

VLADIMIR JANKÉLÉVITCH

O MISTÉRIO DA MORTE E O FENÓMENO DA MORTE

*Vasco Baptista Marques*¹

(Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa)

Não é fácil cumprir a tarefa que nos incumbe: a de apresentarmos os parágrafos inaugurais de *La Mort*, uma das obras maiores de um autor – Vladimir Jankélévitch (1903-1985) – que a maioria dos leitores portugueses conhecerá provavelmente “só de ouvir falar”². De facto, no panorama nacional (mas também fora dele...), Jankélévitch continua a ser um ilustre desconhecido, um “nome exótico” ao qual é difícil atribuir uma descrição definida. Para a sua “invisibilidade” contribui, sem dúvida, o número meramente residual de traduções portuguesas dos seus trabalhos: tanto quanto julgamos saber, até à data, apenas dois dos seus textos foram traduzidos entre nós – *Penser la Mort?* (uma recolha póstuma de ensaios e de entrevistas sobre o tema da morte) e *La Musique et l’Ineffable* (a suma da filosofia da música de Jankélévitch)³.

Este estado de coisas trai o profundo desinteresse da Academia a respeito de um *corpus* que, verdade seja dita, se colocou à margem das principais correntes de pensamento que marcaram a filosofia francesa do seu tempo. Avesso a “paróquias” e a “rebanhos” intelectuais⁴, Jankélévitch é o autor

¹ vascobmarques@hotmail.com

² Vladimir Jankélévitch, *La Mort*, Paris, Flammarion, 1966.

³ Vladimir Jankélévitch, *La Musique et l’Ineffable*, Paris, Armand Colin, 1961. (*A Música e o Inefável*, trad. Afonso Miranda, Lisboa, Edições 70, 2018); *Penser la Mort?*, Paris, Liana Levi, 1994. (*Pensar a Morte?*, trad. Joana Patrícia Rosa, Mem Martins, Inquérito, 2003).

⁴ Vladimir Jankélévitch, *Une Vie en Toutes Lettres (Lettres à Louis Beauduc, 1923-1980)*, Paris, Liana Levi, 1995, Carta a Louis Beauduc de 2 de Janeiro de 1958, pp. 339-340:

de uma obra singularíssima que, traçando embora ocasionais tangentes com o vitalismo, o personalismo, o existencialismo e a fenomenologia (assim como outros “-ismos” e “-logias”), não se deixa absorver sem resto por nenhum deles.

Estamos perante uma descrição puramente negativa de uma filosofia que, a despeito da aparente irredutibilidade dos problemas que foi convocando (do remorso à morte, passando pela música), pode, quanto a nós, ser apropriadamente definida como um longo e atribulado exercício de meditação sobre a temporalidade. Na verdade, o vínculo que permite unificar entre si os diferentes avatares de uma obra à primeira vista tão heterogénea como esta é o projecto teórico (disperso, mas contínuo) de tematizar a experiência humana do tempo, quer no domínio da ética, quer no domínio da metafísica, quer no domínio da estética. “[...] [o] problema [...] do Tempo [...] é, decididamente, o único problema da filosofia. Não há outro, e todos se reconduzem a ele”, escreveu Jankélévitch numa carta de 1960 endereçada ao seu amigo Louis Beauduc⁵.

Etapa capital dessa meditação foi, inquestionavelmente, o volumoso ensaio sobre a morte que Jankélévitch publicou em 1966. Embora não constitua – ao contrário do que por vezes se escreve – o primeiro estudo dedicado ao tema no âmbito dos estudos filosóficos⁶, *La Mort* representa, ainda hoje, uma das raras obras que arriscaram sondar a fundo “a fatal questão”. Bem mais próxima da metafísica da morte de Georg Simmel do que da analítica existencial da morte de Martin Heidegger⁷, *La Mort* desenvolve-se por via da justaposição e articulação cronológicas de três distintos estratos de análise, que correspondem a outras tantas experiências que a consciência pode fazer do acontecimento da sua própria nihilização. Falamos da *experiência da morte aquém da morte* (isto é, da intuição

“Vejo cada vez menos os meus colegas filósofos das faculdades e dos liceus. Sinto-me cada vez mais longe deles [...]. Agora, só há lugar em França para os rebanhos: marxistas, católicos, existencialistas. E eu não faço parte de nenhuma paróquia”.

⁵ Vladimir Jankélévitch, *Op. cit.*, Carta a Louis Beauduc de 5 de Janeiro de 1960, p. 344: “[...] [le] problème [...] du Temps [...] c’est décidément le seul problème de la philosophie. Il n’y a pas d’autre, et tous se ramènent à celui-là”. Cf., igualmente, *La Mort*, p. 46: “[...] le temps [...] est l’objet philosophique par excellence”.

⁶ Cf., por exemplo, Paul-Louis Landsberg, *Essai sur l’Expérience de la Mort*, Paris, Desclée De Brouwer, 1936. (texto que, de resto, é explicitamente citado por Jankélévitch nas páginas de *La Mort*...).

⁷ Cf. Georg Simmel, *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, vol. 12, 1, 2001, *Aufsätze und Abhandlungen 1908-1918*, “Zur Metaphysik des Todes”, pp. 81-96 & Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, parte I, vol. 2, 1977, *Sein und Zeit*, §§46-53, pp. 235-267.

antecipativa ou diferida – porque mediada pela figura do outro – da morte no decurso da continuação); da *experiência da morte no instante da morte-própria* (isto é, da possibilidade ou da impossibilidade de “viver a morte em vida”); e da *experiência da morte além da morte* (que se plasma numa pergunta pelo sentido de uma existência que se encontra *a priori* prometida à sua própria extinção).

Será no contexto da análise deste último tipo de experiência da morte que Jankélévitch formulará, pela primeira vez, a tese basilar de toda a sua metafísica do tempo. Com efeito, na sua tentativa de justificar e resgatar o sentido da finitude humana, o autor forjará a ideia paradoxal de algo como uma eternidade imanente ou intra-histórica. Por outras palavras: a ideia de uma eternidade que, tendo embora conhecido um começo, jamais conhecerá um fim. Aquilo que suporta essa hipótese é, pura e simplesmente, uma concepção da temporalidade que afirma o carácter irreversível e irrevogável de todos e de cada um dos instantes que a compõem: uma série de instantes em si mesmos finitos, é certo, mas que, considerados em função da sua facticidade radical (ou seja, em função do facto bruto do seu ter-ocorrido), se inscrevem no seio de uma trama histórica que, tendo uma vez acontecido, já não pode ser elidida⁸.

Trata-se aqui de um momento da meditação jankélevitchiana que a nossa tradução não reproduz: por ela, são apenas vertidos para português os primeiros subcapítulos da introdução de *La Mort*⁹, que, na sua unidade, configuram uma reflexão de natureza psico-lógica sobre o confronto da consciência com a certeza do acontecimento da morte-própria. Essa investigação é comandada por uma estrutura argumentativa por assim dizer “bipolar” que, de uma forma sistemática, vai opondo o mistério metafísico e o fenómeno social da morte, a intuição patética da morte-própria e a sua neutralização por parte de um discurso racionalista que tende a dissolver assepticamente a tragédia da morte-própria no problema da morte do “homem em geral”.

