história. Ricoeur expõe o tratamento da morte na historiografia, entendendo-o como o equivalente escriturário do rito social do sepultamento. O ato de sepultar seria transformado em discurso na historiografia. A partir desse discurso, os mortos permanecem junto aos vivos, enquanto ausentes que se fazem presentes na escrita. A historiografia trataria os mortos como entes não simplesmente dados que não mais estão presentes. O presente trabalho visa a expor a abordagem de Ricoeur sobre o sepultamento dos mortos na historiografia, levando em conta as observações de Heidegger sobre a morte dos outros em *Ser e Tempo* (2012).

Palavras-chaves: morte; historiografia; ser-com.

Abstract: In *Memory, History, Forgetting* (2007) Ricoeur problematizes, in the first chapter of part three, Heidegger's being-for-death and the possibilities for dialogue between philosophy and history. Ricoeur exposes the treatment of death in historiography, understanding it as the scriptural equivalent of the social rite of burial. The act of burying would be transformed into discourse in historiography. From this discourse, the dead remain with the living, while absent who are present in writing. Historiography would treat the dead as entities not simply data that are no longer present. This paper aims to expose Ricoeur's approach to the burial of the dead in historiography, taking into account Heidegger's observations on the death of others in *Being and Time* (2012).

Keywords: death; historiography; being-with.

¹ Esse trabalho faz parte de uma pesquisa de iniciação científica, em desenvolvimento, intitulada *A historicidade na Fenomenologia e Hermenêutica*, realizada com o apoio financeiro da ICB/UESC e da FAPESB.



Introdução

Na terceira parte de *A memória, a história, o esquecimento* (2007), Ricoeur discute o ser-para-a-morte e a possibilidade de um diálogo entre a filosofia e a historiografia, tendo como base o pensamento de Heidegger. À luz disso, no artigo a seguir apresentamos o tratamento que Ricoeur dispensa à noção de morte na historiografia, tratamento que se inspira, como mostraremos a seguir, na interpretação que ele propõe do problema da morte dos outros, que foi, por sua vez, examinado por Heidegger na segunda seção de *Ser e Tempo* (2012).

A análise de Heidegger em *Ser e Tempo* do problema do ser-para-a-morte tem lugar no momento em que o filósofo problematiza a possibilidade de o ser-aí poder ser-um-todo. Em outras palavras, o filósofo discute a totalidade característica do ser-aí, a qual é essencialmente distinta da mera soma de partes, isto é, da ideia de *composição*². É mediante a busca pela possibilidade de o ser-aí ser-um-todo e da caracterização desse todo que o ser-para-a-morte se determinaria ontologicamente. Dizendo de outro modo, Heidegger pretendia conquistar um sentido existenciário³ de morte, isto é, determinar a morte em seu sentido ontológico. O problema é que o conceito ontológico de morte não poderia ser liberado senão pela apreensão da *minha* morte, não mediante a *morte dos outros*, portanto, mas pela *minha própria* morte é que se alcançaria a totalidade do ser-aí.

Pois bem, a partir dessa análise do ser-para-a-morte em Heidegger, Ricoeur apresenta, na contramão do pensamento heideggeriano, o tratamento da morte feito pela historiografia. A morte de que trata a historiografia seria equivalente à morte dos outros que Heidegger discute, em *Ser e Tempo*, como possibilidade – embora frustrada – de liberar o ser-todo do ser-aí. No presente trabalho pretendemos acompanhar o diálogo entre esses dois pensadores sobre o tema, fazendo conversar, de um lado, a ontologia fundamental explicitada por Heidegger em *Ser e Tempo*, no que se refere à sua descrição do ser-para-a-morte, e, de outro lado, o tratamento da morte na historiografia, conceito que, para Ricoeur, possui um sentido ético e político.

A morte na historiografia

No que se refere à historiografia, a morte está implicada, segundo Ricoeur, no próprio ato de fazer história. De fato, o discurso historiográfico sobre o passado diz, na maioria das vezes, sobre entes que morreram. A história do passado representa entes que viveram em outro momento. O que é representado pela historiografia foi vivido, anteriormente, por pessoas que não estão mais presentes. Essa constatação, segundo Ricoeur, assinala o que ele entende por ausente no discurso historiográfico.

