

# PARA O UNIVERSO NADA, PARA MIM TUDO: PERSPECTIVAS SOBRE A MORTE

*José Manuel Heleno*

Instituto Politécnico de Tomar

## 1. O fim das sensações

A morte é o fim das sensações, poderíamos dizê-lo, relembrando Aristóteles e Epicuro. Porque aquilo que define o vivente, na qualidade de animal, é a faculdade de sentir e, no que se refere ao homem, a qualidade de pensar o que sente. Se a morte é o deixar de sentir, poder-nos-íamos surpreender com a tragédia a que associamos essa ausência. O mistério é que nenhum animal pode escolher não ter nascido nem tão-pouco não morrer. Pode, na verdade, antecipar a morte ou até adiá-la em determinadas situações, mas jamais a imortalidade está ao seu alcance. A não ser que se considere, na esteira de Max Scheler, que há qualquer coisa em cada pessoa que pode sobreviver. Se em cada momento não somos apenas aquilo que percebemos, quer dizer, se há sempre um horizonte que circunscreve o mero percebido, poderá também existir um horizonte que se furta a essa presença a que o corpo nos parecia confinar. Ao ultrapassar-se no simples acto de existir, jogando com a especificidade do passado e do futuro, como se a dinâmica do tempo fosse uma incessante abertura de horizontes, a pessoa pode também sobreviver à sua morte, que mais não seja como antepassado daqueles que ainda vivem. É deste modo que o deixar de existir como corpo não impede necessariamente o continuar a existir como pessoa.

À pergunta: “Quem és tu?”, responde Obermann, uma personagem de Sénancour: “Para o universo nada, para mim tudo.” Esta expressão é retomada de várias maneiras em *Do Sentimento Trágico da Vida*, do espanhol Miguel de Unamuno. Nela se resume a aporia da razão, essa que reconhece que nada é e, simultaneamente, que é tudo. É desta dimensão contraditória que nasce a questão da morte, pois, se somos seres de carne e osso, incapazes de nos “conceber como não existentes”, por mais que nos iludamos, sabemos também que o nosso viver e morrer em nada altera o rumo do universo. O mundo é tragica-

mente indiferente aos entes que cria, para além de estes serem, em grande parte, indiferentes uns aos outros. Mais do que uma perspectiva ética, a expressão anterior pretende ter um cunho ontológico que, levada a sério, alteraria radicalmente a existência humana. Com efeito, compreender que a vida de cada um não é importante – nem sequer aos olhos de um deus, frequentemente distraído –, obrigar-nos-ia a viver de outro modo. Contudo, sabemos bem que há, no homem de carne e osso, uma tendência para perseverar no seu ser, como escreveu Espinosa. De tal forma que poderíamos de bom grado partilhar a expressão de Unamuno ao dizer: “Não quero morrer, não, não quero, nem o quero querer; quero viver sempre, sempre, sempre, e viver eu, este pobre eu, que sou e me sinto ser agora e aqui e, por isso, sofro a tortura do problema da duração da minha alma, da minha própria.”<sup>1</sup>

Esta ânsia de viver é, a vários títulos, um escândalo para a razão. Mas Unamuno não desarma e considera que o ser humano, antes de ter ideias, tem afectos e sentimentos e que, “se um filósofo não for um homem, será tudo menos filósofo.” A luta entre a vida e a razão tem um vencedor antecipado: é sempre a vida que se sobrepõe, pois, mesmo que o desejo de imortalidade seja irracional, isso não constitui impedimento para que a vida se desenrole.

É esta dimensão vital de cada ser humano, este estar no mundo aqui e agora, em carne e osso, que nos obriga a repensar a contradição da razão que nos segreda que somos um entre muitos, de que nada somos, e que, afinal, somos únicos, pois temos uma vida e isso é um dom indecifrável. Ora, é da essência da vida querer perseverar, o que subentende essa “fome de imortalidade” que nos é congénita. Se quisermos indagar o porquê e o para quê desta imortalidade, acabaremos, provavelmente, por não reconhecer a pergunta, ou seja, que não tem sentido “perguntar a razão da razão, o princípio do princípio.” É ainda Unamuno, ao defender esta perspectiva, que afirma que o próprio Deus se deduz da imortalidade da alma. Ou então: “A descoberta da morte é que nos revela Deus, e a morte do homem perfeito, Cristo, foi a suprema revelação da morte, a do homem que não devia morrer e morreu.”<sup>2</sup>

Tanto o nascimento como a morte, enquanto acontecimentos que se esquivam à liberdade humana, acabam por marcar de forma indelével a arquitectura do pensamento e as suas infundáveis manifestações. Não podemos, de facto, pensar a liberdade se não tomarmos em consideração o não poder decidir sobre o seu próprio nascimento e a impossibilidade de não morrer. São os outros que podem testemunhar o meu nascimento e presenciar a minha morte. E sou eu que posso testemunhar outros nascimentos mas jamais a minha própria morte. Ora, esta assimetria tem certamente consequências filosóficas: não ter escolhido nascer, mas decidir que outros possam nascer a partir de mim; não poder optar por não morrer, mas testemunhar a morte dos

<sup>1</sup> Miguel de Unamuno, *Do Sentimento Trágico da Vida*, Coimbra, Quarteto Editora, 2001, p. 40.

<sup>2</sup> *Idem*, p. 51.

outros e imaginar a minha própria morte. Neste extremos que definem uma singularidade, uma vida, uma imanência que se desdobra em multiplicidades, há ainda a certeza de que não há cultura que não coabite com os seus mortos, como se a ideia de morte fosse co-extensiva ao vivo e o definisse enquanto vivente, enquanto ser que tem uma linguagem e, no limite, uma cultura e uma história. Cada um de nós é o que é porque está rodeado de mortos, não só em termos histórico-culturais, mas no âmago do psíquico que nos define enquanto singularidades. No limite, poderia defender-se que a importância que damos à morte, designadamente à morte própria, deve ser entendida de forma oblíqua, como se o processo de socialização e de aculturação que nos circunscreve nos impulsionasse a ver na morte algo íntimo, ou antes, o íntimo da intimidade, se assim nos podemos exprimir.

Compreende-se, assim, que só nos pensamos como mortais quando tomamos consciência da morte do outro, principalmente os que nos rodeiam e com os quais criámos laços de amor ou de amizade. O carácter oblíquo da morte significa então que a perda, a ausência ou o desaparecimento do outro, é algo real que ameaça o nosso ser e que tantas vezes nos esforçamos por não admitir. É esta experiência da morte do outro que é, na verdade, primordial, e é dela que partimos invariavelmente, pois, além de nos revelar a nossa finitude, é dela que acabará por irromper a força de uma intimidade que nos singulariza. Estamos, portanto, em desacordo com Scheler que defendia, em *Morte e Sobrevivência*,<sup>3</sup> que “uma pessoa saberia de qualquer forma ou modo que a morte o alcançaria, mesmo que fosse o único ser vivo na terra; sabê-lo-ia mesmo que nunca tivesse visto outros seres vivos sofrer aquela transformação que conduz ao aparecimento do cadáver.” Há, por conseguinte, uma “certeza intuitiva” da morte para Scheler que faz com que ela “não seja um mero elemento empírico estável da nossa experiência, mas pertence à *essência* da experiência de cada vida (e também à nossa própria experiência) o facto de estar dirigida para a morte”<sup>4</sup>.

No entanto, se a nossa perspectiva tem algum fundamento, haverá qualquer coisa de derivado na noção de morte própria, como se aquilo que temos por hábito pensar como sendo primordial fosse, na verdade, um efeito dos danos que ocasiona a perda e a ausência dos que nos são próximos. Ora, o que se vê na morte do outro é, precisamente, a sua ausência. E essa ausência é um dos rostos do nada, esse reverso do ser mas tão misterioso quanto ele. E se estamos no meio do ser, não parece fácil pensar tudo aquilo que dele zomba e contraria, como se nós, humanos, disséssemos de inúmeras formas que pensar e ser são uma só coisa. É esta presença do ser que nos segreda que se a morte “existe” é para não pensarmos nela, pois, o destino ontológico do indivíduo

<sup>3</sup> Max Scheler, *Morte e Sobrevivência*, Lisboa, Edições 70, 1993, pp. 19-20.

<sup>4</sup> *Idem*, p. 29.

é pensar o que tem ser, como se fosse um escândalo da razão aventurar-se naquilo que a nega de forma radical.

Contudo, devemos relembrar que até o “divertimento” pascaliano, mais do que uma mera alienação, é antes consubstancial ao ser humano, pertencendo à essência da vida a leveza e a superficialidade com que desejamos fintar a gravidade que nela habita. Se a melancolia nos oprime com a ameaça do nada, nem por isso tem direito a uma “verdade” capaz de anular a existência de que o belo, mesmo que efêmero, é pródigo. E se a cultura, para além de estar rodeada de mortos e de se construir a partir do legado dos mortais, aparenta contornos trágicos, nem isso impede a sua interpretação de forma leve e irónica.

Deste modo, considerar que a morte é o íntimo no coração da intimidade, não significa de modo algum esquecer aquilo que há nela de social e histórico, de tal forma que encaramos com seriedade a suspeita de que as religiões, as ciências e as filosofias seriam outras se não fossem instigadas por uma certa ideia da morte e do morrer. É verdade que a morte é “o supremo destino, o futuro de todo os futuros” (Jankélévitch), mas foi ela que moldou o passado, o mais extremo dos passados que se manifesta nas religiões e em todas as formas do pensamento.