Digamo-lo pois desde já: ao longo dos parágrafos que se seguirão, aquilo que o leitor encontrará é, sobretudo, uma defesa intransigente e apaixonada do ponto de vista da primeira pessoa do singular sobre a morte-própria. É uma diatribe que se insurge, tanto contra a decantação lógico-conceptual do mistério letal, como contra a sua banalização por parte da cultura clássica, litigando nesse processo a favor da necessidade de salvaguardar, em todas as instâncias, a unicidade ou a “semelfactividade” da pessoa humana – que,

⁸ Cf. Vladimir Jankélévitch, *La Mort*, pp. 406-422.

⁹ Vladimir Jankélévitch, *Op. cit.*, pp. 5-22.

para Jankélévitch, é desconsiderada por uma reflexão meramente lógica sobre a morte-própria.

Longe de redundar num simples acto de protesto, o texto que agora apresentamos em português tematiza, positivamente, as três condições de cuja reunião – diz-se, então – deriva uma tomada de consciência concreta da morte-própria. São elas: a *Efectividade* (isto é, a intuição da morte como um acontecimento que ocorrerá *de facto*), a *Iminência* (isto é, a intuição da morte como um acontecimento que pode ocorrer *de facto e agora*) e a *Implicação pessoal* (isto é, a intuição da morte como um acontecimento que pode ocorrer *de facto e agora* e àquele que eu próprio sou, por oposição ao protagonista de um qualquer romance de aventuras). Da problematização sucessiva desses três factores, nasce o esboço de uma teoria da morte que procura, antes de mais, “levá-la a sério”, indo para esse efeito ao encontro das experiências psicológicas, epistemológicas e metafísicas que dela podemos ter.

Por fim, e quanto ao conjunto de critérios formais que presidiram à elaboração da presente tradução, sublinhe-se que optámos por privilegiar a literalidade em detrimento da “elegância”, preservando por exemplo – e sempre que possível – o invulgar sistema de pontuação utilizado por Jankélévitch, onde a recorrência do ponto e vírgula serve para ritmar um exercício de escrita que se destaca pelo seu carácter descritivo, reiterativo, por vezes quase literário. Para além disso, tentámos munir a tradução com notas de rodapé da nossa própria autoria, que pudessem mitigar o confronto do leitor com um vocabulário filosófico que, tal como foi abundantemente notado pelos comentadores de Jankélévitch, prima pelo seu “exotismo”. Assinaladas, *sub finem*, por meio da abreviatura “n.d.t.” (“nota do tradutor”), elas sintetizam – de um modo forçosamente breve e insuficiente – o sentido de alguns dos principais conceitos que o autor vai empregando no decurso do texto.

O MISTÉRIO DA MORTE E O FENÓMENO DA MORTE

Pode duvidar-se que o problema da morte seja um problema filosófico propriamente dito. Se se considera este problema objectivamente, e de um ponto de vista geral, não se vê muito bem o que poderia ser uma “metafísica” da morte; mas, ao invés, representa-se bastante bem uma “física” da morte – quer essa física seja biologia ou medicina, sociologia ou demografia. A morte é um fenómeno biológico, como o nascimento, a puberdade e o envelhecimento; a mortalidade é um fenómeno social, tanto quanto a natalidade, a nupcialidade ou a criminalidade. Para o médico, o fenómeno letal é um fenómeno determinável e previsível, segundo a espécie considerada, em função da duração média da vida e das condições gerais do meio. Do ponto de vista jurídico e legal, a morte é um fenómeno não menos natural: nas câmaras municipais, o balcão dos óbitos é um balcão como os outros, e ao lado dos outros, e uma subdivisão do estado civil, tal como o balcão dos nascimentos e o balcão dos casamentos; e as pompas fúnebres são um serviço municipal, nem mais nem menos do que a limpeza das vias públicas, os jardins públicos ou a iluminação das ruas; a colectividade mantém indistintamente as suas maternidades e os seus cemitérios, as suas escolas e os seus hospícios. A população aumenta pelos nascimentos, diminui pelos óbitos: nenhum mistério nisso, mas simplesmente uma lei natural e um fenómeno empírico normal, ao qual a impersonalidade das estatísticas e das médias retira todo o carácter de tragédia. É esse o aspecto tranquilizador e bastante burguês sob o qual Tolstói, no início de um romance célebre¹⁰, começa por encarar a morte de Ivan Ilitch: essa morte não é apenas a morte dolorosa de Ivan, mas ainda o óbito do senhor Ivan Golovine, magistrado do seu estado. Eis um acontecimento administrativo banal e abstracto, um acontecimento “necrológico” que, como uma simples aposentação, desencadeia nomeações, mutações e promoções em série. A morte de Ivan é um drama privado e uma desgraça familiar; mas o óbito do juiz é, antes de mais, um movimento judiciário. A morte de Ivan é o termo de um indizível calvário; mas o óbito de Golovine, tal como o anunciam as participações de falecimento, põe o ponto final no currículo do funcionário e na biografia de um súbdito russo.

¹⁰ Cf. Lev Tolstói, *A Morte de Ivan Ilitch*, trad. Filipe Guerra & Nina Guerra, Lisboa, Relógio D'Água, 2007. A tematização da morte na literatura de Tolstói foi analisada por Jankélévitch em: “Tolstoï et la Mort”, in *Sources. Recueil*, Paris, Seuil, 1984, pp. 23-31 [n.d.t.].

1. *Tragédia meta-empírica e necessidade natural*

As generalizações cosmológicas, por um lado, a reflexão racional, por outro, tendem, ora a banalizar, ora a conceptualizar a morte, a reduzir a sua importância metafísica, a fazer da tragédia absoluta um fenómeno relativo, da aniquilação total um desaparecimento partitivo, do mistério um problema, do escândalo uma lei. Quer ela escamoteie a cessação meta-empírica numa continuação empírica ou numa eternidade ideal, a consciência filosófica quer-se em ambos os casos consoladora: seja ao naturalizar a sobrenaturalidade da morte, seja ao racionalizar a sua irracionalidade. Mas a evidência da tragédia protesta, por sua vez, contra a banalização do fenómeno; a ipseidade da pessoa desaparecida permanece insubstituível, tal como o próprio desaparecimento dessa pessoa permanece incomensável; e, por outro lado, a nihilização irrisória do ser pensante levantaria ainda questões, mesmo se o pensamento sobrevivesse ao ser que pensa. Em suma, há duas evidências contraditórias que, paradoxalmente, são evidentes ao mesmo tempo, e, não obstante, vão em direcções opostas. O carácter desconcertante e até vertiginoso da morte, tão profundamente analisado por P. L. Landsberg¹¹, deve-se a esta contradição: por um lado, um mistério que tem dimensões meta-empíricas, isto é, infinitas, ou melhor, que não tem dimensões de todo, e, por outro, um acontecimento familiar que advém na empiria e se cumpre por vezes sob os nossos olhos. Há, é certo, fenómenos naturais regidos por leis (ainda que a sua “quoddidade”¹² ou origem radical seja, em definitivo, sempre inexplicável), fenómenos à escala da empiria e sempre em relação com outros fenómenos. E há, por outro lado, verdades meta-empíricas *a priori*, independentes de toda a realização *hic et nunc*, verdades que nunca “acontecem”, mas têm por consequência certos fenómenos particulares. E, entre os dois, há esse facto insólito e banal, esse monstro empírico-meta-empírico a que se chama a morte: por um lado, a morte é um *fait divers*¹³ jornalístico que o cronista

