

A MORTE EM CINCO ATOS

André Lira

Prólogo

Tiraremos a morte para dançar, aqui, em sete ligeiros movimentos. Por que ela, no meio de tantas belas questões no baile? Talvez ela não seja uma caveira ressequida, como suas representações geralmente levam a acreditar. Então, o ensaio é este: “faça amizade com a caveira!”, que, de repente, pode irromper dela um deus bailarino, cheio de corpo no palco da vida.

Porém, a lição, fora do nosso baile poético, é outra. Ela vive sob o signo da estrela austera da morte transcendente. Ela ensina que não haveria valor no mundo telúrico, mas no “além-mundo”, “esse breve delírio de felicidade que só conhece quem mais sofre” (Nietzsche, 2008, p. 48).

Na procura do que é palco no palco, o homem escavou e escavou, e tirou o nada. Assim, a terra, bem, virou um punhado de terra. E quando fez o mesmo com seu corpo, tirou a carne com bisturis bem afiados, sentiu seus espaços. Assim, o corpo, bem, virou um punhado de carne e osso.

E o homem não ficou satisfeito: realizou outras grandes façanhas, como os heróis de antigamente. Mergulhou dentro de si mesmo – melhor, de suas pequenas partes – e se deparou com um monte de proteínas diferentes. A partir delas, finalmente, se explicaria por que e como vivemos. Seria explicada, finalmente, a “grande metáfora” dos mitos e da poesia, essa palavra impossível e indiscernível, de que o modo de ser homem é ser corpo: “O homem não é nada já dado, fixado, mas só e tão-só (!) disposição, pré-disposição (abertura, liberdade), portanto, possibilidade para possibilidade [...] tão só um *buraco*, um *oco!*” (Fogel, 2008, p. 43).

I

A partir do oco, todo lugar faz seu espaço, o homem cria e se cria, e o destino pode ser ânimo e oportunidade, e não gravidade e aporia! Sim, mesmo que esse destino seja a morte. Essa nossa caveira amiga a nos olhar no espelho não sorri de escárnio, mas de plena realização: de tão poder ter sido e ter sido! Ao morto, não resta chorar, mas estar contente.

Antes de prosseguirmos, um cuidado. A megera do racionalismo poderia taxar nossos movimentos de esotéricos, necromânticos – ainda que Hamlet esteja perdoado de sua reflexão no cemitério, já que a literatura seria um discurso alegórico. Além disso, retomamos: por que conversar com a morte? O que faz com que ela não seja apenas um motivo, tema ou personagem recorrente nas obras de arte? Por que fazemos esse convite tão insólito a pensar o que ela é?

Luciano de Samósata, em seu *Diálogos dos mortos*, apresenta sua voz irônica em relação ao mundo mítico. Assim, Diógenes de Sinope pode ridicularizar a dupla estadia de Hércules no Hades e no Olimpo; Menipo de Gadara ironiza as alternâncias de Tíresias entre homem e mulher. Estaria a obra luciânica defendendo um afastamento do mundo mítico, por uma crítica fundamentalmente cínica, quando o personagem Diógenes, por exemplo, diz que está “zombando de Homero e desse tipo de invencionices”?

Isso seria estranho, já que os diálogos se passam no Hades, nas profundezas da terra, entre os mortos. Ora, desde quando os mortos dialogam entre si? E mais: nesse diálogo, os mortos apegados às fugacidades da vida se desesperam, já que se exige que façam a passagem para a morte nus e sem excedentes (Cf. Luciano, p. 147-57). Em vários diálogos, se mostra como a igualdade reina no Hades e como todos se parecem – já que são todos esqueletos! Todos estão tristes e pesarosos de terem morrido, deixando para trás beleza, poder, riquezas.

Ainda que isso se pareça com a defesa de uma vida ascética, nada de além-mundo e sofrimento está no riso de um Menipo, de um Antístenes – ao contrário da postura do filósofo, que, chorando, confessa a Hermes: “eu acreditava que sobraria uma alma imortal” (p. 153). Mas,

logo depois, Menipo denuncia o real motivo da tristeza do filósofo: é que ele “não mais terá lautos jantares; nem, saindo à noite, escondendo-se de todos, a cabeça encoberta pelo manto, não mais fará a ronda dos bordéis; e logo cedo, não mais receberá dinheiro, depois de ter enganado os jovens” (p. 155).