## 2. Atravessar a morte

Saberemos hoje mais do que Gilgamesch? No segundo milénio antes da nossa era, eis que um herói mesopotâmico, entristecido pela morte do amigo, parte à procura do sentido da vida, quer dizer, luta desesperadamente contra a morte. Mais de quatro mil anos depois, somos todos metamorfoses do herói mesopotâmico, pois continuamos a desafiar os deuses, a importuná-los por nos terem dado a condição de mortais, para além de nada nos dizerem sobre o dia e a morte do nosso fim. Gilgamesch, o rei histórico de Uruk, na Babilónia (2700 a.c.), acabou por se transformar no herói de outras civilizações, como a suméria, que nos legou um “poema” que nos desafia a pensar a morte. O que Gilgamesch, herói arrogante, não suportou foi a morte do amigo, Enkidu, que acabou por lhe ensinar o que significa ser humano. Desde a morte de Enkidu que Gilgamesch deixa de ter descanso: “Durante sete dias e sete noites o chorei, até que o verme se agarrou a ele.” Revoltado, enfurece-se como um leão, “como uma leoa a quem roubaram as crias”, e descobre-se mortal. “E o que o meu irmão (Enkidu) é agora, é o que eu serei quando morrer. E porque tenho medo da morte, farei o que puder para encontrar Utnapishtim, a quem chamam o Longínquo, porque ele entrou na assembleia dos deuses.”

Assim, é por não compreender a morte que Gilgamesch vai em busca da eternidade, pois não quer admitir que os deuses tivessem criado o homem e lhe atribuíssem a morte, enquanto reservaram a vida para eles. Gilgamesch está disposto a atravessar as “águas da morte” e a “vaguear pelo deserto”,

rebelando-se contra a vontade divina. No fim do poema, ele próprio morrerá, incapaz de vergar a vontade dos deuses.

É esta heroicidade que tem, uma vez mais, os seus disfarces. Pensar a finitude, assumi-la, desafiar os deuses, é possível se assumirmos a nossa morte enquanto vivos. Pelo menos desde Platão (*Fédon*) e Hegel (*Fenomenologia do Espírito*) que temos necessidade de morrer para a vida se quisermos descobri-la de outra forma. Devemos então zombar do visível (do corpo, das sensações) se quisermos ascender à filosofia e à consciência de si. A heroicidade da nossa finitude, a autenticidade em existir, pressupõe então a morte do corpo para que a vida, a vida plena, a vida dos deuses, nos aceite como convivas. É deste modo que se compreende que a morte tem a ver com outra aventura: a do visível e invisível. Morrer foi, séculos a fio, passar de um mundo para o outro, atravessar o visível para mergulhar no invisível, mesmo que dele se pudesse sair e, interminavelmente, regressar ao mundo visível que se tinha abandonado. Não admira, portanto, que mitos, religiões, filosofias e ciências se estructurem a partir de par visível / invisível, variante do finito *versus* infinito.

Mas como poderíamos escrever sobre a morte se não existisse uma pequena felicidade em sentirmo-nos vivos? É essa exuberância do vivente, sem nada que perturbe e atormente seriamente os seus dias, que lhe permite pensar no seu fim e antecipá-lo através do exercício do pensamento. É por isso que jamais saberemos o que a morte significa, não tanto por estarmos vivos, mas porque estamos vivos de uma forma particular, suficientemente saudáveis para nos atrevermos a pensar o impensável. Porque todo aquele que sente o cheiro da morte, da sua ou daqueles que ama, raramente se aventurará a pensá-la de forma distanciada. É a sua proximidade que lhe obscurece a alma e passará a pressenti-la por ela rondar o seu ser. Pode, é verdade, criar para si uma certa imagem da morte, uma forma estoíca e epicurista de se confortar e de se persuadir que ela não possui a importância que lhe é atribuída. Sente-se então como se nada pudesse ameaçar os seus dias, convicto de que sabe o suficiente da morte para não se deixar surpreender. A sua secreta felicidade tanto pode surgir porque vive de forma exuberante como se esforçar por não ver na morte um “problema” ou uma “tragédia”.

Sabe-se como o dilema a escrita ou a vida, no livro homónimo de Jorge Semprún,<sup>5</sup> não se resume a um mero exercício estilístico. Trata-se de um testemunho arrancado do esquecimento, a que o antigo prisioneiro de Buchenwald, o campo de concentração nazi, pretendeu entregar-se desde a sua libertação, em Abril de 1945. Desejou, então, libertar-se dos seus pesadelos dedicando-se inteiramente à vida, como uma espécie de ressurreição obrigatória para não se deixar soterrar pelo peso da memória. Se escrevesse ficaria impedido de viver, mas se optasse pela vida seria um sonho, uma ilusão que o conduziria ao esquecimento. Diz o narrador de *A Escrita ou a Vida* que, mais do que ter escapado

<sup>5</sup> Jorge Semprún, *A Escrita ou a Vida*, Lisboa, Edições Asa, 1995.

à morte, sentia-se atravessado por ela, “de a ter vivido [...] de ter regressado dela como se regressa de uma viagem que nos transforma”.<sup>6</sup> Compreende-se, assim, que envelhecer seria afastar-se da morte, distanciando-se daquilo que o tinha marcado irremediavelmente. Como se a morte fosse “o esgotamento de qualquer desejo, inclusivamente o desejo de morrer. Só a partir da vida, do saber da vida, é que se pode ter o desejo de morrer. É, ainda, um refluxo da vida esse desejo mortífero.”<sup>7</sup>

Esta forma invulgar de atravessar a morte, comum a todos aqueles que a enfrentam na intimidade, acaba por uni-los, como acontecia com os prisioneiros de Buchenwald, para quem, como escreve o narrador de *A Escrita ou a Vida*, existir se definia apenas pelo “estar com o outro na morte que se aproximava”. Não era, pois, possível regressar à vida, quer dizer, jamais a vida teria o mesmo sentido para quem tivesse feito a travessia da morte. É esta proximidade com a morte que permite ao narrador sorrir de certas expressões filosóficas, como a de Wittgenstein, no *Tratado Lógico-Filosófico*, que afirmava que “a morte não é um acontecimento da vida. A morte não pode ser vivida.” Ora, aquilo que o narrador de *A Escrita ou a Vida* sentia era um desmentido desta pretensa verdade: tinha sentido a morte de forma visceral, tanto, que a escrita foi, durante décadas, uma tarefa impossível.

Mas como é que, na vivência de tão inimaginável cenário, se pode ainda ler compenetradamente Schelling e tudo aquilo que este escreve sobre a raiz comum do bem e do mal, considerando que a liberdade é o fundamento do bem e do mal, do humano e do inumano? O narrador confia-nos que o encontro com um dos livros de Schelling, disponível na biblioteca do campo de concentração, lhe aguçou a reflexão filosófica, tanto como a noção kantiana de mal radical. Podemos até encontrá-lo a discutir estas noções com outros prisioneiros de Buchenwald. O que nos surpreende é como é que se pode ler Schelling no meio do horror ou até traduzir Husserl, como o fez Ricœur nas margens do texto alemão das *Ideen*. É provável que este “poder de ler” ajude a compreender o “poder de escrever”, justamente aquilo que Claude-Edmonde Magny, amiga de Semprún, aconselhava ao ainda jovem poeta em Fevereiro de 1943. É a gravidade da escrita, o seu compromisso total, a necessidade de um coração puro, que Magny aconselha a Semprún na *Carta sobre o Poder de Escrever*,<sup>8</sup> só conhecida pelo destinatário depois do seu retorno de Buchenwald.

Na esteira de Ricœur, em *Vivant jusqu'à la mort*,<sup>9</sup> poderia ver-se no testemunho de Jorge Semprún o desmentido do “ser-para-a-morte” que Heidegger referiu insistentemente. Mais valia recordar o “ser-contra-a-morte”,

<sup>6</sup> *Idem*, p. 21.

<sup>7</sup> *Idem*, p. 44.

<sup>8</sup> Claude-Edmonde Magny, *Lettre sur le pouvoir d'écrire*. Préface de Jorge Semprun, Éditions Climats, 1993.

<sup>9</sup> Paul Ricœur *Vivant jusqu'à la mort*. Suivi de *Fragments*. Paris. Éditions du Seuil, 2007.

como outros (Malraux), defenderam quando assinalaram o ímpeto e a ânsia de viver que é própria do humano. De facto, se há no humano o rasto da melancolia, tantas vezes associada ao luto da memória, também existe a força persistente da *gaieté*, esse contentamento que ultrapassa a alegria em vivacidade. Ao relatar a morte de Maurice Halbwachs em Buchenwald, o narrador de *A Escrita ou a Vida* considera que este “está só a morrer, mas não morre só”, expressão que Ricœur retém e é pretexto para nos falar no “afloramento do Essencial” (*l’affleurement de l’Essentiel*).<sup>10</sup> Ora, este Essencial transcende as religiões, como se as cruzasse e fosse o indício, breve mas intenso, de que não há vida que, ao terminar, não deixe um testemunho de si. É aí que se revela o Essencial, palavra que tanto nos aproxima daquilo que há de mais profundo em qualquer religião como resume uma vida e a graça que se pode oferecer aos sobreviventes.

### 3. Uma secreta felicidade

O paradoxo em não poder pensar a morte ou ter de fazê-lo de forma leviana ameaça seriamente toda a filosofia que se queira apresentar como tal, como se o dito socrático – filosofar é aprender a morrer – nos impressionasse pela sua espantosa falsidade, embora assinale um desejo reconhecido em quase toda a comunidade filosófica. Na verdade, só nos preparamos para morrer quando não o estamos minimamente, como se quiséssemos antever algo surpreendente e inesperado mas, por sê-lo, jamais nos sentirmos efectivamente preparados. Filosofar ou escrever sobre a morte pode indicar um medo profundo, essa teimosia em fazer efabulações a partir de um presente que se sente como eterno. Filosofar ou escrever sobre a morte é sinal de que ela deixa de ser aquilo que é, mas outra coisa, algo que se deixa amansar por pensamentos que se julgam sábios. Quando a dor é intensa, quando a violência é excessiva, é sempre o espanto e a mudez que toma conta de nós, parecendo-nos, não raro, que tudo quanto pensámos e sentimos ao longo de uma vida mais não fosse do que meras elucubrações, sem saber o que fazer desse caos que é a vida. E é ainda esse caos que nos conduz a associar morte e dor, morte e violência, morte e mal.