¹¹ P.L. Landsberg, *Essai sur l'Expérience de la Mort* (Paris, 1936) [*Ensaio sobre a Experiência da Morte*, trad. Alberto Nunes Sampaio, Lisboa, Hiena, 1994. n.d.t.].

¹² Decorrência do contacto aprofundado de Jankélévitch com a filosofia positiva do segundo Schelling (cf. *L'Odyssée de la Conscience dans la Dernière Philosophie de Schelling*, Paris, Alcan, 1933), o francês *quoddité* constitui a tradução directa do latim *quodditas*. No contexto da escolástica, *quodditas* opõe-se a “*quidditas*” do mesmo modo que a conjunção *quod* (=que) se opõe ao pronome “*quid*” (=“o que”), ou seja: significando uma constatação do facto bruto da existência (que algo é), por contraste com uma interrogação a respeito da essência (o que algo é). É ainda o sentido escolástico do termo que, na esteira de Schelling, Jankélévitch aqui preserva [n.d.t.].

¹³ Atendendo à sua utilização corrente no quadro do português falado, optámos por

relata, um incidente que o médico legista constata, um fenómeno universal que o biólogo analisa; capaz de sobrevir a qualquer momento e não importa onde, a morte é referenciável segundo as coordenadas do tempo e do lugar: são essas determinações circunstanciais, uma temporal e a outra espacial, que o juiz de instrução procura estabelecer quando inquire sobre o *ubi-quando* do “óbito”. Mas, ao mesmo tempo, esse *fait divers* não se parece com nenhum dos outros *faits divers* da empiria; esse *fait divers* é desmesurado e incomensurável aos outros fenómenos naturais. Um mistério que é um acontecimento efectivo, qualquer coisa de meta-empírico que advém familiarmente, em curso de empiria – eis, sem dúvida, todos os sintomas do milagre... Com esta dupla reserva, porém: a taumaturgia letal não é uma revelação positiva, nem mesmo uma metamorfose benéfica, mas ela é desaparecimento e negação. Contrariamente às aparições feéricas, ela não é um ganho, mas uma perda: a morte é um vazio que se cava bruscamente na plena continuação do ser; o existente, tornado de súbito invisível como que pelo efeito de uma prodigiosa ocultação, abisma-se num piscar de olhos no alçapão do não-ser. E, por outro lado, esse “milagre” não é uma interrupção raríssima da ordem natural, uma declinação excepcional no curso das existências. Não: esse “milagre” é, ao mesmo tempo, a lei universal de toda a vida, esse milagre é o destino ecuménico das criaturas; à sua maneira, que é miraculosa, a feitiçaria da morte é uma feitiçaria totalmente natural. A morte é literalmente “*extra ordinem*”, porque, com efeito, ela é de uma ordem-totalmente-outra¹⁴ do que os interesses da empiria e os assuntos corriqueiros do intervalo¹⁵: e, porém, nada está mais

não traduzir a expressão francesa *fait divers*, que, de resto, está longe de possuir um correspondente exacto na nossa língua [n.d.t.].

¹⁴ As expressões compósitas *tout-autre-ordre*, *tout-autre* [=totalmente-outro] e *absolument-autre* [=absolutamente outro], que Jankélévitch terá sido dos primeiros a introduzir no léxico da filosofia francesa do seu tempo (cf. *L’Odyssée de la Conscience dans la Dernière Philosophie de Schelling*, pp. 174 e 256), correspondem na realidade a tentativas de tradução da fórmula plotiniana “Παντελῶς ἄλλο”: “outro do que tudo”. Cf. Vladimir Jankélévitch, *Philosophie Première. Introduction à une Philosophie du “Presque”*, Paris, PUF, 1953, p. 88 & Plotino, *Ennéades*, trad. Émile Bréhier, Paris, Les Belles Lettres, 1924-1938, V, III, 11. Na filosofia do nosso autor, esse conjunto de expressões de inspiração neoplatónica destina-se a referir, *lato sensu*, aquilo que transcende, quer o domínio das percepções sensíveis, quer o domínio das relações racionais [n.d.t.].

¹⁵ Jankélévitch socorre-se abundantemente do termo francês *intervale* para designar a continuação do ser e o lapso de tempo compreendido entre o nascimento e a morte. A ele se opõe, nas páginas de *Philosophie Première*, o instante, nesse âmbito considerado como o acontecimento da descontinuidade tética ou posicional, isto é: como aquilo que introduz uma súbita fractura na trama óptica do já-dado e do já-feito [n.d.t.].

na ordem das coisas! A morte é, por excelência, a *ordem extraordinária*. É antes a suspensão da mortalidade a favor de uma criatura, é a imortalidade que seria o prodigioso prodígio e a maravilhosa maravilha – maravilha da qual a longevidade dos velhos nos parece ser já um antegosto. Na realidade, a própria imortalidade é, ao mesmo tempo, indemonstrável e racional, tal como a morte é, ao mesmo tempo, necessária e incompreensível. Mas, ao contrário da imortalidade (e de Deus), a morte é antes de mais uma evidência de facto, uma evidência óbvia e familiar. E porém essa evidência, cada vez que a encontramos, parece-nos sempre tão chocante! Nunca aconteceu que um mortal não morra, escape à lei comum, cumpra esse milagre de viver *para sempre* e de *nunca* desaparecer; que, passando ao limite ou indo ao infinito, a longevidade se torna eternidade: porque o absoluto é de uma ordem totalmente outra do que a vida. Por que razão é, então, a morte de alguém sempre uma espécie de escândalo? Por que razão esse acontecimento tão normal desperta, naqueles que são testemunhas dele, tanta curiosidade e horror? Como não está o mortal já habituado, desde que há homens, e que eles morrem, a esse acontecimento natural e, todavia, sempre accidental? Por que razão fica ele espantado de cada vez que um ser vivo desaparece, espantado como se semelhante acontecimento acontecesse pela primeira vez? E, de facto, “todos somos o primeiro a morrer”, como diz Ionesco¹⁶. A sempre nova banalidade de cada morte tem algumas analogias com a muito antiga novidade do amor, com a muito velha juventude de todo o amor¹⁷: o amor é sempre novo para aqueles que o vivem, e que pronunciam com efeito as palavras mil vezes repetidas do amor como se ninguém nunca as tivesse dito antes deles, como se fosse a primeira vez desde o nascimento do mundo que um homem dissesse palavras de amor a uma mulher, como se essa primavera fosse a primeira primavera e essa manhã a primeira manhã – o apaixonado está perante essa manhã totalmente nova e essa aurora totalmente nova como um ser incansável perante uma coisa inesgotável. Aqui, todo o imitador é um inventor e um iniciador, toda a recriação uma criação, todo o recomeço um primeiro começo. Como encontramos ainda qualquer coisa a dizer sobre o amor, desde que há poetas, e que eles cantam? E, porém, é um facto: cada um daqueles que o sentem tem o seu testemunho inédito, a sua experiência sem precedentes, o seu contributo original para dar; é um domínio onde toda a gente é competente! Agatão opõe a Fedro que o deus Eros é o mais

¹⁶ *Le Roi se Meurt*, p. 65.