O diálogo mostra a crença numa alma imortal como desdobramento de um desconhecimento e vulgarização da vida. Por mais que fosse um “desprezador do corpo”, o filósofo ainda se apegava a ele, não se libertava de suas sensações e necessidades carnis. Aí há uma crítica radical à procura de sentido no nosso mundo, na abstração da vida, num mundo transcendente. Esse é o sentido de morte predominante no pensamento ocidental, como uma negação da vida atual, mas promessa de uma vida mais elevada, depois da morte. Os *Diálogos dos mortos* apontam, principalmente, para a falta de sentido da vida alienada da morte.

II

“Como somos parecidos na morte!”, parece nos dizer a obra luciânica. Mas só na morte? Haverá uma identidade entre todo homem no humano, no corpo, na vida? Parece ser bastante óbvio que sim, por mais que vivamos sob um paradigma que valorize a diferença pela diferença.

Na língua grega antiga, há uma distinção interessante entre *bíos* e *zoé*: ainda que signifiquem, para nós, “vida”, cada uma canta diferente. Carl Kerényi, na introdução de *Dioniso*, diz:

Zoé é o fio a que cada *bíos* individual se pendura; direi ainda que, em contraste com *bíos*, *zoé* só pode conceber-se como sem fim. [...] A língua grega apegou-se a ideia de uma “vida” (*zoé*) não caracterizada, subjacente a todo *bíos*, e cuja relação com morte vem a ser muito diversa daquela existente no caso da “vida” (*bíos*) que inclui morte entre suas características. [...] [*Zoé*] difere da soma de experiências que constitui o *bíos*, o conteúdo da biografia (escrita ou não escrita) de cada homem. Por outro lado, a experiência de vida sem caracterização – a saber, precisamente dessa vida que “ressoava” para os gregos na palavra *zoé* – vem a ser indescritível.

Não é produto de abstrações a que se possa chegar apenas pelo exercício lógico de pensar a vida excluindo todas as caracterizações possíveis (2002, XX-I).

A morte não tira o tempo das realizações humanas; ela dá o tempo, o horizonte de *zoé* em que toda *bíos* pode acontecer, nascer, se delimitar. A morte aos poucos se torna mais bela e deixa de ser uma mera fantasmagorização do corpo material. Revendo a interpretação habitual da sentença aristotélica, na qual se diria que o homem é um animal racional, Heidegger diz: “Não se deve construir e edificar a razão sobre o corpo do homem, mas a *corporeidade* deve ser deslocada e transferida *para a existência* (2007, 187). A crítica vale igualmente para o binômio corpo-alma.

Na di-mensão *bíos-zoé*, mortal-imortal, vê-se a compreensão de limite guardada pela língua grega. Existir: trânsito de limite e não-limite. É receber a nutrição do invisível e o carinho das profundezas. Portanto, a palavra *bíos* não se confunde com a noção corrente de corpo vivente oposto à alma. O importante é a tensão entre *bíos* e *zoé*, em que todo corpo vem a ser. O corpo vivo e dançante seria a reunião de sentido (*lógos*), a referência instauradora de mundo entre *aísthesis* e *noús*:

Temos, pois, por um lado, a *aísthesis* é inteligente; por outro, o *nous* é *sensível*, isto é, é tocável, é impressionável – ele *sente*, vê, à medida que é tocado, impressionado, *também* pelo inteligível, pelo *noetón*. Isso é *corpo*?! Bem, talvez, o nome para dizer esta conjugação, este atamento ou amarração – a *síntese*, que sempre já se deu, que sempre já aconteceu – não é nem “corpo” nem “alma”, pois a verdade é que, ao se falar e se afirmar corpo, o espírito da oposição sempre permanecerá. Melhor, o nome *disso*, desse atamento, é *vida*. Homem, melhor ainda, *vida humana* ou a vida, que o homem sempre já é. Vida reúne estas duas dimensões, estes dois aspectos (*aísthesis-nous*) num único ato, num único acontecimento simples, imediato, instantâneo. É, pois, o *instante vida* (Fogel, 2009, 52).