A estranha dificuldade em separar a morte dessas noções e desses sentimentos, mostra que há traços que percorrem a história do homem de fio a pavio. Mas não há, convenhamos, nenhuma necessidade; não há nenhuma natureza humana que nos obrigue a pensar que as coisas são assim porque têm de ser. Falta-nos, por isso, pensar qualquer coisa de fundamental, esse subsolo metafísico que teima em percorrer a história do homem e do qual não sabemos quando nos poderemos libertar. A seu modo, escrevia Paul-Louis Landsberg que “estamos muito longe de uma verdadeira metafísica da morte como da

<sup>10</sup> Ricœur, *op. cit.*, p. 49.

vida”.<sup>11</sup> A suposta violência da morte, quer dizer, o pôr fim a uma vida, deve obrigar-nos a pensar esse laço para podermos esclarecer, não só o que se entende por morte e violência, mas a própria vida em que ambas acontecem.

Sabemos que a morte vem interromper qualquer coisa. Mas o que ela interrompe, a vida, precisamente, pode significar que jamais alcançamos todos os fins a que a vida se propôs à medida que se alongava. Contudo, uma vida diz-se sábia quando se prepara para qualquer “interrupção”, quer dizer, sabe que o elo entre a vida e morte é tão forte que, longe de separá-las, é da essência da vida ter um fim. Neste sentido, a morte só “interrompe” se a pensarmos como qualquer coisa que é exterior à vida, em vez de a assumirmos como intrínseca a todo o vivente. E mesmo que se considere que a incerteza da morte contrasta com a certeza da vida, é sempre possível retorquir que a incerteza da morte torna toda a vida incerta, ou seja, é a própria morte que nos obrigará a rever o que se pensa habitualmente sobre a vida. Contudo, ela não é nenhuma “catástrofe” ou “muro” – expressões referidas e criticadas por Max Scheler – que interrompa de forma abrupta a continuidade do vivente, quer dizer, qualquer coisa que aparece “fora” desse processo em que o vivente está envolvido. Se falamos em interrupção, como teremos oportunidade de desenvolver, é para defender que essa possibilidade extrema é inerente ao próprio ser vivo, e não qualquer coisa que se dá exteriormente. Ora, esta inerência da morte não fará dela uma “certeza intuitiva”? Recusamos, uma vez mais, esta noção de intuição que, na sua “pureza”, pretende subtrair o humano a todo o processo de socialização. Podemos concordar que a morte existe “dentro” do vivo” sem nos sentirmos obrigados a partilhar uma certeza intuitiva que se antecipasse a qualquer relação com os outros.

É certo que a morte pode assumir o privilégio que outros, como Descartes, quiseram atribuir ao *cogito*.<sup>12</sup> De facto, em vez de atribuir ao pensamento o princípio arquimediano que me descobre existente ao ser capaz de dizer “eu penso”, diremos que é o facto de me saber mortal que me obriga a descobrir-me vivo. Ainda mais originário do que o *cogito*, seria então a certeza da minha morte, mesmo que não demonstrada, que me daria uma “certeza” acerca da minha vida. Mas como posso falar em “certeza” à propósito da morte se pensar a morte (a minha, a dos outros) é pensar a ausência? É isso que é insuportável: temos dificuldade em imaginar a ausência, o que parece remeter para o narcisismo primário. Se “estamos sós com tudo aquilo que amamos” (Novalis), é esse “estar só” com o que se ama que nos impede de imaginar o que seria uma vida sem eles, como se houvesse uma unidade primordial, consubstancial a todo o existente, que não admitisse ser quebrada. O narcisismo vive a

<sup>11</sup> Paul-Louis Landsberg, *Essai sur l'expérience de la mort et Le problème moral du suicide*, Paris, Éditions du Seuil, 1993, p. 15.

<sup>12</sup> Cf. Marcel Conche, *La mort et la pensée*, Nantes, Éditions Cécile Defaut, 2007.

ausência (de si, do outro) como um escândalo, uma espécie de crime que nem mesmo um deus deveria perpetrar.

É compreensível que se afirme que sentir-se imortal enquanto se vive é uma condição humana. Freud disse-o de variadíssimas maneiras, lembrando a extrema dificuldade em aceitar a morte própria, algo que teimamos em recusar como se não nos dissesse respeito. Mas, para além de Freud, também Tolstoi e Jankélévitch<sup>13</sup> o afirmaram convictamente. De facto, *A Morte de Ivan Ilich*,<sup>14</sup> a novela de Tolstoi, merece a nossa atenção pela forma como abordou o tema que nos ocupa. Tudo começa quando uns colegas de trabalho de Ivan Ilich, o protagonista, tomam conhecimento da sua morte. Mas o que lhes ocorre, na qualidade de funcionários públicos, é a possibilidade de se desencadarem promoções e mudanças de posto que se traduzem numa melhoria do salário, para além de não se evitar “um sentimento de alegria ao pensar que a morte batera à porta de outro sem tocar na deles.” Na realidade, Ivan Ilich é um funcionário público esmerado, em plena ascensão social, casado com uma jovem de rendimentos apetecíveis e que acaba por sofrer, como tantos outros, o desencanto de uma vida normal. Carcomido pelo ciúme e pela ideia de que não ganha o suficiente para sustentar o agregado familiar e alcançar o nível de vida que desejaria, Ivan Ilich deixa-se absorver pelo mundo do trabalho, arranja um emprego melhor e muda de casa, sentindo assim renascer um encanto e uma alegria que julgava desaparecidos. Mas eis que se dá o inesperado: adoece, e os que lhe estão próximos, como a mulher e os filhos, vêm na sua doença uma tralhada que, além de gerar inúmeros incómodos, ameaça os rendimentos e faz temer o pior. Daí que o narrador afirme: “E tinha de viver sozinho à beira da morte, sem ninguém dar por ele, dele se compadecer.”

Contudo, sentir-se morrer, para Ivan Ilich, “era mergulhar em constante desespero. No fundo da alma tinha pena; não só se não afeiçoara à ideia da morte mas nem sequer compreendia, não podia compreender.” E é a este propósito que surge uma ideia fundamental, também retomada por Jankélévitch no livro que citámos. Com efeito, escreve Tolstoi que o exemplo do silogismo, a de que se podemos deduzir de uma premissa maior que todos os homens são mortais, cada um de nós é um homem e é, portanto, mortal, sempre pareceu a Ivan Ilich correcta no que se refere, por exemplo, a Caio, mas incorrecta em relação a si mesmo. Com efeito, ele “não era Caio, não era homem em geral”, mas antes alguém que tinha uma história singular e irrepetível. Tinha sido “Vania com a mamã e o papá, com Mitia e Valodia, com ós brinquedos e o cocheiro...”, tinha tido as suas travessuras, as suas alegrias, enfim, só ele, Ivan Ilich, tinha vivido e sentido de forma singular, daí que lhe parecesse manifestamente incongruente falar-se na mortalidade do homem em geral, em Caio ou Sócrates, quando o que lhe parecia inverosímil, precisamente porque era

<sup>13</sup> Vladimir Jankélévitch, *La Mort*, Paris, Champs – Flammarion, 1977.

<sup>14</sup> Tolstoi, *A Morte de Ivan Ilich*, Lisboa, Biblioteca Básica Verbo, s/d.

apenas isso que lhe importava, era a sua própria morte. Também Max Scheler<sup>15</sup> critica a frieza silogística, nomeadamente a ideia que “a morte deve ser não uma verdade *essencial*, válida para todos os homens na medida em que pertence à essência da vida, mas uma «indução».” Referimos já que para este autor a morte é “uma certeza intuitiva” que escapa a qualquer processo dedutivo.

Não deixamos, por isso, de nos sentir inebriados com o “salto vertiginoso do silogismo” (Jankélévitch). É ele que nos faz repensar a lógica e essa intimidade que a desfaz e a brutaliza. Como se a intimidade, a presença de si a si, produzisse um estranho privilégio capaz de desafiar a cadeia de razões. Daí que nos pareça correcta a posição de Jankélévitch: “O problema da morte pode servir para reabilitar uma filosofia da parcialidade”.<sup>16</sup> É esta parcialidade que o íntimo cauciona, e não há lógica, por mais cristalina que seja, capaz de se instaurar como verdade sem atender àquilo que perpetuamente a desafia. Todavia, sabe-se que a lógica se destrói cada vez que pactua com a parcialidade, rejeitando as tendências subjectivas e o facto de haver uma intimidade que se apega ao “eu”. E é aí, nessa subjectividade onde coabita o amor, a morte ou a paixão que o eu possui um privilégio invulgar: o direito a ser parcial e a usufruir dessa parcialidade.

Deste modo, depois de um acontecimento fortuito, uma queda que até parecia inofensiva, eis que Ivan Ilich começa a sentir uma pequena dor que rapidamente recrudescer e o obriga a recorrer aos médicos. Mas não se trata apenas do aparecimento da dor mas também da angústia associada ao espanto de se descobrir mortal. Melhor: a noção de morte aparece sub-repticiamente, embora Ilich não faça a mínima ideia do que se trata. A morte vem “em passos de lã”, como se o próprio Ilich descobrisse que era mortal, coisa que jamais o preocupara. Mas o que é extraordinário na novela de Tolstoi é a tentativa de compreender o significado da morte a partir de um contexto familiar e social, pois é aí que impera a mentira. Não podemos, na realidade, dissociar a morte da mentira: mentira familiar, como se os que são próximos a pressentissem mas evitassem nomeá-la, e mentira social, como se a própria sociedade a não quisesse reconhecer como morte. “O maior suplício que podiam infligir a Ivan Ilich – escreve o narrador – era a mentira: a mentira, por todos admitida de que ele era apenas um doente, mas não morria; o que era preciso era não se afligir e tomar os remédios e tudo iria bem [...] Afligia-o esta mentira, afligia-o o facto de não quererem reconhecer o que todos sabiam e ele próprio sabia e de encanizarem em iludir a sua terrível situação forçando-o a tomar parte na mentira.”<sup>17</sup>

<sup>15</sup> Scheler, *op. cit.*, p. 43.