Com efeito, para representar o passado, a historiografia lida com entes ausentes e, por isso, com a morte. Esse modo de lidar, no entanto, não equivale a um tratamento dos mortos e da morte como uma coisa simplesmente dada (*Vorhandenheit*). Ao contrário, na representação do passado feita pela historiografia, o ausente se apresenta

2 Conforme observou Ciocan (2001), o conceito de totalidade, tal como é desenvolvido por Heidegger, foi pensado em acordo com a teoria husserliana do todo (*Ganze*) e das partes (*Teilen*). Husserl, com efeito, diferencia dois tipos de partes: de um lado, *Stücke*, isto é, partes que podem ser consideradas independentes e separadas do todo, e, de outro, *Momente*, isto é, partes inseparáveis e essencialmente dependentes do todo. Essas partes, por sua vez, constituem duas maneiras de ser todo: o todo constituído por partes (*Stücke*) é um todo composto, obtido pela soma das partes, ao passo que o todo constituído por momentos é um todo indecomponível e essencialmente unitário. A totalidade unitária do ser do ser-aí precisa ser compreendida como uma constituição *a priori* e não pela soma de partes (CIOCAN, 2001, p. 182).

3 Há aqui um problema de tradução, que pode levar a confusões. Com efeito, Heidegger usa o termo *Existenzialien*. Schuback traduz a palavra, mesmo na edição revisada de 2015, por “existenciais”, ao passo que Castilho prefere “existenciários”. Neste artigo, usamos a tradução de Castilho.

enquanto presente no discurso. Por isso, segundo Ricoeur, o tratamento discursivo da morte na historiografia equivaleria ao rito social do sepultamento.

As semelhanças entre o rito social do sepultamento e o tratamento da morte feito pela historiografia se evidenciam na medida em que Ricoeur descreve as características do sepultamento e as compara com o discurso historiográfico. Na medida em que são explicitadas essas semelhanças, torna-se possível estabelecer um diálogo entre essas análises e a análise de Heidegger sobre a morte dos outros em *Ser e Tempo*. Com efeito, Ricoeur expõe sua análise sobre o rito social do sepultamento para identificar as semelhanças desse rito social com o sentido de morte na historiografia. A sepultura, com efeito, não seria apenas um lugar específico no qual se colocariam os corpos daqueles que morreram. Não seria, portanto, apenas um lugar à parte dos outros lugares da cidade. Ao invés disso, o sepultamento seria, para Ricoeur, um gesto. Isso afasta a noção de sepultamento, bem como o local da sepultura, da concepção comum que reduz a sepultura a um lugar à parte da cidade, e torna visível o tratamento da morte feito pela historiografia. Ao entender a sepultura como um gesto, isto é, um ato, Ricoeur entende que ela o é na medida em que é um ato de enterrar. Sobre isso, diz Ricoeur: “ela é um ato, o de enterrar. Esse gesto não é pontual; não se limita ao momento do enterro; a sepultura permanece, porque permanece o gesto de sepultar; seu trajeto é o mesmo do luto que transforma em presença interior a ausência física do objeto perdido” (RICOEUR, 2007, p. 377). Desse modo, entendendo a sepultura como ato de enterrar, a sepultura não se restringiria ao momento do enterro, mas, ao invés disso, a sepultura permaneceria enquanto gesto. Essa permanência dar-se-ia na medida em que no gesto de sepultar o ente morto seria evocado à presença enquanto ente ausente. E, assim como no gesto da sepultura, em que aquele que morreu continua sendo evocado no presente como estando ausente, no discurso historiográfico, por sua vez, o ausente continua igualmente sendo evocado no presente. A história do passado organizaria, portanto, seu discurso em torno de um *presente que falta* (RICOEUR, 2007, p. 377).

A semelhança entre o tratamento da morte no ato da sepultura e no discurso historiográfico se explicita de maneira mais clara quando se interpretam o ato de sepultar e o discurso historiográfico enquanto papéis sociais. Isso é possível, segundo Ricoeur, pois “somente a autopoção do presente social parece compensar o ato que remete o passado à sua ausência” (RICOEUR, 2007, p. 378). Desse modo, o gesto da sepultura, enquanto um ato que transcende o momento do enterro, teria, segundo o filósofo, um sentido social.

Ora, quando Ricoeur fala em sepultura, ele se refere, em um primeiro momento, à sepultura-lugar, da qual se passa em seguida para a sepultura-gesto. No discurso historiográfico, por outro lado, a contraparte da sepultura-lugar seria o lugar do leitor. Nesse sentido, de um lado a escrita, à maneira de um rito de sepultamento, tornaria presente o morto ao introduzi-lo no discurso como se o exorcizasse. De outro lado, a escrita exerce uma função simbólica, permitindo que uma sociedade se situe historicamente ao atribuir um passado à linguagem. Haveria, portanto, uma relação direta entre os dois lugares instituídos pela interpretação historiográfica do gesto do sepultamento, quais sejam, o lugar do morto e o do leitor. Percebe-se, então, que a sepultura-lugar se constitui da sepultura-ato e tem como contrapartida o leitor. Poder-se-ia dizer, portanto, que a escrita constrói uma sepultura para o morto e essa sepultura faria com que o leitor, a partir do passado, se localizasse no presente (RICOEUR, 2007, p. 378).