Esse “instante vida” é o nosso corpo em sua radicalidade originária. Trata-se da fonte, do princípio de vida (*zoé*), que sustenta e orienta toda *bíos* e sua respectiva morte – “*Bíos* não se opõe a *thánatos* de modo a

excluir *thánatos*. Ao contrário: a uma vida característica corresponde uma morte característica” (Kerényi, 2002, p. XIX). A morte se mostra como essencial para a delimitação e a singularização de toda vida. Mas o esplendor e fulgor da vida advêm da sementeira e sustentação imortal de *zoé*. Existir é uma dádiva da imortalidade que se conquista na mortalidade da vida.

III

Assim, o que nós temos de imortal não nos chega por uma superação da nossa “decadência biológica”, mas pela essência de ser mortal. O tempo do momento seduz, nos pegando pela cintura: nós pertencemos à presença de uma maneira indissociável, a compreendemos com todos os olhos do corpo. Mas isso não faz dela um piso sólido e deslizante no fundo de nós. O modo de ser da presença, que coloca e é colocado pela morte, está mais para uma casa que estamos sempre construindo e descobrindo – ainda que fique do mesmo tamanho. É como um leque: quanto mais se abre, mais se fecha. Só nunca possuímos a casa como uma coisa, um domínio que exercemos sobre ela. Quando a casa se esquece na coisa, vira um cubículo, ainda que muito confortável. Isso, porém, nunca chega a ocorrer por completo: se ainda vivemos, o milagre da morte sempre gera novas procuras, indagações, necessidades. Como estamos sempre destinados a ela! E como sempre nos desafia e faz novas exigências! Isso só é possível porque a morte não é um fato isolado que conhecemos conceitualmente, observando outros seres morrerem. É o dado originário da nossa presença, do nosso corpo, já que “para a presença, o fim é impendente. A morte não é algo simplesmente ainda-não dado e nem o último pendente reduzido ao mínimo, mas, muito ao contrário, algo *impendente*, iminente” (Heidegger, 2005, p. 32).

É preciso ser. É preciso morrer. E do seu horizonte (terra) colhemos os frutos da existência, e se planta a promessa da felicidade. O mortal se faz nessa chancela, na confiança da promessa. A felicidade, como Zarastustra ensina, não está num além-mundo sem terra (Cf. Nietzsche, 2008, p. 49). Mas é reconhecendo o sol que se conhece a luminosidade

e as coisas; é na permissão profunda da terra que ela permite todo nascer. Assim, os mortais recebem sua mortalidade da imortalidade (*bíos* e *zoé*): o *kósmos* conserva o *kháos*, os sábios conservam o mistério, o agricultor conserva a terra, o pensador conserva a questão, o artista conserva a arte, Ícaro conserva o labirinto (Cf. Jardim, 2000).

IV

O curioso é que “corremos atrás do tempo [perdido]”, como se cada vez mais estivéssemos sem tempo e dependesse de nós recuperá-lo. Vivemos na regência do relógio e da técnica. Estamos sem tempo porque progressivamente nos desviamos do tempo concreto do ser, da experiência corporal. Estamos nos desenraizando, cada vez mais celestiais e evanescentes. Isso quer dizer: virtuais.

Nietzsche identificou a perda do sentido da terra, na cisão entre corpo e espírito, com a perda do sentido do homem e da possibilidade de sua realização máxima no além-homem: “O Além-Homem é o sentido da terra. [...] Exorto-vos, ó meus irmãos, a *permanecerdes fiéis à terra*, e a não acreditar naqueles que vos falam de esperanças supraterras” (Nietzsche, 2008, p. 19). Há uma ligação íntima entre corpo, morte e terra. Nietzsche localiza na morte o caminho da transformação e realização do humano. Ela, contudo, também pode se manifestar como a mortificação, o estrangulamento, a redução do homem de “ponte” a “meta”. Esse é o esquecimento da terra, própria dos “tísicos da alma. Mal nascem, já começam a morrer, e têm sede de doutrinas de cansaço e de renúncia” (Nietzsche, 2008, p. 66).