<sup>16</sup> Jankélévitch, *op. cit.*, p. 25.

<sup>17</sup> Tolstoi, *op. cit.*, p. 53.

É certo que Praskovia Fiódorovna se preocupava com o seu marido, mas isso não a impedia de se arranjar, de ir ao teatro, de manter, enfim, a sua vida, mesmo que, diariamente, acabasse por reservar um bocadinho para a doença do marido, coisa que começava a fazer parte do seu quotidiano. Todavia, à medida que a doença se agravava e a morte se aproximava, Ivan Ilich começa a repensar a sua existência, embora o fizesse agora na perspectiva de quem se descobre mortal e de que, em breve, ele mesmo deixaria de existir. “Mas coisa estranha, os melhores momentos da sua vida aprazível surgiam-lhe agora completamente diferentes daqueles que vivera.” No término da novela ressaltam três ideias fundamentais: a de que a vida, a vida toda, é um engano (embora não se saiba como se poderia evitá-lo), a certeza de que jamais deixamos de querer viver porque, enquanto vivos, é sempre de vida que se trata e de que, apesar de se confessar a mentira e o engano da vida que se viveu, há sempre qualquer coisa que se resgata, tal como um gesto amoroso, uma despedida à mulher e ao filho.

Se Ivan Ilich procura saber o que tinha sido a sua vida e a perspectiva de modo diferente quando toma consciência de que vai morrer, é significativo a novela terminar afirmando-se que ele acaba por “adormecer na morte” e que, portanto, a morte não existe. Relembremos, a este propósito, a atitude de um poeta, amigo do protagonista de um romance de Philip Roth, *O Animal Moribundo*,<sup>18</sup> que, prestes a morrer, beija os que lhe são próximos com um fervor inusitado. O narrador de *O Animal Moribundo* diz-nos que há uma “distinção entre morrer e morte”. Considera ele que “se somos saudáveis [...] vamos morrendo invisivelmente” e que para “aqueles que ainda não são velhos ser velho significa que *já fomos*. Mas ser velho também significa que apesar de, além de e para lá do nosso estado de ser, ainda *somos*. O nosso estado de ser está muito vivo.” E o narrador continua, afirmando que apesar de não nos podermos esquivar ao “conhecimento daquilo que em breve nos espera [...] somos imortais enquanto vivermos.”

É ainda essa impressão de imortalidade, no sentido de poucos se resignarem com a ideia da sua condenação iminente, que ressalta também de *O Último Dia dum Condenado*, de Victor Hugo. Nos últimos dias e horas da sua condenação, o prisioneiro escreve compulsivamente, aguardando uma palavra que o liberte do patíbulo. Ao conhecer a sua sentença de morte, passa a ser um condenado, não apenas física mas também psiquicamente, quer dizer, sabe que doravante não poderá deixar de pensar obsessivamente na ideia de morte. Para alguém que dizia que outrora “havia sempre festa na minha imaginação”, a decisão jurídica vem pôr cobro, abruptamente, a essa “festa”, obrigando o condenado a encarar frontalmente o seu destino. Mas o que estranhamos é que alguém possa escrever sobre os seus últimos dias, embora seja uma hipótese que apareça como tal no romance de Victor Hugo, ou seja, não sabemos, de

<sup>18</sup> Philip Roth. *O Animal Moribundo*, Lisboa, Dom Quixote, 2006.

acordo com o prefácio, se se trata de umas folhas “amarelecidas e desiguais” redigidas por um prisioneiro ou se foi obra de um sonhador que decide escrever um libelo contra a pena de morte. Interessa-nos, no entanto, chamar a atenção para esta ideia de querer escrever sobre os seus dias, os seus últimos dias, e compará-la com que aquilo que, muitos anos depois e por outros motivos, fazem de forma distinta, Maurice Blanchot, Jorge Semprún, Primo Lévi, Jean Améry, entre outros.

Assinalemos que em o *Último Dia de um Condenado* a indiferença, que se traduz em recusa, por parte do condenado em ouvir o padre que o pretende absolver, significa que a sua morte é demasiado pessoal para ser abordada por alguém que faz da absolvição dos pecados uma rotina. Assinalemos ainda que, ao receber a sua filha na cela, esta o trata por “Senhor”, como se o único amor que sentia, a sua única esperança, fosse anulada com a brutalidade desse tratamento. Ele, que era pai e se sentia como tal, não resiste à mágoa de ser tratado de forma tão impessoal.

Digamos então que o mistério é, assim, o do tempo vivido, e principalmente a forma do tempo se dar num presente que se vive como eterno. A crítica ao silogismo, que na sua frieza faz de nós um ser mortal, essa suprema objectividade que todos aceitam e reconhecem, esbarra com a singularidade do vivente, desse tempo vivido do qual nenhuma lógica parece dar conta. E se a morte não cessa de nos espantar, tal deve-se não tanto à insuficiência de conhecimento, mas a esse pôr em cena que, embora esperado, acaba por se tornar inesperado e surpreendente. Estamos, por isso, imersos numa contradição viva que jamais saberemos solucionar, ou antes, é contraditória justamente por não ter uma solução quando, paradoxalmente, ou sabemos o suficiente para lhe dar uma resposta ou então para não admitir que o problema seja de todo um problema. Se o amor é sempre novo e inesperado; se uma e outra vez ficamos presos nas suas malhas, tudo indica que a morte se lhe assemelha, pois, por mais que a “conheçamos”, ela surpreende-nos como se da primeira vez se tratasse.

Com efeito, a lição que o amor e a morte não se cansam de repetir é a de que passamos uma vida a aprender o que já sabíamos. Dirão alguns que aprendemos sempre, pois aprendemos de *outro modo* o que já sabíamos. Mas aprendemos mesmo? Aquele que fracassa no seu segundo ou terceiro amor, depois de alimentar esperanças que tinha como fundadas, pode sempre exclamar, desiludido: “Eu já sabia!”. A verdade é que não nos cansamos de ouvir uma música que gostamos como se descobríssemos insuspeitáveis sonoridades, tal como se sente a morte de alguém com o espanto de quem acaba por descobri-la. O saber, qualquer um, é então de uma plasticidade desnorteante: jamais podemos assegurar que sabemos, tanto como podemos sempre defender que já sabíamos. Ao aparecerem em cena, o amor e a morte são exímios em quebrar ritmos. Se conhecemos que vivemos sempre em função de um ritmo e sabemos, também, que a vida se encarrega de interrompê-lo, nem por isso deixamos de ficar surpreendidos. Por exemplo: sei que estou a envelhecer, mas é de repente

que o descubro. Basta um olhar: meu ou de outro sobre mim. Eu já o sabia mas era como se o não soubesse. E não deixo de sentir uma secreta felicidade quando me sinto novo, mais novo do que aqueles com quem convivo, esses que, ostensivamente, as garras da morte podem ameaçar. O mistério é o tempo e aquilo que lhe é consubstancial: a duração. Só o ser vivo tem uma “duração”, forma abrupta de nos diferenciar dos seres inorgânicos que vivem sem “envelhecer”, como se as pedras, as montanhas ou as estrelas não envelhecessem, ou antes, por não sentirem a “duração”, essa ironia ou loucura do tempo, não se apercebessem do envelhecimento a que estão sujeitos. O segredo da felicidade, de qualquer felicidade, mais do que não envelhecer ou simular uma qualquer inexistência do tempo, parece então residir na forma como se vive a “duração”, mas isso é um segredo que só alguns julgam possuir.

#### 4. A presença ausente

Nunca deixamos de ficar surpreendidos, como se fôssemos incapazes de imaginar a morte própria e até a dos que nos são próximos. Se conseguirmos fazê-lo, sossegamos as nossas apreensões e sentimo-nos seguros, preparando-nos para “outra vida”. Todavia, não deixamos de pensar que a morte vem interromper o decurso de uma vida: a nossa e a daqueles que amamos. A morte só nos não surpreende quando cai no anonimato do “morre-se”, como se os “outros” fossem mortais devido a essa evidência que não espicaça a nossa imaginação. Podemos, no entanto, perguntar: “Que tipo de seres são os mortos? (Esta questão) é tão insistente que mesmo nas nossas sociedades secularizadas não sabemos o que fazer dos mortos, quer dizer, dos cadáveres.”<sup>19</sup> Continuamos, portanto, a sentir dificuldades em imaginar ou representar a interrupção de uma vida, como se não soubéssemos ainda o suficiente sobre o que se entende por vida e por interrupção, descontinuidade abrupta e indecifrável.

Tal como Ricœur, também Ivan Illich fica surpreendido com aquilo que a morte vem interromper, como se fosse uma das suas artimanhas preferidas. Para nos servirmos de uma expressão de Landsberg (*op. cit.*), a morte é essa “presença ausência”, ou então, essa “ausência presença”. Num caso e noutro ressalta a ideia de que a sua presença reside na forma como se ausenta, quer dizer, está sempre aí, embora não demos por ela ou nos esforçamos para tanto. Esta visibilidade que é invisibilidade é outra forma paradoxal de a compreendermos, ou antes, a impossibilidade de o fazermos.

É neste sentido que pensar a morte<sup>20</sup> não deve ser entendido como pensá-la como qualquer coisa de exterior, como se se tratasse de uma noção ou um objecto. Ela não pode ser pensada deste modo, ou então, pensada exclusi-

<sup>19</sup> Paul Ricœur, *op. cit.*, p. 36.