¹⁷ Sobre o amor, cf. Vladimir Jankélévitch, *Traité des Vertus. 2/Les Vertus et l'Amour*, Paris, Bordas, 1970. [n.d.t.].

jovem dos deuses, νεώτατος θεῶν¹⁸; porque ele é sempre nascente, precisa o *Discurso sobre as Paixões do Amor*¹⁹, representa-se Eros com os traços de uma criança. Por mais paradoxal que isso possa parecer, também a morte é, à sua maneira, sempre jovem. Daí, essa mistura de familiaridade e de estranheza que é a marca da morte: insólita e, contudo, tão familiar que o mais tacanho dos homens instantaneamente a reconhece, compreende e cumprimenta quando a encontra – assim é essa naturalidade contranatura, assim é essa sobrenatureza natural da morte. Lucrécio quer provar a tranquilizadora legalidade física da dissolução mortal, e faz o que pode para nos convencer dela e, sem dúvida, para se convencer a si mesmo (pois esse homem apaixonado talvez não esteja assim tão convencido)²⁰: ele negligencia, para isso, a profunda e irreduzível estranheza de um facto quase tão natural como a queda dos graves e, no entanto, misterioso no seu fundo. É a aniquilação definitiva de uma pessoa simplesmente a obediência às leis de não sei qual gravidade metafísica? A tragédia da morte pessoal protesta contra as consolações do atomismo. Ao passo que Deus é absolutamente distante, a morte é, ao mesmo tempo, distante e próxima. É sem dúvida esta extrema proximidade que explica a tentação do candidato ao suicídio perante o frasco de veneno: não haverá, entre o ser vivo e os grandes segredos do Além, mais do que a espessura transparente dessa parede de vidro? As personagens de Dostoiévski foram, por vezes, atraídas por ela... Uma membrana translúcida, diz Maeterlinck²¹, separa o aquém e o além. De um lado, um aquém que está já além; do outro lado da membrana, um além que mal está além, e que é tão pouco ulterior que está, em suma, quase aqui-em-baixo [*ici-bas*]: um além-mundo que é um outro mundo, absolutamente outro e absolutamente alhures (alhures do que aqui, outro do que esse) e, não obstante, presente por toda a parte; que é pois, como Deus, omnipresente e omni-ausente; que está nos dois lados ao mesmo tempo, daquele lado e deste lado, ἐχεῖ e ἐῆταῦθα; que é, conjuntamente, transcendente e imanente – porque não é preciso quase nada, um coágulo de sangue numa artéria, um espasmo do coração, para que o “ali” seja imediatamente “aqui”... A morte está à porta, invisível e, porém, tão próxima! Será a morte um sinal que o além lança no aquém? Tão perto, tão

¹⁸ *Banquete*, 195a-b: “[...] φεύγων φυγῆ τὸ γῆρας. Αἰεὶ νέον [...]”.

¹⁹ Cf. Blaise Pascal, *Discours sur les Passions de l'Amour*, *Discurso sobre as Paixões do Amor*, trad. Miguel Serras Pereira, Lisboa, Fenda, 2006. [n.d.t.].

²⁰ Cf. Lucrécio, *Da Natureza das Coisas*, trad. Luís Manuel Gaspar Cerqueira, Lisboa, Relógio d'Água, 2015, Livro III [n.d.t.].

²¹ Cf. Maurice Maeterlinck, *A Morte*, trad. Cândido de Figueiredo, Lisboa, Livraria Clássica, 1924. [n.d.t.].

longe! Por referência a esse organismo vulnerável no qual o perigo mortal pode penetrar de tantas maneiras, a morte é, ao mesmo tempo, alógena e intestina. Toda a nossa vida suspensa da próxima sístole ou da próxima diástole, do milagre continuado de cada segundo! Assim é a distante proximidade que Maeterlinck deixou em suspenso em *Intérieur*²²: entre a notícia fatal que chega na noite e a felicidade pacífica de uma família ainda ignorante do drama que já a fustigou, entre a sobreconsciência preocupada e a feliz incúria, há essa vidraça e esse jardim, e essa espessura de trevas.

A morte é o ponto de tangência do mistério meta-empírico e do fenómeno natural; o fenómeno letal é da alçada da ciência, mas o mistério sobrenatural da morte chama pelo socorro da religião. Ora o homem só tem em conta a lei natural, negligenciando o mistério, ora ele se ajoelha perante o mistério, negligenciando o fenómeno. Mas a contradição das duas ópticas facilita toda a espécie de escamoteações, geradoras de aproximações, de convenções e de eufemismos que se oferecem para nos tranquilizar, perpetuando os mal-entendidos. Um privilégio sem fundamento, uma excepção tão tácita como injustificável a meu favor velam pela escamoteação da morte-própria. A morte, cada um sabe isso, é qualquer coisa que só acontece aos outros. Recordemos aqui, de novo, o início de *A Morte de Ivan Ilitch*: é um outro que morreu, graças a Deus; e Piotr Ivanovitch inquire com interesse acerca das circunstâncias dessa morte, como se essa morte fosse o azar pessoal de Ivan, como se o óbito fosse uma desventura reservada a outrem, como se a morte de alguém não tivesse a ver com ele de modo nenhum, enfim. A minha vez chegará. Para já, é apenas a vez de Pedro, de Elvira, ou da bela Zelinda, que eu tanto amei²³. A lei de mortalidade, que diz respeito aos homens em geral, não me diz, a mim, especialmente respeito; tal como o filantropo, amando o género humano no seu conjunto, não me ama, a mim, com um amor particular e pessoal. Donde se conclui furtivamente, e como que de fugida, que a morte não me diz respeito de maneira alguma. Aquele que fala da morte, que se esforça por filosofar sobre a morte, por pensar a morte, esse exceptua-se a si mesmo da mortalidade universal: fazendo *como se* (para atender ao problema) a morte em nada lhe dissesse respeito, ele cedo faz questão de esquecer a convenção do “como se”. Na realidade, essa “conclusão” é um sofismo da esperança apaixonada, da frivolidade e da má fé, e ela encontra um louco encorajamento na indeterminação da data. A lei de mortalidade

²² Cf. Maurice Maeterlinck, *Alladine et Palomides, Intérieur et la Mort de Tintagiles. Trois Petits Drames pour Marionnettes*, Bruxelles, Renaissance du Livre, 2009-2010. [n.d.t.].