Consoante a esse esquecimento, há a imposição do trabalho e como ele pode ser uma outra maneira de alienação de si mesmo (Cf. Nietzsche, 2008, p. 67). É a questão do tempo cronológico, da redução progressiva da vida a utilidades e funcionalidades. Também a morte, aí, surge como a impossibilidade e a negação da vida em sua plenitude.

Aí se insere a ilusão da imortalidade proporcionada pelo progresso técnico, de que nos fala Baudrillard, via clonagem biológica (reprodução liberada do sexo) e social (uniformização do pensamento). Coeren-

temente, o sociólogo vê risco na clonagem, na profilaxia, na tentativa de criar uma vida sem nossas belas imperfeições, nessa tendência da genitificação do homem, que é o apogeu do humanismo contemporâneo: “Aperfeiçoar a seleção natural por meio da seleção artificial – um ato que confere ao ser humano um privilégio absoluto” (Baudrillard, 2001, pp. 23-4).

A tentativa de libertação da morte põe em xeque a multiplicidade e a diferença do humano. Contudo, cremos que a crítica de Baudrillard é insatisfatória, pois não questiona para e pela terra, limitando o risco de esquecimento e alienação da morte a determinados avanços da ciência. Mas a virtualização do real e do homem não faz a morte perder sua dimensão diferencial e criadora – a redução do corpo a um organismo programável só é possível quando se deixou de perguntar pelo sentido da terra, do homem e da morte. Como o próprio autor intui (Cf. Baudrillard, 2001, p. 21), o que se espera conseguir com isso? Que solo seguro encontrarão as descobertas científicas depois da análise e desmembramento completo do homem?

O que morte e homem têm a ver com terra? Essa pergunta já parte do entendimento corrente de que são coisas absolutamente distintas que precisam ser aproximadas. Lembrando que “homem” devém de húmus, terra, ou que os homens frequentemente recebiam a alcunha *thánatoi*, mortais, em grego, parece estar indicada aí a mesma exortação de Zaratustra, de que o sentido de ser homem não pode ser desvinculado do sentido da terra. Assim, Carneiro Leão nos oferece uma visão dos limites da apreensão técnica, situando a proveniência criativa do homem na dança vitalizadora do real:

Pode-se criar qualquer coisa, menos a possibilidade de se criar. Dessa possibilidade de criar já se dispõe para criar; e se dispõe como alguma coisa que se supõe e não que se controla e produz. Portanto, nessa situação, está o poético, o artístico, está também a simples convivência humana, a simples vitalidade dos seres humanos, estão dados como condição de possibilidade que se esquia e se retrai apesar de todos os mecanismos de retroalimentação e de se colocar a conquista e o progresso do resultado sobre o processo do qual resultaram. Apesar de tudo

isso, sempre há alguma coisa que se esquia. É isso que nós, na atividade do pensamento, chamamos de mistério da vida. O mistério da vida não é alguma coisa de outro mundo; não é uma vida diferente da deste mundo em outro mundo: o mistério da vida é a vitalidade desta vida, deste mundo (Leão, 2009, p. 69).

Podemos identificar, por essas palavras, que o poético, a potência sombria a que se deve toda possibilidade de luz, é pressuposto para que todas as criações e interpretações do real, inclusive as científicas, possam se concretizar. Porém, o vigor da vida e de cada vida é cada vez mais pressuposto, levando a seu esquecimento como princípio – o que age, mantém e encaminha. Em outras palavras, efetua-se a separação radical entre homem e terra, de tal maneira que o homem se separa de si mesmo, tornando-se seu próprio inimigo. Essa separação, como nos diz Heidegger, é a situação do homem desenraizado da terra (Cf. Heidegger, s/d). Só quando a terra vira recurso, surge a necessidade de protegê-la e conservá-la, já que nada pode exauri-la de tal forma senão os ataques do domínio técnico: “O mundo aparece agora como um objecto sobre o qual o pensamento que calcula investe, nada mais devendo poder resistir aos seus ataques. A Natureza transforma-se [...] numa fonte de energia para a técnica e indústria modernas” (Heidegger, s.d, pp. 18-9).