<sup>20</sup> Cf. Marcel Conche, *op. cit.*

vamente desse modo. Não apenas porque o próprio pensamento é intrinsecamente finito e, portanto, mortal, como não sabemos ao certo como podemos pensar esse nada que a define. Contudo, poderemos sempre, noutra registo do pensamento, mais de pendor ético, interrogar: deve o homem pensar na morte? Muitos dirão que se trata de um tema indesejável, havendo seguramente coisas mais importantes em que pensar. Com efeito, que ganha o homem, individual e colectivo, em pensar na morte? Uma resposta possível é de que isso nos permite compreender a vida, como se a compreendêssemos de forma radical, a única forma possível. Pensar nessa invisibilidade, nesse nada, é pensar naquilo que não pode ser pensado e que é, afinal, o mais importante. Estamos em plena metafísica quando nos pensávamos mover no plano ético.

No entanto, podemos sempre insistir: o que aconteceria se não morrêssemos? Se esta questão tem um pendor metafísico, inscrita na natureza da nossa cultura, nem por isso se furta a qualquer coisa de retórico de que é pródiga a actividade do pensar. Como nos diz a lição kantiana, podemos sempre pensar para além da experiência possível, voo da razão que se esquiva assim aos limites traçados pelo entendimento. Contudo, e sem tomar em consideração os problemas que surgiriam a respeito da nossa identidade, pois, não sabemos ao certo se queremos referir que poderíamos ser *um* só indivíduo ou *vários* que se iriam sucedendo ao longo dos séculos, o absurdo da pergunta é o de parecer inviabilizar qualquer resposta possível. Parece, então, ser impossível pensarmos-nos imortais, embora seja consubstancial a esse mesmo pensamento pensar na imortalidade. É neste sentido que a forma paradoxal como o pensamento lida com a morte não se diferencia da forma como lida com o mal, o tempo, enfim, um sem número de conceitos onde é inevitável a existência da aporia. Se pensamos a morte, se o próprio pensamento é configurado pela finitude, o aparentemente estranho é ele mesmo desejar ultrapassar os limites que lhe são consubstanciais. Como podemos, então, repensar esta ubiquidade? Como podemos repensar esta dupla faceta do pensamento que, sendo intrinsecamente mortal, deseja transcender essa categoria?

Acreditar na imortalidade da alma é algo que atravessa a história das culturas. É uma crença tão natural, tão evidente, que serve de sustentáculo a outras crenças, muitas delas tendo como objectivo criticar ou negar a “naturalidade” da crença primordial. Assim, não nos custa admitir que há um sistema de crenças, racionais e científicas, que se erguem sobre esta crença “natural e evidente”, mesmo que muitas vezes não a nomeiem. Podemos, por exemplo, persuadir-nos que nos libertámos da religião e de muitas das suas crenças quando, na verdade, são elas que suportam a racionalidade do pensamento, como se fôssemos seres de crenças muito antes de sermos racionais ou científicos.

Atentemos, em primeiro lugar, nas inúmeras facetas que o desejo de imortalidade pode assumir, todas elas atravessadas por uma incapacidade de viver como mortais. De facto, desde o dia-a-dia quotidiano às manifestações sociais e culturais, vivemos como se a morte não fosse o mais importante, quer dizer, a maneira como a cultura humana se estrutura exclui a morte ao

torná-la invisível. É esta exclusão que muito nos ensina sobre a história do humano, não só do indivíduo mas das próprias sociedades. Por conseguinte, é o desejo de transcender a morte, excluindo-a ao apostarmos na sua invisibilidade, que parece levar a melhor sobre qualquer aceitação do seu carácter intrínseco, enraizada no próprio pensamento. Como, então, levar a sério a morte, quer dizer, como podemos nós viver e pensar *mortalmente*? Por que é tão difícil fazê-lo? Mas qual o interesse em tomar a morte a sério? Que poderá ser uma vida que se vive *mortalmente*? Acresce que viver mortalmente é poder pensar a sua sobrevivência, como inesperadamente se pode concluir, pois, só sobrevivemos se morrermos (Max Scheler). Mas há ainda outra ideia que desponta: a de apostarmos na sobrevivência por nos sentirmos singulares, indivíduos, seres que só sobrevivem justamente porque a sua morte é personalizada. Quando criticamos a hipótese de sobrevivermos, isso pode indicar que deixámos de acreditar em nós enquanto indivíduos, ou seja, não sobrevivemos *a não ser que exista um "indivíduo" que morra* e, por conseguinte, só pode sobreviver aquele que sente como um indivíduo.<sup>21</sup>

Se nas vertentes contraditórias que definem as sociedades actuais se nega a hipótese de sobrevivência ou de imortalidade, fazendo prova de um ateísmo que se pretende consistente, é na verdade a ideia de que não há ninguém para sobreviver, nenhum indivíduo ou singularidade que o justifique, que acaba por se defender. Em sociedades *fortemente individualistas* como as nossas, há assim vertentes que indicam uma *descrença no indivíduo*, na singularidade, a tal ponto que deixamos cair a noção de sobrevivência. Aquele que não atenta nas vertentes contraditórias da modernidade arrisca-se a não compreendê-la na sua dinâmica, ou então, ao definir o "actual", destacando este ou aquele traço, trai-se aquilo que se pretende compreender por não existir um traço, mas um feixe de tendências. Deste modo, não é apenas a ideia de morte que se define contraditoriamente como presença ausência ou ausência presença, também a outros conceitos, como o de individualismo ou sobrevivência, se podem aplicar as mesmas considerações, como se aquilo que é um escândalo para um pensar lógico, fosse uma evidência para outras perspectivas.

## 5. A inutilidade da imortalidade

Há a convicção de que podemos viver de *outra* forma se pensarmos a morte de *outra* forma. Viver de outro modo significa que há uma experiência intransferível do existir e do morrer que é efectivamente sentida. No entanto, podemos sempre retorquir que não fazemos ideia alguma do que isso significa, principalmente porque faz parte da natureza da morte o seu carácter surpreendente. Dissemos já como era ridículo pretender prepararmo-nos para uma

---

<sup>21</sup> Cf. Max Scheler, *op. cit.*

surpresa, pois não adianta pensar nela como se a quiséssemos prever. Se o pensar da morte jamais nos oferece a sua previsão, por mais que teimemos no contrário, compreende-se assim como é difícil viver de outra forma e assumir integralmente o ser-para-a-morte.

Que pode, na verdade, querer dizer viver de outra forma se entendermos por isso que a morte é uma “privação de sensações” (Epicuro)? Ou que o princípio de todos os males reside no “medo de morrer” (Epicteto)? Se temos tanta dificuldade em imaginar esse viver de outra forma – mesmo que digamos que com a morte só se perde uma coisa: o presente (Marco Aurélio) – é porque o fracasso da imaginação é, ele mesmo, um sintoma de algo mais profundo. E mesmo que saibamos, como tantos outros, que o nada do passado é a melhor maneira de compreendermos o nada futuro, quer dizer, que é o passado que nos pré-existe que melhor nos ensina sobre o futuro que nos sucederá, nem por isso esta certeza tranquiliza as nossas apreensões.

Schopenhauer,<sup>22</sup> que considerava improvável a dedicação à filosofia se a morte não existisse, defendia que os indivíduos nascem e morrem mas não o querer viver que neles se manifesta. É nesta acepção que cada indivíduo está ao serviço de uma vontade que comanda as coisas do mundo. Ao estarmos cheios de querer viver, cumprimos um desígnio que nos escraviza, embora suficientemente astucioso para nos convencer que somos nós a possuí-lo. É por isso que a vida deve ser um exercício de libertação, quer dizer, o de saber reconhecer essa vontade avassaladora que é inerente a todo o ser vivo e esforçar-se por contrariá-la. Por exemplo: aquele que se liberta do seu individualismo ou egoísmo enfrenta corajosamente a vontade de viver que lhe subjaz. Deste modo, animais e homens partilham o medo de morrer, algo que é independente de todo o conhecimento e assinala a irracionalidade e a cegueira do querer viver. Por mais que o entendimento encare a vida como feliz ou infeliz, doce ou amarga, isso não impede que todo o nosso ser seja arrastado pela vontade de viver. Todo o platonismo de Schopenhauer tem as suas raízes nesta distinção radical entre o que é fenoménico e é apreendido a partir de um intelecto necessariamente finito, como pretendia Kant, e a vontade, coisa em si que escapa a qualquer compreensão. Se os indivíduos são efémeros, e são indivíduos devido à consciência que têm de si, o que permanece é a vontade, o universal, as Ideias platónicas. No término da sua *Metafísica da Morte*,<sup>23</sup> Schopenhauer afirma que “nós somos, no fundo, qualquer coisa que não deveria ser, e é por isso que deixamos de ser.” Se a morte é então a “grande desilusão”, mais do que isso vincular o autor a um pessimismo radical, é antes numa visão religiosa, hinduísta e budista que Schopenhauer se insere, pois aquilo que perma-

<sup>22</sup> Citamos a partir de dois dos capítulos dos “Complementos” à obra principal de Schopenhauer, *O Mundo como Vontade e Representação*, traduzidos para francês por Marianna Simon e intitulados *Métaphysique de l’amour. Métaphysique de la mort* (Paris, Union Générale d’Éditions 10/18, 1964.)

<sup>23</sup> Schopenhauer, *op. cit.*, p. 169.

nece invariavelmente é a vontade, e é dessa constatação que devemos erguer a nossa moralidade. Por mais meritória que seja esta “filosofia” que, mau grado Schopenhauer, se aparentava mais do que pretendia a todas aquelas que o filósofo criticava, ela é ainda e sempre uma concepção do mundo, uma forma de teorizar aquilo que parece rir de todas as teorias.