Esse movimento que parte da construção de uma sepultura para o morto e se converte na função social do leitor Ricoeur chama de *conversão escriturária*. Esta possui, para além de uma simples narratividade, uma função performativa. A escrita que constrói a sepultura do morto permitiria que, através do discurso do passado, o leitor se situasse no presente. Com isso, a conversão escriturária, enquanto tendo uma



função performativa, atribuiria ao leitor o lugar a ser preenchido pelo dever-fazer (RICOEUR, 2007, p. 379). Haveria, assim, com a sepultura dos mortos, tal como ela se perfaz na historiografia, um lugar marcado para o dever-fazer dos vivos. A partir do discurso historiográfico do passado, que evoca os mortos enquanto presentes no discurso, os vivos, isto é, os leitores, deveriam ser movidos ao dever-fazer o presente. O discurso historiográfico como sepultura, portanto, não se refere apenas ao ato de narrar as histórias dos mortos, mas diz respeito também ao ato de possibilitar um lugar no presente para os vivos.

Entretanto, ao mesmo tempo que, segundo Ricoeur, o discurso historiográfico enquanto sepultamento possui uma função ética e até mesmo política, é possível, também, que exerça uma função nefasta na sociedade. Com efeito, Ricoeur, ao tratar do ausente que se faz presente na escrita, enfatiza outrossim o silêncio daqueles que foram vencidos e que são os anônimos da história. Sobre isso, entende Ricoeur, a historiografia precisa se reaver. O termo *vencidos* se refere aqui às pessoas que foram subjugadas e, por isso, silenciadas pelos *vencedores*. A história dos vencedores, segundo Ricoeur, tende a condenar os vencidos à inexistência. Tende, também, a ocultar ou mentir sobre acontecimentos históricos importantes. Com efeito, a história dos vencedores, apesar de ser apenas uma versão possível, acaba por imperar como a única narrativa. Enquanto isso, a história dos vencidos permanece ocultada e silenciada.

Desse modo, o discurso historiográfico como sepultamento diz respeito não apenas à memória e à identidade, mas também traz consigo a ação nefasta de tornar anônimos, no discurso, aqueles que foram vencidos. Sobre isso, diz Ricoeur: “primeiramente, observa-se que a morte em história não é diretamente a morte indiscriminada dos anônimos. Ela é, em primeiro lugar, a morte dos que têm um nome, a morte que faz o acontecimento” (RICOEUR, 2007, p. 379). Haveria, pois, mortes resgatadas pela história e mortes não resgatadas. Mesmo assim, Ricoeur afirma que a função do discurso historiográfico seria oferecer aos mortos do passado uma terra e um túmulo, assim como faz o rito social do sepultamento (RICOEUR, 2007, p. 380).

A morte dos outros em *Ser e tempo*

Como dito anteriormente, a interpretação de Ricoeur a respeito do discurso historiográfico sobre a morte foi inspirada em sua leitura da analítica existencial de *Ser e Tempo*. Porém, o objetivo de Heidegger ao analisar o conceito ontológico de morte era explicitar o ser-todo do ser-aí. A despeito disso, o caminho através do qual essa explicitação torna-se possível não passa pela morte dos outros, senão pela *minha* morte. Demoremo-nos um pouco mais nos contornos que esse problema assume no tratado de 1927.

Tal como afirmou Ciocan em *Heidegger et le problème de la mort* (2014), o desafio de Heidegger consistia em mostrar como a morte está situada no coração do ser do ser-aí, constituindo o núcleo mais profundo da existência e o fundamento da compreensão de si⁴. Nesse sentido, não se trataria de um evento simplesmente ôntico, mas de um fenômeno acessível exclusivamente ao ser-aí, e mais: ao *meu* ser-aí (CIOCAN, 2014, 7-8/36).