²³ Jean Cassou, *La Mort et le Sarcasme (Cahiers du Sud)*.

aplica-se a todas as criaturas, menos a mim... Mas não aprofundemos! Ou melhor, impedi-vos de pensar nisso muito intensamente. A excepção que privilegia tão irrazoavelmente a primeira pessoa nada tem em comum, nem com a perenidade da vida, nem com a eternidade da essência; nem com a realidade cosmológica, nem com a verdade racional; ela exprime somente o ponto de vista unilateral ou egocêntrico do eu! A excepção a meu favor é uma sorte e um feliz acaso: quem sabe, talvez a morte se esqueça de mim! Talvez uma omissão do destino me dispense da provação suprema. Talvez a lei comum não me seja aplicada. E talvez, daqui até lá, seja descoberta uma nova vacina, um novo elixir contra o mal do envelhecimento. Neste ponto, a esperança não se recusa a ninguém. Basta, em todo o caso, que uma única criatura – no caso, o próprio sujeito – seja subtraída à universalidade da morte: a partir desse momento, a morte deixou de ser total para se tornar quase total; quase tudo está perdido, mas alguém está salvo – logo, tudo está salvo! A minha própria sobrevivência é, assim, o mínimo necessário para salvar qualquer coisa do nada, e fazer da morte, *ipso facto*, uma abstracção pensável: a excepção a favor da primeira pessoa basta para problematizar a morte, e permite relacioná-la com outros conceitos. Haverá, ao menos, um sobrevivente para tomar consciência da morte, como há por vezes nos grandes naufrágios um único sobrevivente (mas não é esse único uma sorte miraculosa?) para contar aos outros o desastre.

Trata-se aqui, bem entendido, de um inconfessável sofisma. Porque a lógica, ela, sugere-me uma coisa completamente diferente. Em primeiro lugar: nunca aconteceu que um homem tenha escapado à morte; logo, nenhum homem jamais lhe escapará. Visto que o triunfo da morte não sofre absolutamente nenhuma excepção, podemos inferir que essa regra é uma lei, e esse triunfo uma necessidade; que, a despeito do optimismo progressista e apesar da longevidade crescente do indivíduo, essa necessidade existirá eternamente, e que a mortalidade pode, em suma, servir para definir o humano. Porque fornece uma maior universal aos silogismos, a indução autoriza uma dedução: pois uma lei geral que se aplica a todos os homens, sem excepção, aplica-se a mim *a fortiori*; a morte atinge todas as criaturas, incluindo eu. Antes de mais, o que se passa com a indução? Será a mortalidade uma propriedade abstracta e impessoal da criatura em geral? Será ela somente uma “verdade”? Propriamente falando, a obrigação de morrer não é uma verdade, uma transparente verdade, no sentido em que, por exemplo, as verdades matemáticas são verdades. Tal como a verdade não faz caso da morte, também a morte, sendo embora “verdadeira”, não é a última palavra da verdade; nem ela é a verdade pura e simples; a verdade é não-morte e, num certo sentido, a morte é não-verdade: a imortal verdade

da morte é antes uma absurdidade ou, pelo menos, uma impenetrável paradoxologia. Dizer que a morte é uma verdade e, por conseguinte, que a não-verdade é uma verdade... Não será isso exprimir, uma vez mais, o seu carácter contraditório e misterioso? Há como tal, na passagem ao limite que desemboca no juízo universal, uma espécie de dúvida infinitesimal, e uma louca esperança, e uma pequeníssima oportunidade a nosso favor. É por isso que, ao invés, a morte de alguém nunca aparece como a aplicação inteiramente mecânica de uma lei universal a um caso particular; para começar, porque, sendo cada destino único no seu género e a nenhum outro semelhante, nada é o caso particular de nada; a morte de Pedro ou Paulo é algo mais do que um exemplo entre outros, algo mais do que a consequência singular de uma propriedade geral e abstracta chamada mortalidade; a propriedade em virtude da qual os seres vivos são candidatos à morte, ou susceptíveis de morrer enquanto pertencentes a uma espécie mortal, essa propriedade nada nos diz sobre a morte pessoal. É certo que todos os homens são mortais e que Pedro é um desses homens; porém, se Pedro sou eu próprio ou um próximo, há num silogismo desse género qualquer coisa que me deixa incrédulo, e que não é intimamente levado a sério; essa dedução é mais convincente do que verdadeiramente persuasiva, e hesitamos, muito irrazoavelmente, em tirar a conclusão que as premissas impõem. Sei que morrerei, mas não acredito nisso, diz profundamente Jacques Madaule²⁴. Sei que morrerei, mas não estou intimamente persuadido disso. No romance de Tolstói²⁵, Ivan Ilitch vive intensamente essa repugnância sobrenatural e quase desesperada pela qual qualquer homem passa ao subsumir o seu incomparável “caso” pessoal sob uma lei geral, ao sentir-se pessoalmente implicado pela maior anónima e impessoal de um silogismo. Sem dúvida que Caio é mortal, porque todos os homens, dos quais ele é um exemplar, o são. Mas o que tem isso a ver com Ivan? Era Caio irmão de Mitia, de Volodia e de Katenka? Respirou ele o cheiro a couro da bola listrada que era o brinquedo preferido de Vania? Escutou ele o roçar sedoso do vestido plissado que a mamã usava? Conheceu ele precisamente as alegrias, as tristezas, as paixonetas de Vania? Entenda-se, o senhor Golovine, como todos e cada um, como o homem em geral, está sujeito à morte. Mas, enquanto interior a si mesmo, Ivan não é um homem-em-geral; e eu, eu não sou Caio! Esse Ivan de carne e osso, que sofre e que desespera, não é uma personagem do *De Viris*²⁶. Mais geralmente, senhor Fulano só é um

²⁴ Cf. Jacques Madaule, *Considération de la Mort*, Paris, R.A. Corrêa, 1934. [n.d.t.].

²⁵ Tolstói, *A Morte de Ivan Ilitch*, §6.