Quando Umberto Eco, num texto que conclui a obra *La Mort et l'immortalité* dirigida por F. Lenoir e J-F de Tonnac (Bayard, Paris, 2004),<sup>24</sup> refere os inconvenientes tanto da mortalidade como da imortalidade lembra-nos o que Jorge Luís Borges tinha escrito num conto intitulado *O Imortal*<sup>25</sup>. Melhor: sem se aperceber, ou até devido a uma daquelas reminiscências involuntárias que são próprias dos leitores vorazes, Eco acaba por parafrasear uma das páginas do conto de Borges, nomeadamente aquela em que se considera que “ser imortal é fútil, e excluindo o homem, todas as criaturas o são, pois ignoram a morte.” No conto de Borges há uma secreta Cidade dos Imortais onde certos homens têm comportamentos incompreensíveis para os mortais. Por exemplo, são invulneráveis à piedade (porquê ser piedoso quando não se morre?) e “todos os imortais eram capazes de perfeita quietude”, a tal ponto que o narrador relata que se lembrava de um que jamais tinha visto de pé e no qual um “pássaro fazia ninho no seu peito”. No entanto, continua a existir um prazer – o mais completo que se conhece – de nos entregarmos ao exercício do pensamento.

Ora, se esta descrição menciona algumas características dos homens que habitavam a Cidade dos Imortais, a morte, em contrapartida, “torna os homens preciosos e patéticos. Estes comovem pela sua condição de fantasmas; cada acto que executam pode ser o último [...]. Tudo, entre os mortais, tem o valor do irrecuperável e do fortuito. Entre os Imortais, em compensação, cada acto, e cada pensamento, é o eco de outros que, no passado, o antecederam sem princípio visível, ou o fiel presságio de outros que, no futuro, o repetirão até à vertigem.”

Também *A Outra Morte*, outro conto de Jorge Luís Borges, não desagradaria de todo ao medievalista Umberto Eco, pois invoca um dos temas que obcecaram inúmeros teólogos, ou seja, a de saber se era ou não possível Deus fazer aquilo que não fez, ou então, decidir se era ou não possível fazer com que o passado não tivesse sido. Contudo, ao discutir a inelutabilidade da morte, Eco acaba por transcrever um texto seu, aparentemente jocoso, onde se diz, à semelhança de um diálogo platónico, que “o único modo de nos aproximarmos da morte é convencermos-nos de que todos os outros são idiotas”.<sup>26</sup> Porquê? Porque não podemos suportar a ideia de morrer se pensarmos “em

<sup>24</sup> Texto intitulado “Acerca dos Inconvenientes e Vantagens da Morte”, reimpresso em *A Passo de Caranguejo*, Difel, 2007.

<sup>25</sup> Jorge Luis Borges, “O Imortal”, em *O Aleph*, Lisboa, Editorial Estampa, 1976, pp. 9-23.

<sup>26</sup> *Op. cit.*, p. 380.

todas as coisas maravilhosas” que acontecem na Terra, mas, ao invés, é mais fácil fazê-lo se admitirmos que o mundo está cheio de idiotas. Esta forma de argumentar acaba por mostrar que um dos inconvenientes da morte reside no facto de se perder essa experiência que nos pertence em exclusivo e que, devida à entropia inerente ao mundo e à própria vida, se perderá para sempre. Mas há também convenientes, como a criação de algo, resultado da nossa interminável experiência e aprendizagem, que se pode legar aos outros para que estes a possam usufruir.

Também Paul Ricœur referiu, no crepúsculo da sua vida, essa transcendência da obra, dotada de um tempo que ultrapassa o tempo limitado do vivente. Se cada um tem um tempo que necessariamente o limita, pode no entanto criar-se um tempo que transcenda esses limites: o tempo da obra, aquilo que deixámos aos outros. Recordemos, aliás, o modo como o narrador de *À Procura do Tempo Perdido* (Proust) se lastimava, no término da obra, de não possuir essa mestria literária que lhe permitiria escrever. Chega mesmo a referir uma série de exemplos que têm por finalidade mostrar a sua inaptidão, designadamente essa incapacidade em descrever o que vê quando, num trajecto de comboio a caminho de Paris, este pára em pleno campo e o narrador olha com indiferença e tédio o que o circunda. Um poeta não reagiria desse modo, antes se aventuraria de bom grado a descrever as impressões dessa vegetação, batida pelo sol poente, de cores inimagináveis. No seguimento de *O Tempo Reencontrado*, último fôlego desta obra perene, o narrador acaba por nos explicar qual é, para ele, a missão da arte, reconhecendo que a grande maioria das vezes ela é substituída por uma visão intelectualizada, presa a cânones que deixam escapar o essencial. Deste modo, em vez de uma descrição da realidade, de uma visão cinematográfica das coisas, de teorias que se antepõe ao que se vê, o que se exige é uma viagem pelas impressões, um aprofundamento do passado e da vida. Só assim a arte tem cabimento. De tal maneira, que não há nenhuma noção que não se transforme quando é encarada a partir desses momentos sublimes, embora de uma vulgaridade e de uma simplicidade imprevisível. O tempo, o amor, a morte, o próprio eu, nada escapa a essa intensidade luminosa de impressões, aparecidas fortuitamente mas capazes de um arrebatamento inolvidável. Ora, a convicção do narrador, no momento em que se despede dos seus leitores, é a de que podemos resgatar a morte através da arte. Contudo, devemos entendê-la como uma experiência sensível, uma forma de se entranhar nas pequenas coisas que a vida nos vai oferecendo e que, na maioria das vezes, são dadas pelo jogo eternamente indecifrável do acaso. A memória tece as suas malhas com uma lógica própria, o tempo é repentinamente quebrado e interrompido, o próprio amor é visto como uma experiência da qual se pode sempre fazer a reaprendizagem. É esta alteração radical da experiência do tempo, da memória, do amor, que nos obriga a repensar a morte, ou antes, a não repensá-la de todo, como se esta pertencesse a uma lógica que a vivência sublime abandona com displicência.

A grande lição de *À Procura do Tempo Perdido* é a então a de nos podemos libertar de uma certa ideia de morte – ou até a de nos libertarmos da obsessão em ter ideias –, não tanto porque, voluntária e conscientemente, nos esforçássemos para tanto, mas sim porque a vivência das impressões sensíveis – expressão pleonástica que visa reforçar o conteúdo das impressões – nos permitir encarar o tempo, o eu e o amor, por exemplo, de outro modo, alterando naturalmente o que podemos pensar sobre a morte. É assim que o cuidado com que o narrador proustiano fala de arte ou literatura, mostra que não se trata de uma actividade entre outras, mas da única actividade possível, ou seja, aquela que aceita a profundidade inominável do tempo próprio e, ao fazê-lo, põe a nu as pretensões ridículas de um eu ancorado num narcisismo estéril. Neste sentido, só a intensidade da vida permite olhar a morte com um distanciamento imprevisível. A imortalidade torna-se inútil em face do esplendor da arte, dessa forma de viver tão intensa que não apenas se “esquece” da morte como também da própria imortalidade. O artista vive intensamente a sua individualidade e sinceridade (para utilizar duas expressões de Tolstoi no ensaio *O que é a arte?*), de tal forma que é inteiramente um corpo sensível, disposto a partilhar emoções, a unir-se, por intermédio da arte, a uma comunidade de seres que sentem e pensam como ele. Tudo o mais, inclusive a própria imortalidade, é um exercício inútil.

A arte é assim uma possibilidade de nos libertarmos do peso da metafísica, dessa monótona repetição que diferencia a alma do corpo e promete de mil e uma maneira destinos paradisíacos onde a ausência da morte é sentida como uma certeza. Podemos, na verdade, rir das pretensas verdades da metafísica, não tanto porque damos ao corpo esse destino que outrora reservámos à alma, mas porque encaramos de outro modo um e outro. De modo distinto daqueles que sorriem da imortalidade da alma, orgulhosos do seu cepticismo, era bom que pensassem nesse trabalho de luto interminável que pode ocupá-los uma vida inteira, no qual se pressupõe a ideia de que a alma não devia morrer. Se a imortalidade da alma desapareceu enquanto crença, ela acabou por se imiscuir na psicologia, quer dizer, tornou-se visível nesses indivíduos que não conseguem livrar-se dos seus mortos.

## 6. A maldade da morte

Por que há-de a morte ser má? Há um argumento, conhecido por *simétrico*, que considera que a morte não pode ser má porque a não existência, ou seja, tudo aquilo que precede a existência, também o não é. Este é o argumento de Epicuro e Lucrecio. A não existência está antes e depois da vida que a cada um lhe calhou viver. Se não tem sentido dizer que a não existência que precede a vida é má também não terá dizer que aquilo que lhe sucede o é. Há, assim, uma semelhança, como se a melhor maneira de entender a morte fosse entendê-la como simétrica em relação ao ainda não existir. Acresce que parece

não ter qualquer sentido aplicar predicados éticos: antes de ser a vida não é boa ou má e, depois de ser, também o não será.

Ora, porque é tão difícil aceitar o argumento simétrico? Porque a vida, ao interromper o não ser, é um acontecimento que impossibilitará a simetria: pelo facto de *alguma coisa ter acontecido*, o não ser a que se regressa não pode assemelhar-se ao não ser que nos precedeu. Se não estamos preocupados com a nossa não existência, com o antes de termos nascido, isso mostra que é pelo facto de termos nascido que o *não existir* assume outra significação. Assim, encaramos o não existir da única forma possível: estamos vivos e, por isso, não nos preocupamos com o que nos aconteceu antes de viver. Não pode, portanto, haver simetria, e o que a impede é a vida mesma em que estamos lançados. O que sobressai no argumento simétrico é o seu carácter anti-religioso e fortemente racional. Faz-se a simetria entre o *antes* e o *depois* de forma lógica, assemelhando-se o anterior ao depois da vida (à morte) e expulsando-se qualquer atitude religiosa, essa que vê o antes e depois de outro modo – a ponto de, em certas religiões, não ter sentido falar em *antes* e *depois*.