Esse fenômeno, marcado assim pelo caráter de *meu*, deveria trazer à tona a unidade originária da estrutura total do ser-aí. Na medida em que a analítica levada a cabo na

4 Segundo entende Ciocan, o problema da morte seria central no projeto filosófico heideggeriano. Isso seria testemunhado pelos oito parágrafos (§§ 46-53) que o filósofo dedica ao tema. Outras temáticas relevantes, como o problema do mundo ou do espaço, recebem sempre menos espaço. Ciocan destaca ainda o caráter inédito dessa discussão entre os estudos fenomenológicos da época, e conclui: “podemos de ora em diante afirmar que o problema da morte reúne os temas principais que constituem a analítica do *Dasein*” (CIOCAN, 2014, 7-8/19).

primeira seção tematizou a impropriedade da cotidianidade mediana, faltaria ainda, portanto, pensar a respeito do poder-ser próprio. Nas palavras de Heidegger, “se a interpretação do ser do *Dasein* como fundamento da elaboração da questão ontológica fundamental deve se tornar originária, há de antes pôr em claro existencialmente o ser do *Dasein* em sua possível *propriedade e totalidade*” (HEIDEGGER, 2012, p. 645). Surge, pois, a questão acerca do que significa para o ser-aí ser um todo.

Entretanto, conforme destaca Heidegger, uma vez que o ser-aí é um ente que existe em possibilidades de ser, enquanto esse ente é, por consequência, sempre algo lhe falta, algo que ele pode ser e ainda não é. Entre suas possibilidades de ser, está, por sua vez, a possibilidade de não mais ser, isto é, a morte. Não se trata, porém, de um final qualquer, pois a morte seria um final tal que delimitaria e determinaria a totalidade do ser-aí. Cumpriria, pois, trazer à luz um conceito de morte adequado ao ser do ser-aí – e com isso um conceito de totalidade adequado a esse ente –, que é a tarefa a que o filósofo se impõe a partir do § 46.

Pois bem, a exposição heideggeriana da morte tem em mente, como dizíamos acima, a possibilidade de encontrar o ser-aí em seu ser todo. Essa tarefa, de início, parece inadequada ao ente em questão, visto que o ser-aí foi caracterizado no tratado como poder-ser. Enquanto ele é, o ser-aí existe em possibilidades de ser, que jamais se concluem ou completam, pois mesmo na mais alta velhice e quando o ser-aí entende ter feito tudo o que podia “nesta vida” e assim espera desesperançado o final definitivo, ainda aí o ser-aí existe enquanto ente de possibilidades. É próprio de seu ser, pois, que algo sempre lhe falte, algo que ainda não se tornou efetivo, donde o caráter incompleto da constituição fundamental do ser-aí. Essa incompletude é de tal natureza que, se ao ser-aí finalmente nada lhe falta, se o “algo faltante” lhe é retirado, o ser-aí não propriamente se completa, mas simplesmente deixa de ser. Enquanto é, o ser-aí é marcado pela incompletude. Essa aparente impossibilidade de apreender a totalidade do ser-aí, contudo, não seria senão a consequência da falta de um questionamento ontológico que conceba a morte enquanto constituição de ser do ser-no-mundo. Cumpriria levar a cabo esse questionamento, cujo primeiro passo residiria precisamente na caracterização da experiência da morte dos outros, que tem lugar no § 47.

Com efeito, já no início do parágrafo Heidegger lembra que atingir a totalidade do ser-aí na morte retiraria do ser-aí a possibilidade de morrer ou de experimentar o morrer. Não posso experimentar o morrer senão morrendo; mas, ao morrer, não posso mais experimentar o morrer, já que estou morto. Se estou morto, não morro mais; se estou vivo, nunca experimento o morrer. Resta, porém, em todo caso, a morte dos outros, que eu posso mesmo presenciar no ato de sua efetivação.

O que acontece, porém, quando outro ser-aí morre? Ao que parece, ao morrer, um ente, que era no mundo, deixa o mundo, isto é, perde seu caráter mundano. O ser-no-mundo tornar-se-ia assim uma mera coisa corporal (*Körperdinges*) subsistente, isto é, o ser-aí sofreria uma mutação de ser, passando de *Dasein* para *Vorhandenen*.

A bem dizer, porém, corrige-se em seguida Heidegger: o ser-aí quando morre não se mostra como pura coisa corporal. O cadáver não é, pois, uma mera coisa subsistente sem vida, mas é antes um *não-vivo*, um ente que perdeu a vida. O finado também não é, por outro lado, um simples instrumento de que se ocupa no funeral, de tal maneira que “a relação-de-ser para com o morto não deve ser apreendida como ocupação junto a um utilizável” (HEIDEGGER, 2012, p. 659).