Entretanto, se a possibilidade de tentar dominar a terra já é dada por ela mesma, então não podemos deixar de estar totalmente desenraizados. Assim, a própria terra oferece em nós o caminho para nos intimizarmos, mais uma vez, com o “mistério da vida”. E isso não significa demonizar a técnica e suas conquistas, apenas reconduzi-la à sua fonte, ao homem como questão. O caminho de redescoberta da terra – insinuado pelas obras de arte – então, está bem próximo, mas não é fácil:

O caminho para o que está próximo é para nós, homens, sempre o mais longo e, por isso, o mais difícil. Este caminho é um caminho de reflexão. O pensamento que medita exige de nós que não fiquemos unilateralmente presos a uma representação, que não continuemos a correr em sentido único na direcção de uma representação. [...] Denomino a atitude em virtude da qual nos mantemos abertos ao sentido oculto no mundo técnico *a abertura ao mistério (die Offenheit für das Geheimnis)* (Heidegger, s/d).

V

O ser é para não-ser, esse horizonte curvo e sagrado. E esse amor entre ser e não-ser é o mistério da terra, as raízes abissais que podem sempre pôr adiante um novo dia, um novo acontecimento, uma nova vereda para ser percorrida. Esse horizonte curvo, que sempre nos escapa e também nos presenteia com novos destinos, também está e vem atrás de nós. Acontece, portanto, que vemos muito pouco do que está aquém dele, e talvez fosse mais acertado sentir-perceber que o horizonte não é uma simples metáfora espacial, mas nos atravessa e determina, e se define o nosso mundo, o corpo como possibilidade (Cf. Fogel, 2009). O horizonte é o escuro de céu e terra, velado pelos deuses, que nos dá a possibilidade de sermos nós mesmos como mortais. E o que temos de livre aberto é o lugar da verdade, o sorriso de cada dia, o pão ontológico do amanhã e do nunca.

Epílogo

A morte não é um conceito pelo qual compreendemos o que é o homem em geral. Pelo contrário, ela parece ser o maior ato de amor, que concede e põe em movimento a nossa possibilidade de sermos históricos, de podermos ser tempo, o nosso tempo. Um sábio profetizou há muito que a experiência de pensar é uma aprendizagem constante para a morte (Cf. Platão, 1979), ou seja, se guia e consoma na morte. Nesse caso, a morte é a própria vigência do ser, cuja riqueza em nós dá a pensar. A morte é rica (*ploutos*), porque permite a cada homem realizar possibilidades prefiguradas pelo seu destino – muito concretamente, portanto. Nessa aventura de pouca certeza e muita descoberta, nada resta a cada um senão a colaboração.

Aí se localiza a questão da educação e da liberdade. A educação deveria conduzir para dentro do silêncio noturno. Se disséssemos que “todos somos irmãos na morte”, talvez fosse preciso do ponto de vista orgânico. A irmandade da humanidade significa: dividir e colaborar para desenvolver o princípio materno que embala e finge todos os homens de maneira única e singular. Esse é o sentido da terra.

Não há como buscar um palco poético em que se possa conquistar a felicidade sem que compareça uma reflexão sobre o irmão, sobre a proximidade e distância dos homens. Atualmente, vê-se a subjetividade tentando controlar e determinar as possibilidades que ser mortal lhe abriria. Tal posição não só transforma a terra num recurso para exploração, mas também deixa as relações entre os homens cada vez mais funcionais, o que, por sua parte, nos deixa frustrados, cada vez mais solitários e autocentrados, buscando resolver esse impasse por formas mais efetivas de dominar e moldar o outro.