²⁶ Jankélévitch alude neste passo ao *De Viris Illustribus Urbis Romae (Sobre os Homens*

nome qualquer para os outros: para si, ele é um destino e uma biografia únicas no mundo, uma existência absolutamente semelfactiva²⁷. Tudo é insubstituível, incomparável, inimitável, nas recordações de Ivan. Única no seu género é a originalidade da vida mais banal! Eu, Ivan Ilitch, eu, Vania, eu sou um ser completamente à parte, um ser sem igual. A mortalidade da criatura não diz respeito a Vania. Todos os homens são mortais, sem dúvida; ora, Vania é um homem... Mas ao tentarmos passar de “ora” a “logo”, quando se trata de Vania, do Vania da bola listrada, somos detidos por uma resistência dolorosa. Victor Hugo dissera-o antes de Tolstói²⁸, e em termos não menos admiráveis, ao falar, não dos últimos meses de um doente, mas do último dia de um condenado: em que é que o sermão profissional do capelão diz respeito àquele que vai morrer? O padre recita a lição que memorizou, sem levar em conta o condenado: nada mais do que lugares comuns, nada mais do que “aplicável a tudo e a todos”; “nada que viesse dele a mim”²⁹; para esse funcionário, o condenado é simplesmente um “indivíduo da espécie desgraçada”. “Ó! É mesmo verdade que vou morrer antes do fim do dia? É mesmo verdade que sou eu?... Sou eu quem vai morrer! Eu, o mesmo que está aqui, que vive, que se move, que respira, que está sentado a esta mesa...; eu, enfim, esse eu em que toco, e que sinto, e cuja roupa tem estes vincos!”. Mesmo para os que morrem nas suas camas, o acontecimento da morte acrescenta sempre qualquer coisa de inexplicavelmente novo à lei geral de mortalidade, na qual eles estavam porém contidos. Bem pode a mortalidade dos mortais ser incansavelmente confirmada, inesgotavelmente verificada por milhões de mortes individuais; bem podem todas as vidas, desde que o mundo é mundo, terminar inevitável e invariavelmente com o triunfo da morte – dir-se-á que isso não basta, que essa invencibilidade não é ainda suficientemente probatória, que uma mortalidade tão abundantemente provada e sobreprovada precisa de uma qualquer prova suplementar... Será verdade que a demonstração ainda não foi feita? Mas não, ela nunca está feita; como toda a efectividade, a morte efectiva de alguém traz-nos sempre um

Ilustres da Cidade de Roma), uma colecção literária de retratos de figuras notáveis da Roma Antiga. Cf. *Les Hommes Illustres de la Ville de Rome*, trad. Paul Marius Martin, Paris, Les Belles Lettres, 2016. [n.d.t.].

²⁷ O adjectivo *semelfactive* é um neologismo que Jankélévitch forja, por via da conjugação dos termos latinos *semel* (uma só vez) e *factum* (facto), para indicar, evidentemente, os factos que ocorrem por uma só vez [n.d.t.].

²⁸ Cf. Victor Hugo, *Le Dernier Jour d'un Condamné*, *O Último Dia de um Condenado*, trad. Ana Ribeiro, Lisboa, QuidNovi, 2010. [n.d.t.].

²⁹ Confrontamo-nos, tanto nesta citação como na seguinte, com uma transcrição literal da obra de Victor Hugo que foi anteriormente referida [n.d.t.].

elemento de inédito e de imprevisto. A relação da mortalidade com a morte de Pedro ou Paulo parece-se um pouco à da justiça abstracta com os actos dos homens: uma injustiça cometida de facto, algures, neste mesmo minuto, não diminui de modo algum a autoridade da norma, porque o ideal da justiça permanece teoricamente indiferente às suas aplicações; isso não o aquece nem arrefece; e porém, num outro sentido, a justiça seria menos evidente se nenhum homem a respeitasse. Da mesma forma, a imortal verdade da mortalidade depende, paradoxal e irrisoriamente, dessas mortes inevitáveis que a lei prevê e logicamente implica. Se cada nova morte confirma, por seu lado, a verdade incessantemente confirmada e reconfirmada da mortalidade, é porque essa verdade precisa de ser verificada ao infinito. A verdade da mortalidade criatural não é, pois, uma verdade diáfana, mas um destino opaco que toda a morte efectiva nos dá a ocasião de repensar.

2. *O levar-a-sério: Efectividade, Iminência, Implicação pessoal*³⁰

Assim sendo, Vania fica muito espantado por descobrir-se mortal e sujeito à jurisdição da lei comum. Mas que bela descoberta, com efeito! E que grande novidade! Vania aprende esse segredo de Polichinelo como se não o soubesse... E, de facto, podemos aprender o que já sabemos, como podemos ser surpreendidos pelo acontecimento mais esperado, ou como podemos tornar-nos no que somos; entenda-se: tornar-nos em acto o que já somos virtual e substancialmente. Não ensinava Platão o mesmo paradoxo³¹? Graças a uma contradição insólita, também Eros descobre o que, num certo sentido, já encontrou. Mais geralmente, o homem passa a vida a aprender o que sabia, a compreender um perigo cuja noção não o inquietava, a reescutar músicas ou palavras que sabe de memória, voltando a escutá-las como se nunca as tivesse escutado, como se as escutasse hoje

³⁰ Socorremo-nos neste contexto de “implicação” para traduzir um termo francês que, na realidade, não conhece um correspondente evidente na nossa língua, a saber: o substantivo *concernement* (= concernir, dizer respeito a, referir-se a...). Mesmo considerando que “implicação” tem uma conotação lógica que Jankélévitch manifestamente recusa, parece-nos que – se tomado na sua acepção jurídica (estar pessoalmente envolvido num processo criminal) – o termo será porventura aquele que melhor vai ao encontro do sentido que o autor está imprimindo ao francês *concernement*. De maneira a distinguirmos, no corpo do texto, entre o uso de *implication* e *concernement* (assim como de outras expressões que lhes sejam morfológica e semanticamente análogas: *impliquer*, *concerne...*), trataremos de grafar Implicação, com a inicial em maiúscula, em todas as ocasiões em que o termo verta o francês *concernement* [n.d.t.].

³¹ Jankélévitch alude aqui, evidentemente, à teoria platónica da reminiscência ou da anamnese (ἀνάμνησις), que foi sobretudo desenvolvida nos seguintes textos: *Ménon*, 80a-86c, *Fédon*, 72e-76e, *Fedro*, 249b-e [n.d.t.].