Por outro lado, ainda que se ocupe do sepultamento e dos ritos dos funerais, e mesmo que um ser-aí esteve lá, quando o finado morreu, ainda assim ninguém, senão o próprio morto, morreu. A perda que a morte traz consigo é aquela que os sobreviventes experimentam, a qual não dá acesso, porém, à perda de ser que o finado experimentou: “Não experimentamos em sentido genuíno o morrer dos outros, mas no máximo só estamos ‘presentes a’ ele” (HEIDEGGER, 2012, p. 661). A experiência

da morte dos outros, portanto, não nos garante o acesso ao conceito existencial de morte, pois, com efeito, “ninguém pode tomar de um outro o seu morrer” (HEIDEGGER, 2012, p. 663). Mesmo se alguém morre por outro no sentido de sacrificar-se por ele, ainda assim não lhe retira a morte, pois “o morrer, deve assumi-lo todo *Dasein* cada vez por si mesmo. A morte, na medida em que ‘é’, é essencialmente cada vez a minha” (HEIDEGGER, 2012, p. 663). Com a morte se tem em vista, pois, o si-mesmo mais singular de cada ser-aí.

Para esclarecer essa tese, Heidegger retoma o tema da *substituição*, que havia exposto no capítulo em que explicita o ser-com. Enquanto uma possibilidade ontológica da convivência no mundo, a substituição é entendida como o ato de um ser-aí substituir a outro ser-aí em uma ocupação, retirando do outro suas responsabilidades e as assumindo para si. No entanto, a possibilidade de substituição fracassa quando está em jogo a morte. Com efeito, ninguém pode morrer a *minha* morte. A possibilidade de substituição, portanto, não alcança a possibilidade da morte, que cada um deve assumir a sua. A morte é inapelavelmente minha e, portanto, “no ‘findar’ e no ser-um-todo do *Dasein* que o findar constitui não se dá essencialmente substituição alguma” (HEIDEGGER, 2012, p. 665). Com isso, enfim, o filósofo interdita o recurso à morte dos outros quando se trata de pensar o conceito ontológico de morte e de totalidade.

Ricoeur, entretanto, propõe uma leitura alternativa do poder morrer, pensado agora a partir do problema do corpo – ou da carne. O pensador francês parte, com efeito, do que ele entende ser uma falta ou ausência da analítica: a relação com o próprio corpo, a partir da qual o poder-ser poderia revestir-se da forma do desejo. Tal como entende o pensador francês, a morte inscrever-se-ia nessa relação com a carne. Com efeito, a morte nada seria senão o destino inelutável do corpo-objeto, que ele apreende pela biologia, apreensão, porém, confirmada pela experiência cotidiana. A mortalidade, com efeito, seria a metade de um par, do qual a reprodução sexual seria a outra metade. Questiona o filósofo francês se a biologia, que faz ver a mortalidade fisiológica e a sexualidade do ser humano, seria indigna da ontologia por sua factualidade ou caráter empírico, e coloca em questão também se seria necessário relegar a morte ao domínio da *Vorhandenheit* ou da *Zuhandenheit*. Tal como ele o entende, a carne confunde a separação entre os modos de ser, na medida em que o saber da morte é interiorizado, apropriado, impresso na carne do ser vivo e de desejo que somos, e isso de tal modo que a morte acaba por se inscrever na compreensão de si como morte própria ou condição mortal. Assim:

A biologia ensina apenas um “é preciso” geral, genérico: porque somos essa espécie de seres vivos, precisamos morrer, existe, para nós, o “morrer”. Mas, mesmo interiorizado, apropriado, esse saber continua heterogêneo ao desejo de viver, ao querer viver, essa figura carnal da preocupação, do “poder ser um todo”. 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 do ter que morrer. Trata-se, nesse caso, de uma “antecipação” de um gênero único, fruto da sabedoria. (RICOEUR, 2007, p. 369)

O próprio Heidegger, contudo, não deixa espaço algum para a biologia – ou para a relação com a carne – quando se trata do conceito ontológico de morte. A interpretação existencial da morte, com efeito, precederia para o filósofo de toda biologia ou ontologia da vida, de modo que qualquer investigação ôntica da morte ou dos tipos de morrer sempre já pressuporia o conceito de morte. Em primeiro lugar, em outras palavras, o ser-aí não morre na vivência factual do deixar de viver. As questões de uma biologia, psicologia, teodiceia ou teologia da morte, desse modo, subordinar-se-iam à análise existencial.