Outro argumento contra a simetria é considerar que a própria vida fará da morte uma coisa má. Se a vida está, ou devia estar, associada ao bem, como se a vida em si mesma fosse boa, então a morte é má porque nos impede de persistir nessa bondade. A imortalidade deveria ser a consequência da vida, da sua bondade intrínseca, e não aquilo que retirará à vida a sua essência. Não pode, portanto, haver simetria quando, entre duas não existências, a vida altera de forma irreversível o que vem depois. Decorre duas posições de princípio: a morte não tem de ser má porque é um “regresso” ao não ser; a morte é má porque nos impede de realizar o bem intrínseco ao viver (posição de Thomas Nagel). Contra os que defendem a maldade da morte há quem argumente, no plano dos predicados éticos, que esta seria efectivamente má se acaso fôssemos imortais, ou seja, a imortalidade transformaria a bondade intrínseca da vida. Neste sentido, a morte acaba assim por dignificar o bem intrínseco ao viver, em vez de o destruir. Por outro lado, que se pretende dizer exactamente com imortalidade? Queremos considerar que a vida se estende indefinidamente à nossa frente, como um futuro contingente ou, ao invés, queremos transformar a nossa imortalidade em qualquer coisa que já foi vivido (um passado determinado) e que se repete invariavelmente? Se a imortalidade assume o desafio do futuro pode ser perigoso desejá-la. Mas se a imortalidade fosse a repetição do já acontecido, de que nos serviria então?

Quando o jovem que fui lia apaixonadamente a *Crítica da Razão Pura*, uma amiga, que tinha acabado de perder o pai, interrogou-me, em pleno sofrimento, que aprendia eu com “aquilo”. O que pretendia era dizer que nenhum livro, por mais importante que fosse, pode narrar uma vida, como se todas as vidas fossem inenarráveis por serem feitas de tempo, tempo esse que se individualiza num corpo e numa mente e, por fazê-lo, rejeita visceralmente tudo o que o ameaça. Parece-nos, por conseguinte, que não podemos aproxi-

marmo-nos da compreensão da morte sem entender a forma como o tempo se cristaliza em vida e que esta, justamente por ser tempo, é nele que se engrandece. Se a morte é um mistério, para sempre insolúvel, é porque o tempo que se vive é naturalmente indecifrável. Ora, é da natureza do tempo ser vivido, porque só assim ele se materializa enquanto tempo. Não admira, portanto, que o envelhecimento seja uma antecipação da morte, mesmo que essa morte seja adiada e sobrepujada pelo esplendor do ainda vivo. Contudo, o tempo que então se vive é, na verdade, revivido como se tratasse da última vez. Aquele que se sente velho repensa o tempo que viveu com uma originalidade que se sabe inultrapassável, justamente porque parece despedir-se do tempo enquanto tempo, quer dizer, da forma como ele foi vivido e o singularizou enquanto vivente. Acresce que nada disto torna a morte menos misteriosa do que o nascimento. A disputa sobre o que deve tomar a primazia, se o mistério da natalidade, via S. Agostinho e Hannah Arendt, se o “ser-para-a-morte” heideggeriano, revela-se improficua se atendermos à temporalidade do presente, o que acarreta não apenas o começar a ser e o ter sido, como o ainda não ser e o deixar de ser. O duplo mistério enraíza-se no presente por ser ele, precisamente, a vida, ou seja, a forma como o tempo se dá em cada agora.

Se a certeza da morte se coaduna com a sua incerteza, é porque não sabemos o que nos aconteceria se acaso fôssemos imortais ou, ao invés, não saberíamos o que fazer se soubéssemos o dia e a hora em que chegaremos ao fim. Embora para muitos não haja certeza da morte e a imortalidade seja abstractamente pensada como uma vida interminável, o certo é que, mesmo esses, reconhecem que há uma incerteza qualquer respeitante ao momento em que acontecerá aquilo que se designa por morte. Mas como tudo seria diferente na vida se conhecêssemos o momento em que deixaremos de ser! Contudo, mesmo esta perspectiva, que supostamente anularia a contingência de ser no que se refere ao fim, não é, para outros, tão invulgar como parece à primeira vista, pois se não sabemos determinar com exactidão o dia e a hora, podemos, em muitas situações, antecipá-lo ou prevê-lo com relativa fiabilidade. Sabemos que a vida tem uma duração determinada, que o nosso tempo de vida possui, certamente, uma extensão que, num outro tipo de escala, é determinada com um grau de certeza razoável. Há, por conseguinte, uma relatividade na maneira como usamos os conceitos de certeza e incerteza. Nada é absolutamente certo ou incerto, não apenas no que se refere ao cessar de existir como também em relação à própria noção de morte e de imortalidade.

Georg Simmel, no ensaio *Metafísica da Morte* (1910), considerava que a vida era limitada pela morte por *dentro*, contrariamente ao que acontece com os corpos não orgânicos, claramente limitados por fora. É assim que a morte impõe limites à vida no interior dela mesma, como se todo o organismo trouxesse em si sinais do seu desenvolvimento e aniquilamento. Deste modo, não há ser orgânico que não tenha o seu fim, pois o deixar de ser é consubstancial ao ser vivo. Afirmar que um rio, por exemplo, “está morto”, que o “sol há-de morrer” e que “estas árvores chegaram ao seu fim”, são formas distintas de nos

servirmos da expressão morte, pois aplicamo-las indiscriminadamente a realidades orgânicas e inorgânicas.<sup>27</sup> Se tem algum sentido dizer que o homem é a medida de todas as coisas é porque a linguagem em que ele se exprime mede efectivamente o mundo, o que é notório na forma como utilizamos as nossas metáforas. Que têm de comum o deixar de ser de um rio, do sol, das árvores e das pessoas? Como é que cada um destes entes cessa de existir? A diferença brutal é que apenas os homens sabem que cessam de existir, o que transforma a morte num tema especificamente humano. Como diz Ferrater Mora, se a morte é um cessar, um deixar de ser, nem todo o deixar de ser é necessariamente morte.

Mas por que teimamos em considerar a morte má?<sup>28</sup> Consideramos que vale a pena viver, ou seja, que a vida tem um valor intrínseco. Por conseguinte, é por darmos valor à vida, porque a consideramos boa, que a morte é uma coisa má que nos acontece. Mas o que nos leva a considerar a vida boa? Onde vem a bondade intrínseca da vida, apesar de todo o sofrimento que pode ocasionar? A vida é tudo o que temos. Estamos vivos – e isso é quanto basta! Compreende-se assim que digamos, quando alguém morre prematuramente, que tinha uma vida pela frente. Diferente é lastimar não ter nascido. Apesar das discussões que o aborto pode ocasionar, não nos parece que seja a mesma coisa dizer que temos pena de alguém não existir do que dizer que temos pena de alguém, suponhamos que prematuramente, ter deixado de viver. Por um lado, não lastimamos que alguém não tenha nascido se nada se sabe sobre a sua possível existência: esta ou aquela pessoa poderia ter tido filhos, ou ter mais filhos do que teve, mas não é isso que nos faz lastimar a sua presumível existência. Diferente é dizer que alguém poderia ter nascido se não tivesse existido uma interrupção da gravidez, por exemplo. Trata-se, neste caso, de uma possibilidade real, considerando que a concepção se deu e que, naturalmente, esse ser iria viver.

Com efeito, a morte só tem importância a partir do momento em que a vida existe efectivamente. Também não lastimamos não ter vivido antes de termos nascido, quer dizer, não nos preocupamos com aquilo que poderia ter acontecido se acaso nascêssemos antes de termos efectivamente nascido. E isso porque, uma vez mais, é preciso estar vivo para nos podermos preocupar com o deixar de estar. A vida é encarada como um dado absoluto a partir do qual se podem desenrolar todas as possibilidades. Mas vê-se que essas possibilidades se relacionam com o futuro, ou seja, se antes de estar vivo não havia nada, agora, enquanto vivente, há a vida e aquilo que a ameaça e anula. Se a morte é má porque nos priva de alguma coisa, é porque assumimos que a vida é um bem, ou seja, que viver mais tempo é necessariamente um bem. Mas esta ideia é-nos transmitida pela própria vida: é ela que nos ensina o que

<sup>27</sup> Cf. José Ferrater Mora, *El Ser y la Muerte*, Barcelona, Planeta.

<sup>28</sup> Cf. "Death", Thomas Nagel, in *Mortal Questions*, Cambridge University Press, 1979.

é a privação dela mesma, como se à medida que vamos vivendo nos fôssemos entranhando na crença da bondade intrínseca da vida. É neste sentido que a morte, se é temida ou ajuizada como má, é-o enquanto se resume a um deixar de viver, muito diferente, como vimos, de uma possível preocupação com o não ter vivido ou com o que seria de nós antes de termos nascido.

Mas pode-se sempre defender que se não temermos a morte não podemos viver. Considerarão alguns que todos os indivíduos e todas as sociedades humanas estão estruturados a partir desse temor em relação à morte, como o justifica o próprio Direito. Ela terá de ser subentendida como um mal, dor ou sofrimento, pois se não temêssemos a morte não faríamos ideia alguma do que seria viver.

## 7. Reinventar a morte

Leio num jornal<sup>29</sup> que trezentos e dez reclusos condenados a prisão perpétua em Itália, assinam uma petição a favor do restabelecimento da pena de morte: “Decidimos morrer de uma só vez”, dizem, contestando a lei italiana, datada de 1948, que abolia a pena de morte. E acrescentam que estão “cansados de morrer um pouco em cada dia que passa. Decidimos morrer de uma só vez [...] A perpetuidade é a invenção de um não deus, de uma selvajaria que ultrapassa toda a imaginação.”