pela primeira vez, a olhar com um novo olhar, e esfregando os seus olhos, a mesma paisagem, mobilada com os mesmos objectos materiais, que nunca havia até aí retido a sua atenção. Assim são, dizíamos, as palavras do amor quando se ama; assim é, em geral, a velha novidade do recomeço que é começo. Bem pode o conhecimento da morte ser reconhecimento, como a “anamnese” platónica é reminiscência: ela é tão nova, tão primeira e original como essa reminiscência; desde que *aprendemos*, parece-nos nunca nada ter sabido anteriormente, e o nosso saber de outrora parece-nos tão longínquo como uma ciência pré-natal, tão vazio como uma nesciência. O homem julgava saber, e não sabia! Ele arranja-se para ser surpreendido pela coisa menos surpreendente do mundo... Ele dá-se conta, um belo dia, do que já sabe desde há muito: essa tomada de consciência é, o mais das vezes, uma brusca intuição e uma revelação tão súbita como a consciência de envelhecer; porque se o homem envelhece pouco a pouco, cada vez mais, dia após dia, a consciência de envelhecer, essa, advém de repente e de um só golpe... Uma manhã, enquanto se faz a barba! No instante semelfactivo, o doente descobre, graças a certos sinais, tornados de súbito eloquentes e proféticos, a gravidade mortal do mal que o ameaça; no instante, a morte de um próximo revela-nos que a morte não é somente para os outros, ou que eu próprio sou um desses “outros”. “Percebi de súbito que sou mortal”, diz Arseniev no admirável romance de Ivan Bounine³², ao falar da morte de Nadia, a sua irmã mais nova. E, porém, vós sabiei-lo, seríamos nós tentados a responder. Pouco importa... Imagina-se bastante bem o diário onde o sábio anotaria: esta manhã, 21 de Novembro, às onze horas e trinta e cinco, percebi enfim que o homem tem de morrer. Nunca o repetiremos o suficiente: *a consciência do tempo contínuo é uma consciência descontínua*. Surpresa preparada, mensagem ao mesmo tempo conhecida e desconhecida, sabida e aprendida, imanente e adventícia! A descoberta da coisa encontrada só pode ser súbita. Como é que a descontinuidade desta tomada de consciência, como é que esta colisão do homem esclarecido e da má notícia, como é que esta ruptura, enfim, não seriam fonte de aflicção? Eis que começamos a conhecer de um modo totalmente “outro” o que já sabíamos: é a maneira que difere³³, a maneira qualitativa ou pneumática, e a iluminação, e a sonoridade; num novo contexto mental, a verdade de La Palisse terá, sem dúvida, um acento inédito e uma originalidade imprevista; medimos melhor a sua importância, apreciamos melhor o peso de realidade

³² *Vie d’Arseniev, Jeunesse*, I, 18.

³³ Sobre o conceito de maneira, que desempenha um importante papel na filosofia jankelévitchiana do pós-Segunda Guerra Mundial, cf. *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien. I. La Manière et l’Occasion*, Paris, Seuil, 1980. [n.d.t.].

do acontecimento. A morte dos nossos pais não nos ensinou materialmente nada que não soubéssemos desde sempre; já sabíamos tudo o que há a saber sobre esse tema: que os homens em geral são mortais, e que o ente querido tem de morrer, que diabo, visto que ele é um desses homens. Nesse sentido, não sabemos à letra nada mais do que o comum das criaturas, mas o que sabemos doravante, sabemos-lo *de uma outra maneira*, num outro plano, a uma outra luz, transposto numa outra ordem: descobrimos aí uma dimensão nova. Os homens poupados pela desgraça sabem tudo o que nós sabemos, mas não sabem como, nem *a que ponto*. O que aprendeu, em suma, esse ser de luto novamente iniciado à verdade imemorial? Ele não aprendeu nada de novo e, todavia, ele compreendeu sem dúvida qualquer coisa, compreendeu não sei quê de impalpável³⁴, que não tem nome em nenhuma língua. Ele não aprendeu absolutamente nada, mas quem pode negar o valor insubstituível da sua experiência? Essa experiência, que não é uma iluminação, também não é a aquisição de um conhecimento novo: essa experiência é, no terreno, a descoberta de uma profundidade mal-conhecida, e cujo mau-conhecimento³⁵ nos expunha a todos os tipos

³⁴ Expressão comum a clássicos da modernidade francesa como Pascal, Bossuet ou Montesquieu (para os quais o *je ne sais quoi* sintetiza o incómodo de uma razão a contos com a descoberta dos seus limites), o não sei quê remete, na particular aceção em que Jankélévitch emprega o termo, não somente para as místicas de católicos espanhóis como João da Cruz, Gracián ou Feijoo (para os quais o *no sé qué* sanciona o charme exercido por uma presença difusa que não se deixa investigar), mas, sobretudo, para a intuição platónica de uma douta ignorância. De facto, aqui, o não sei quê sinaliza a situação paradoxal de uma consciência que, sabendo embora que (*quod*) algo falta, se vê impossibilitada de dizer o quê (*quid*). Ou melhor: que, quando colocada em presença de um ente não puramente material (um homem, por exemplo), compreende que a enumeração exaustiva das suas propriedades (ser bonito, ser inteligente, etc.), não basta para explicar o que faz dele aquilo que ele é – precisamente porque esse “algo em falta” não é da ordem da coisa (seja ela física ou mental), escapando assim ao jugo de uma razão discursiva que só se sente à vontade no domínio dos sólidos e das leis que pode descrever e escarpelizar a seu belo prazer. Esta espécie de meta-conceito é a tal ponto relevante, no quadro da metafísica e da gnoseologia de Jankélévitch, que, à sua elaboração, consagrou o autor uma parte substantiva dos três volumes que compõem a obra citada na nota de rodapé anterior [n.d.t.].

³⁵ Termo de muito difícil tradução em português, o substantivo francês “*méconnaissance*” sugere sempre, na filosofia de Jankélévitch, a ideia de um saber incompleto. Com efeito, derivando etimologicamente do frâncico “*missa*” (= “falso”), o prefixo improdutivo “*més-*” denota menos uma ausência do que uma insuficiência. Por exemplo: a insuficiência de um movimento gnoseológico que, conhecendo, ignora (tomando as partes pelo todo, a letra pelo espírito...). Deste modo, e ainda que os dicionários prescrevam o português “desconhecimento” como a mais razoável tradução de “*méconnaissance*”, optámos por verter o termo através da expressão compósita “mau-conhecimento”, chamando assim a atenção para o facto de lidarmos, não com um desconhecimento puro e simples,

de mal-entendidos e de decepções.

Numa palavra, o homem atingido pela desgraça leva, doravante, a morte *a sério*. E, ainda que a coisa recentemente aprendida não seja um segredo formulável, nem um achado inédito, nem uma informação suplementar, nem, em geral, mais uma noção no depósito do nosso saber, não é impossível descrever três aspectos do enriquecimento que representa para nós a tomada de consciência do mistério. Distingamos aqui a Efectividade, a Iminência e a Implicação pessoal. Tomar consciência da seriedade da morte é, antes de mais, modular do saber abstracto e nocional ao acontecimento efectivo. Não se diz “Realizar”, de resto? Realizar é, paradoxalmente, afastar-se da verdade e passar da evidência razoável, mas não convincente, a uma evidência opaca, mas vivida: por exemplo, vemos com os nossos olhos um espectáculo do qual só conhecíamos a possibilidade nocional e nominal. Paradoxo irrisório! É na aniquilação e na extracção do ser que o homem experimenta de um modo mais intenso a efectividade da mutação. Abandonando a região livresca onde se raciocina sobre a condição de Caio e sobre os animais ingênuos, o homem aborda um acontecimento destinado a advir a sério; antes da conversão ao acontecimento, isto é, antes da “realização”, o lógico passava, por dedução, da mortalidade universal dos homens à morte de Caio, e a sua inferência não abandonava a esfera irreal e teórica dos conceitos, não desaguava nunca na ordem-totalmente-outra da efectividade; o raciocínio movia-se no interior de um mesmo universo de imanência; teria sido preciso, para realizar a morte, uma *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* [mudança para outro género]³⁶: de forma alguma a passagem de um contraditório ao seu contraditório, mas, como no argumento ontológico, a passagem descontínua da possibilidade à efectividade ou da essência à existência. A descoberta da muito banal verdade põe fim aos mal-entendidos, ficções e convenções artificiais que um saber inefectivo favorecia. A nossa nova experiência da morte não acrescenta nada, se quisermos, ao pré-conhecimento ou pré-noção platónica que qualquer homem pode ter dela: mas ela eleva essa pré-noção a um outro expoente; na experiência do luto ou da doença, cumprir-se a promoção do nosso saber