De acordo com isso, a morte não seria um *algo*, não se tornaria visível no evento factual do deixar de viver, mas antes seria aquilo para que o ser-aí se comporta ou se volta, de maneira que “o ser-no-final significa existencialmente: ser para o final” (HEIDEGGER, 2012, p. 689). O filósofo, com efeito, entende o final como algo dotado do

caráter do iminente, isto é, de algo que está vindo. Mas dizer isso não significa afirmar que a morte é algo que está vindo no sentido de um acontecimento que se aproxima. Esse sentido vulgar de “iminente” faz ver o que é iminente no sentido de algo ainda não efetivado, mas em vias de sê-lo. No que diz respeito à morte, porém, o que é iminente seria o ser-aí mesmo em seu poder ser mais próprio, que igualmente o lança para si mesmo enquanto singular. Trata-se aqui de uma possibilidade extrema, que o ser-aí não pode superar; ou ainda: a morte seria, como já sinalizado, a possibilidade da impossibilidade de ser aí. Nesse sentido, trata-se de uma possibilidade peculiar, que é, ao mesmo tempo, a mais própria, irremissível e insuperável.

Essa possibilidade seria privilegiada na medida em que não pertence ao ser-aí, apenas às vezes sim e outras vezes não, como se o ser-aí pudesse *ser* sem essa possibilidade. Decerto que, no mais das vezes, o ser-aí não quer saber nada da morte, mas isso porque existe ao modo da fuga de si mesmo. Mesmo fugindo de sua morte, porém, o ser-aí cotidiano “sabe” do morrer. O ser-aí cotidiano é tão certo da morte que prefere esquivar-se dessa certeza, transferindo-a para um possível mais tarde, o que, no fundo, equivale a negar que se morre agora. Mas mesmo essa esquiva já atesta que a morte é, além de irremissível e insuperável, também uma possibilidade certa. Essa certeza, porém, é transferida para mais tarde, através da qual o ser-aí cotidiano busca ocultar que, ao contrário, a morte é possível a cada momento: com a certeza da morte vem ainda a indeterminação de seu quando. Com isso, o filósofo determina ontologicamente a morte como se segue: “*a morte como final do Dasein é a mais-própria, não-relativa e certa e, como tal, indeterminada, insuperável possibilidade do Dasein. A morte, como final do Dasein, é no ser desse ente para o seu final*” (HEIDEGGER, 2012, p. 711).

A possibilidade da morte, por outro lado, faz ver o ser-aí em seu ser todo. A morte, com efeito, não é algo que o ser-aí só conhece quando lhe sobrevém o deixar de viver, pois, desde o momento em que é, ele já é como ser para a morte. Nesse sentido, morrer não é algo que simplesmente falta ao ser-aí, o qual, com a morte, se completaria. O ser todo do ser-aí, pois, não é o mesmo que o ser já completo e finalizado.

Pode-se falar, assim, de um modo adequado de compreender a morte. Em geral, entende-se uma possibilidade como algo que se deve empenhar por efetivar. Esse empenho tende, porém, a anular a possibilidade do possível. Não é desse modo que se deve compreender a possibilidade da morte, contudo. Como afirma Heidegger, empenhar-se pela efetivação da morte, como no caso do suicídio, ao contrário de trazer à luz o ser para o fim, antes retira do ser-aí seu existente ser para a morte. Um ser-aí morto não tem mais possibilidade alguma, tanto menos a possibilidade de morrer. Também não se alcança o caráter existencial da morte no puro pensar na morte, o qual, mesmo não subtraindo da morte seu ser possível, pretende ter sobre ela algum domínio e calcular sua possibilidade de advento. Ao invés disso, “*a possibilidade deve ser entendida como possibilidade sem atenuação, tem de ser desenvolvida como possibilidade e no comportamento relativo a ela tem de ser sustentada como possibilidade*” (HEIDEGGER, 2012, p. 719).

A morte desvenda-se, pois, como possibilidade, não, porém, enquanto aquilo que tende a tornar-se efetivo, pois, com efeito, na possibilidade da morte nada tende a tornar-se disponível: “*A máxima proximidade do ser para a morte, como possibilidade, está o mais longe possível do efetivamente real*” (HEIDEGGER, 2012, p. 721, grifo do autor). Quando o ser-aí finalmente deixa de viver, portanto, a morte não se realizou, mas, como possibilidade, tornou-se impossível: “*A morte é a possibilidade da impossibilidade de todo comportar-se para... de todo existir*” (HEIDEGGER, 2012, p. 721). O ser-aí, quando vivo, existe na possibilidade de morrer; para o ser-aí morto, a morte não se efetivou, mas ele agora simplesmente perdeu a possibilidade de morrer.