A educação para a harmonia da diferença consistiria num persistente educar para morrer, e não mais na reprodução e transmissão de conhecimentos acumulados culturalmente. Seria um educar para a felicidade, para o diálogo, reverente ao milagre da vida que é cada um, mais rica quanto mais se está apaixonado pelo espelho da morte! Pois, mesmo na escuridão, ela sorri em nós, e para nós abre a boca luminosa...

Referências bibliográficas

- BAUDRILLARD, Jean. *A ilusão vital*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- FOGEL, Gilvan. Notas sobre o corpo. In: _____. *Arte: corpo, mundo e terra*. Organização Manuel Antônio de Castro. Rio de Janeiro: 7Letras, 2009. p. 35-57.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo – parte II*. 12 ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: EdUSF, 2005.
- _____. *Ser e verdade*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: EdUSF, 2007.
- _____. *Serenidade*. Lisboa: Instituto Piaget, s/d.
- JARDIM, Antonio. Ícaro e a metafísica – um elogio da vertigem. *Revista Concinnitas virtual*: revista virtual do Instituto de Artes da UERJ, Rio de Janeiro, ano 3, jan. 2000. Disponível em: <<http://www.concinnitas.uerj.br/resumos3/jardim.htm>>. Acesso em: 28 fev. 2009.
- KERÉNYI, Carl. *Dioniso: imagem arquetípica da vida indestrutível*. São Paulo: Odysseus, 2002.
- LEÃO, Emmanuel Carneiro. O corpo, a terra e o pensamento. In: CASTRO, Manuel Antônio de (org.). *Arte: corpo, mundo e terra*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2009. p. 58-73.
- LUCIANO de Samósata. *Diálogos dos mortos*. Tradução, introdução e notas Henrique G. Murachco. São Paulo: EdUSP, 1996.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falava Zaratustra*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

PLATÃO. *Fédon*. In: _____. *Diálogos: O banquete – Fédon – Sofista – Político*. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção “Os Pensadores”).

Resumo

Os avanços técnicos atuais põem adiante muitas expectativas relativas à nossa mortalidade. Devedores de uma longa tradição de dicotomias, como corpo e alma, cultura e natureza e muitas outras, nós estamos realmente observando a virtualização crescente da realidade. Por que isso está ocorrendo e a que isso está conduzindo? Nós iremos propor uma dança apaixonada com a questão da morte, não para superá-la ou repeli-la, como normalmente é experienciada no mundo moderno. Em vez disso, nessa mesma dança, tentaremos redescobrir nossas raízes terrenas, articulando o divino e a singularidade de nossas vidas como devidos ao horizonte que a morte revela. Morte como horizonte, isto é, a própria possibilidade de ser, quer dizer que a mortalidade é o próprio dom da felicidade, o permanente e essencial sentido da história. E o horizonte das possibilidades que a morte oferece a cada um dos seres humanos aparece como um silêncio sagrado, sempre um espelho escuro requisitando e questionando nossas identidades e certezas, nos pondo em movimento. Nesse sentido, recuperar o sentido existencial da morte é pedir abrigo, mais uma vez, no ventre misterioso da terra.

Palavras-chave

Morte; corpo; terra.

Recebido para publicação em
20/10/2009

Abstract

The current technical advancements put forward many expectations concerning our mortality. In debt of a long tradition of dichotomies, such as body and soul, culture and nature and many others, we are indeed watching the increasing virtualization of reality. Why is that happening and what is it leading to? We will propose a passionate dance with the question of death, not to overcome or repel it, as it normally is experienced in the modern world. Instead, in that very dance, we will try to rediscover our earthly roots, articulating the divinity and singularity of our lives as due to the horizon that death unveils. Death as horizon, that is, the possibility of being itself, means that mortality is the true gift of happiness, the everlasting and essential meaning of history. And the horizon of possibilities that death gives to each and every man appear as a sacred silence, always a dark mirror requesting and questioning our identities and certainties, putting us in motion. In that sense, to recover the existential meaning of death is to ask for shelter, once again, in the mysterious womb of the earth.

Keywords

Death; body; earth.

Aceito em
20/02/2010