O que me impressiona é a ideia de que a “perpetuidade é a invenção de um não deus”, mais opressiva do que a morte. Como se os deuses, ao inventarem a morte, tivessem concedido um pouco de paz a todos os que sofrem. Mas a morte pode também pôr um ponto final ao mal, a todos aqueles que o praticaram matando inocentes. Como podem então atrever-se a desejar a morte quando a perpetraram naqueles que a não desejaram? Poderão desejar a morte como um bem quando os que morreram às suas mãos queriam viver, como se a morte de um inocente, de qualquer um, desafiasse todas as leis, humanas e divinas?

Embora noutra registo, a pretensão dos prisioneiros italianos recorda-me a expressão de uma personagem de *A Imortalidade*,<sup>30</sup> o romance de Milan Kundera. Dizia ela, em diálogo com Goethe, que “o homem pode pôr fim à sua vida. Mas não pode pôr fim à sua imortalidade.” Dez páginas antes (pp. 74-75), Kundera confiava-nos que Goethe, o poeta alemão, transformado em personagem do romance citado, não considera, na fase final da sua vida, a imortalidade uma coisa séria. E o narrador acrescenta: “É raro que alguém chegue a este limite extremo, mas quem o atinge sabe que é aí e em mais nenhum lado que se encontra a verdadeira liberdade.”

<sup>29</sup> Cf. *Público* de 3 de Junho de 2007.

<sup>30</sup> Milan Kundera, *A Imortalidade*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1990.

Estamos agora, muito afastados do intuito dos prisioneiros italianos, condenados a prisão perpétua, que anseiam pela morte, esse fim que colocará um ponto final nessa perpetuidade indesejável. Goethe, por seu lado, quer como tantos outros esquecer-se da imortalidade, isso que perseguiu em vida e descobre agora, no horizonte da morte, que é coisa de pouco valor, ou antes, que se desprende dela a ponto de se sentir indiferente. A verdade é que este exemplo de sabedoria é inacessível à grande maioria de nós, não apenas porque temos dificuldade em esquecermo-nos da imortalidade como não conseguimos ser suficientemente sinceros a ponto de ela nos ser indiferente.

Impressiona na ideia de morte tanto a ideia de libertação como a de castigo. Com efeito, a morte tanto nos permite deixar de sofrer como fazer sofrer de forma radical. É por provocar o sofrimento injustificado que certas sociedades a utilizam como supremo castigo, fazendo assim o que negam, embora por razões que se pretendem totalmente distintas. Matam para que outros sejam dissuadidos de o fazer. Mas o que teria sido o Direito sem uma ameaça de morte? Como se constituiria a lei e a coacção concomitante sem a noção de morte e o seu inumerável cortejo de metamorfoses? A morte, como coisa má, está, portanto, enraizada no corpo da lei, de tal forma que não teríamos qualquer noção da última se a primeira não pairasse como uma possibilidade efectiva. E o que nos impressiona é a forma como transitamos desta noção de morte para a convicção de que podemos, ao morrer, libertarmo-nos do sofrimento. Neste entrelaçado, tanto se descobre a morte como um mal absoluto, um castigo, uma libertação e até uma doce e suave felicidade. Que mundo é o nosso, capaz de reunir tantas convicções e atitudes, tantas discrepâncias sobre o mesmo conceito?

Uma história da morte é, a um tempo, uma história da vida e da estrutura metafísica do humano. É neste sentido que se pode afirmar que a ideia de morte criou a noção de alma, corpo, duplo, amor, ódio e tantas outras. Seria interessante, por exemplo, ver como há uma ideia de autenticidade, de sapiência, que atravessa a história da filosofia, de Platão a Heidegger, ao considerar-se que podemos viver de outra forma se assumirmos uma certa ideia de morte. É ainda nesta acepção que o filosofar como aprendizagem da morte tanto se aplica a Platão como a Heidegger, para não falar do que seria a arte e as suas infundáveis manifestações se não atribuíssemos à morte um significado peculiar. Deste modo, há uma tendência metafísica para ligar a autenticidade humana a uma determinada postura em face da morte.

Considerava Edgar Morin que “não elaborámos ainda uma filosofia que nos permite olhar a morte de frente”.<sup>31</sup> Também Agnès, outra personagem do romance *A Imortalidade*, desabafa: “Talvez a morte tenha de existir. Mas não seria possível inventá-la de maneira diferente? Por que será necessário deixarmos atrás de nós uns despojos que têm de ser enterrados ou atirados ao

---

<sup>31</sup> In *La mort et l'immortalité*, op. cit. p. 41.

fogo? Tudo isso é abominável!”.<sup>32</sup> No seguimento desta declaração, Agnès imagina ainda que, noutra vida, não desejaria ter como companheiro o homem com quem vive há vinte anos, como se a morte, enquanto passagem para outra vida, nos permitisse viver de modo radicalmente diferente – o que reforça a fragilidade de qualquer destino ou a mão mágica do acaso, tanto faz. Pensar noutra vida é pensar *noutra* vida, e a morte possibilita-nos esse enigmático conforto (ou desconforto) de que poderíamos ser outros se acaso voltássemos a existir. É a proximidade da morte que nos faz pensar que há formas de amar que não passam de ilusões. Melhor: a proximidade da morte faz-nos pensar que quase tudo pode apenas ser uma sequência de ilusões e de auto-enganos.

Mas ao pensarmos noutra forma de inventarmos a morte, como o tentámos fazer, aliás, ao longo da história, poderíamos imaginar o que aconteceria se repentinamente desaparecessem os cemitérios e a morte se tornasse ainda mais invisível. Quer dizer, imaginar o que aconteceria se acaso expulsássemos a morte das nossas vilas e cidades, negando qualquer forma de culto ou de “cuidado”, de tal maneira que nem sequer se pressentisse a sua visibilidade. De facto, a tendência para não dar visibilidade à morte é uma constante nas sociedades contemporâneas, como se a morte fosse apenas uma questão individual, narcísica. Se outrora a morte era uma passagem, uma criação de duplos, agora, para além da imortalidade da alma é a “amortalidade” do corpo que nos ocupa. Quando Morin utilizou esta expressão, em 1951, no livro *O Homem e a Morte*, referia-se a essa capacidade ilimitada de viver, se nenhum acidente a perturbar. A morte tem, na modernidade, raízes no próprio corpo, quer dizer, está enraizada na convicção de que podemos adiá-la indefinidamente se aperfeiçoarmos os nossos conhecimentos biológicos. E atente-se que a própria biologia, que outrora definia a vida como aquilo que resiste à morte (Bichat), acaba por sonhar com um corpo capaz de adiar a morte para além do que foi secularmente previsível, considerando, paradoxalmente, que a “vida resiste à morte utilizando a morte”.<sup>33</sup> Mais do que resistir à morte a vida é, em si mesma, incessantemente criada a partir da morte.

Não estou certo se Agnès, a personagem de *A Imortalidade*, concordaria com a ideia de que “ninguém admite ter vivido para nada.” A importância da morte, o cuidado que lhe devotamos – pensando nela ou, inversamente, expulsando-a para fora da razão, formas só aparentemente contrárias do “cuidado” – leva-nos a pensar que todo o indivíduo quer viver para alguma coisa. Quer, assim, justificar a sua vida. Todavia, poderá sempre retorquir-se que há qualquer coisa de assustador nesta formulação lapidar; uma forma envergonhada de continuarmos a prestar contas a um deus que, expulso da sua ortodoxia, regressa levianamente na modernidade. Se queremos viver para alguma coisa,

<sup>32</sup> *Op. cit.*, p. 41.

<sup>33</sup> Expressão de Edgar Morin, in *La mort et l'immortalité*, *op. cit.* p. 44.

que coisa será essa senão Deus? A não ser que a imortalidade nos deixe indiferentes, esse exemplo de sabedoria que Goethe, transformado em personagem de ficção no romance de Kundera, nos quis transmitir.

Montaigne, que tanto se esforçou por retomar o dito socrático, via Cícero, de que filosofar era aprender a morrer, acabou, noutra parte dos *Ensaaios* (Livro III, XII)<sup>34</sup> por considerar que “turvamos a vida com a preocupação com a morte, e a morte com a preocupação com a vida” (*ibid.*). Se uma nos “aborrece e a outra nos assusta”, então o melhor é ser como o camponês que não se preocupa com a morte senão quando ela chega. Uma certeza, então, é a de que se vivermos tranquilamente é tranquilamente que morreremos. Contudo, não era assim que Montaigne pensava aquando da escrita do primeiro livro dos *Ensaaios* (cap. XX). Leitor de Séneca, Montaigne dizia então que aquele que “aprende a morrer desaprende a servir.” É certo que confessa que gostaria que a morte o levasse quando estivesse a plantar as suas couves, indiferente à morte e também do seu “jardim imperfeito”. Montaigne lastimava então a loucura daqueles que choravam a morte sem se aperceberem que se daqui a “cem anos não vivemos mais” e que também não choramos por não termos vivido há cem anos. Havia assim, a mesma tranquilidade, pois a morte é apenas “uma das partes da ordem do universo”, uma “parte da vida do mundo” que se deveria aceitar com naturalidade. É certo que há a preocupação em preparar-se para a morte, como se a filosofia tivesse uma palavra a dizer. Mas no Livro III (cap. XII), desconfiado em relação à ciência e ao saber, eis que Montaigne propõe uma indiferença sábia, uma necessidade de viver de acordo com os ditames da natureza, sem preocupações ou temores pelo que se desconhece. Daí a convicção de que morreremos tranquilamente se for tranquilamente que tivermos vivido, embora se pudesse retorquir que alguns procurarão na morte esse sossego que a vida, na sua inquietação, não foi capaz de oferecer.

### ABSTRACT

Our aim is thinking death exploring several reasons of the inquiry. One can see the mystery of death like Aristotle – death is the end of sensations – but also like many others who talk about something that is presence / absence or absence /presence, or even think about the possible evil of death. But is not possible to avoid the problem of immortality or the idea that we saw ourselves like someone who says: I am nothing to the universe but everything to me.

---

<sup>34</sup> Montaigne, *Essais* (3 vol.), Librairie Générale Française, 1972.