Esperamos ter esclarecido, enfim, que a morte dos outros, embora torne a morte objetivamente acessível, não atende aos interesses de Heidegger no tratado. Esse tornar acessível é possível, por sua vez, na medida em que o ser-aí é ser-com os outros, e,



enquanto tal, se ocupa da morte dos outros. Essa ocupação se faz ver, por exemplo, nos ritos dedicados aos mortos, seja durante o sepultamento, seja em cerimônias de culto aos mortos. Mas o filósofo faz questão de destacar, como já sinalizado acima, que essa ocupação não é a mesma daquela própria ao modo de lidar com as coisas manejáveis. Sobre isso, diz Heidegger:

O “finado”, diferentemente do morto que foi arrebatado “aos sobreviventes”, é objeto da “ocupação” pelo modo do funeral, do sepultamento, dos cuidados com o túmulo. Isto ocorre, por sua vez, porque em seu modo-de-ser ele é “ainda mais” do que um instrumento apenas utilizável em ocupação no mundo-ambiente. (HEIDEGGER, 2012, p. 659)

Apesar de o ser-aí lidar, na morte dos outros, com o sofrimento pela perda do ente querido, essa perda não é capaz de trazer à luz o sentido ontológico da morte. Entretanto, ainda que a morte dos outros, tal como Heidegger a entende, não seja suficiente para a explicitação do ser-aí em sua totalidade, Ricoeur, por sua vez, entende que a morte dos outros pode oferecer um caminho interessante e frutífero para a reflexão sobre o tratamento da morte no discurso historiográfico. Como dito acima, a morte na historiografia corresponde ao rito social do sepultamento. O tratamento da morte no discurso historiográfico, portanto, constitui-se mediante a consideração da morte do outro. O que pretendemos neste trabalho, de acordo com isso, é explicitar as aproximações e distâncias entre a morte no discurso historiográfico e a exposição heideggeriana da morte do outro, tal como ela é interpretada por Ricoeur.

A “morte dos outros” e a morte na historiografia: aproximações e distâncias

Na leitura de Ricoeur, seria a morte dos outros, tematizada por Heidegger em *Ser e Tempo*, o que torna possível a reflexão acerca do sentido da morte próprio à historiografia. Com efeito, o que interessa a Ricoeur não é a morte em sua possibilidade de explicitar o ser todo do ser-aí, mas a morte daqueles que já não estão mais presentes no mundo, e que se apresentam enquanto ausentes no discurso. Por isso, o tema da morte dos outros, tal como desenvolvido por Heidegger em *Ser e Tempo*, seria, na leitura de Ricoeur, o solo para a reflexão acerca do modo como a historiografia lida com a morte. A interpretação da historiografia, que aproxima a sepultura do discurso historiográfico, reforça o entendimento de Heidegger a respeito do modo de lidar com a morte dos outros. Como dito anteriormente, o ser-aí não lida com a morte dos outros, com os ritos de sepultamento, por exemplo, do mesmo modo como lida com os instrumentos da ocupação cotidiana. Diz Heidegger: “permanecendo com ele no luto da recordação, os sobreviventes estão *junto a ele e com ele*, em um *modus* da preocupação-com-o-outro, a reverenciá-lo. Por isso a relação-de-ser para com o morto não deve ser apreendida como *ocupação* junto a um utilizável” (HEIDEGGER, 2012, p. 659). O discurso historiográfico, pois, lida com a morte dos outros, e tal lidar, para Heidegger, jamais é o mesmo que o lidar com as coisas simplesmente dadas (*Vorhandenheit*).

Poderiam, no entanto, o tratamento da morte no discurso historiográfico e, com isso, a morte dos outros ser uma possibilidade autêntica de se pensar a própria morte? Para Heidegger isso não seria possível, e isso porque ninguém pode tomar a morte de outra pessoa. Apesar de na convivência de um com o outro o ser-aí poder ser no modo da substituição, na morte não há, assim o entende Heidegger, possibilidade de alguém substituir o outro. A morte é a cada vez *minha*.

No entanto, Ricoeur chama a atenção para a possibilidade de, a partir do luto do outro, antecipar-se o luto pela perda da própria vida. Isso seria tanto mais possível nos casos em que há laços afetivos com o morto, visto que, nessa perda do outro, a

existência perde também um pouco de si mesma, o que é testemunhado pela vivência do luto. Sobre isso, diz Ricoeur:

Quanto à perda, a separação como ruptura da comunicação – o morto, aquele que não mais responde – 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, perda de si mesmo e constitui, assim, uma etapa no caminho da ‘antecipação’. A etapa seguinte é a do luto, evocada várias vezes neste livro. No final do movimento de interiorização do objeto de amor perdido para sempre, delinea-se a reconciliação com a perda, no que consiste, precisamente, o trabalho de luto. Não podemos antecipar, no horizonte do luto do outro, o luto que coroar a perda antecipada de nossa própria vida? Nesse caminho da interiorização redobrada, 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. (RICOEUR, 2007, pp. 370-371)

No que diz respeito à morte na historiografia, isso também seria possível? Para Ricoeur, sim, pois a perda e o luto, no nível considerado banal do “se”, isto é, na morte narrada na historiografia – que não seria a morte de alguém próximo, mas de alguém presente na história quase como uma personagem –, se revestem de formas inéditas que colaboram para a nossa mais própria aprendizagem sobre a morte. O filósofo destaca, nesse caso, a morte violenta⁵ que, para Ricoeur, seria a morte encontrada em estado puro (RICOEUR, 2007, p. 371). Diz Ricoeur: “ora, a morte violenta não poderia ser apressadamente incluída entre as coisas dadas e manejáveis. Ela significa alguma coisa essencial concernente à morte em geral e, em última instância, à nossa morte” (RICOEUR, 2007, p. 371).

Nesse sentido, Ricoeur, apropriando-se das análises heideggerianas da morte, abre espaço para a morte dos outros no seu exame sobre a morte na historiografia. Ao mesmo tempo, o filósofo francês discorda da análise de Heidegger sobre o ser-para-a-morte ao dar um lugar privilegiado para a morte dos outros. Contudo, além de aproximar o tratamento da morte no discurso historiográfico do tratamento que Heidegger dispensa à morte dos outros em *Ser e Tempo*, Ricoeur, ao estabelecer um diálogo entre a filosofia e a historiografia, opõe à ontologia do ser-para-a-morte uma ontologia do ser-diante-da-morte, na qual seria considerado o trabalho de luto. (RICOEUR, 2007, 380). Portanto, a pretensão de Ricoeur, ao analisar o tratamento da morte feito pela historiografia, consiste em defender que para o pensamento historiográfico, no qual o discurso sobre a morte assemelhar-se-ia ao rito social de sepultamento, está em jogo não uma ontologia do ser-para-a-morte, mas uma ontologia em que se levaria em consideração o processo do luto. Sua leitura entende que é possível pensar o tratamento da morte na historiografia a partir da morte dos outros, o que para Heidegger, por sua vez, era ontologicamente insuficiente.

Correspondência: Universidade Estadual de Santa Cruz. Campus Soane Nazaré de Andrade. Rod. Jorge Amado, Km 16. Salobrinho. Ilhéus, BA – Brasil. CEP: 45662-900. Email: maariaarcelino@hotmail.com

Apoio financeiro: PROIC – ICB.

Conflito de interesses: Nenhum.

Todos os autores leram e aprovam a versão final submetida à revista *Em curso*.

⁵ Ricoeur menciona o problema da morte violenta. Enquanto a morte de um personagem histórico, tal como narrada no discurso historiográfico, seria capaz de suscitar em nós uma reflexão sobre a nossa própria morte, através da experiência da perda e do luto do outro, a morte violenta infligiria em nós a possibilidade do próprio aniquilamento. A possibilidade de sermos assassinados revelaria a marca do “nada” que a nossa vida “possui”, aspecto não tão nitidamente explícito na experiência do luto e da perda pela morte de outrem. Apesar disso, sustenta Ricoeur, a banalidade da morte do outro, assumida pelo discurso historiográfico, poderia confirmar sua força de atestação ontológica, caso encarássemos a nossa morte e a morte do outro ao modo da igualização equitativa. Segundo nos conta a historiografia, a morte chega para todos. Assim como todos os demais seres vivos, nós morreremos, e então cessarão os privilégios (RICOEUR, 2007, pp. 378-379).



Bibliografia

CIOCAN, C. *Heidegger et le problème de la mort: existentialité, authenticité, temporalité*. Bucharest: Springer, 2014. Não paginado. Versão Kindle.

_____. La vie et la corporalité dans être et temps de Martin Heidegger: Premier partie: le problème de la vie; Ontologie fondamentale et biologie. *Studia phænomenologica I*, 1-2, p. 61-93, 2001.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad.: Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da UNICAMP; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012.

RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Trad.: Alain François [et al]. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2007.

Recebido em: 19/Mai/2019 - **Aceito em:** 26/Nov/2019.