mas antes com um conhecimento malogrado, que “passa ao lado” da essência mesma daquilo que se propunha conhecer. A nossa escolha é etimologicamente justificada, de resto, pela circunstância do prefixo “*més-*” constituir uma forma obsoleta que, desde há muito, vem sendo substituída na língua francesa, quer por *mal* e *ne... pas* (no que diz respeito aos verbos), quer por *mauvais* (no que diz respeito aos nomes). Acerca do mau-conhecimento, cf. *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien. 2. La Méconnaissance. Le Malentendu*, Paris, Seuil, 1980. [n.d.t.].

³⁶ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, I, 7, 1057a26-28 [n.d.t.].

à efectividade. Aprender quando se sabe já e de antemão o que se aprende é, bruscamente, saber por um saber vivo, por uma gnose concreta e quente de emoção, intensa e apaixonadamente endossada, o que, antes, se sabia sem compreender; aquilo que conhecíamos com um pedaço do pensamento, eis que o compreendemos com a alma por inteiro, ou melhor, com a vida por inteiro, σὺν ὅλῃ τῇ ζωῇ. E como o apaixonado refresca e renova, ao vivê-la ele mesmo, a verdade tão gasta dos temas eternos, também o homem de luto, mortificado nos seus afectos, revive pela sua parte a verdade inaudita e dilacerante da morte, reaviva pela sua parte a patética absurdidade da morte, sente dolorosamente e do interior o trágico da morte. A morte, para quem “realiza” a sua seriedade, encontra o seu ponto de inserção no espaço e no tempo. A morte é um acontecimento que tem lugar.

É que a iminência é a forma temporal da efectividade, tal como, inversamente, a indeterminação do futuro nos teóricos ou nos utopistas, e a dissecação do passado nos historiadores, são duas formas características da irrealidade conceptual. Um acontecimento efectivo, que advém a sério, é um acontecimento que advém agora; e, vice-versa, um acontecimento pode ser inefectivo, quer porque já aconteceu, quer porque ainda não adveio, porque ainda está para vir, porque acontecerá mais tarde. O recuo do passado é o primeiro meio de conhecer a morte abstractamente: uma vez que o conhecimento é, quase por definição, retrospectivo e retardatário³⁷, a morte do outro só é conhecida objectivamente e com toda a tranquilidade depois, isto é, quando é demasiado tarde. Melhor ainda: a morte, a esse respeito, é conhecida “mortalmente”, por uma consciência póstuma e consequente – a única capaz de assegurar ao homem o descanso que transforma a tragédia em problema. Assim é o saber necrológico, do qual necrópoles e cemitérios conservam para nós os arquivos. Neste sentido, o positivismo considera a humanidade como sendo formada por mais mortos do que vivos: a história é a galeria dos inumeráveis defuntos, e esses defuntos, aos quais a religião positiva presta um culto, estão tão disponíveis como uma colecção de insectos dissecados ou uma exposição de múmias; o dócil falecido tornou-se puro conceito. O recuo do futuro é a segunda forma do distanciamento objectivo: mas, ao passo que o passado recua por si mesmo, aqui é o presente que se mantém à distância ou repele o futuro

³⁷ Sobre a natureza retardatária ou retrospectiva da consciência cognoscente (tema que percorre de lés a lés a obra de Jankélévitch), cf., por exemplo, *Du Mensonge*, Lyon, Confluences, 1942, p. 119, *Philosophie Première*, pp. 72 e 162, *La Mort*, pp. 16, 29-31, 183-184 e 336, *Traité des Vertus. 1/Le Sérieux de l'Intention*, Paris, Bordas-Mouton, 1968, pp. 185-186, 463 e 751-752, *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien. 2*, pp. 105, 126, 131, 138-141, 151-152, 155 e 230 [n.d.t.].

para longe de si; a objectivação prospectiva e a objectivação retrospectiva prolongam-se assim uma à outra, de um lado e doutro do ponto zero a que chamamos Agora, nas duas direcções inversas do devir; o adiamento desempenha, para jusante, o mesmo papel que as crónicas da memória desempenham, para montante. Mas se a objectividade passadista é unicamente válida de mim à morte dos outros, e em relação a esses outros, a objectividade futurista ou dilatária, essa, só tem sentido na óptica da morte-própria. Porque a morte de cada um, em relação a si mesmo, está sempre no futuro. O que digo? Ela é, por definição mesma, o último futuro da vida: não uma etapa intermediária no caminho dessa vida, mas o mais longínquo de todos os futuros; não uma paragem provisória, nem uma estação entre outras, mas o fim definitivo e o termo último na continuação dos momentos sucessivos, cujo encadeamento forma o nosso devir. Os outros futuros, os pequenos futuros relativos da continuação, foram feitos para se tornarem normalmente presentes, pelo jogo contínuo da futurição: designação provisória do dia seguinte, “Amanhã” é um advérbio que é válido somente durante a duração de vinte e quatro horas; o dia seguinte só é Amanhã hoje, e será Hoje amanhã, tal como se chamará Ontem depois de amanhã. Mas o extremo futuro da morte é um depois de amanhã que nunca será Hoje, um porvir que nunca será presente, mas que está sempre por vir³⁸ e nunca deixará de advir e de se aproximar, visto que toda a nossa vida é, por assim dizer, o seu advento e o seu prelúdio! Todo o possível tem de acontecer, diz Schelling³⁹; e, pela nossa parte, dizemos: todo o porvir advirá, estando apenas por vir para vir um dia efectivamente; aconteça o que acontecer, o futuro (como o seu nome indica) será, isto é, acabará por ser, visto que ele é um ser simplesmente retardado. Ou, o que vem a dar no mesmo: o não-ser do futuro é um simples ainda-não... Melhor: uma promessa regular e invariavelmente mantida; pois a devoradora futurição nunca se detém. Ó tempo, suspende o teu voo, implora o poeta⁴⁰: mas o

³⁸ Nesta como noutras passagens do texto, traduzimos o termo *avenir* por “porvir”, e não por “futuro”, de modo a assim preservarmos a analogia semântica e sonora que Jankélévitch procura fomentar entre esse substantivo e a expressão *à venir* (“por vir”) [n.d.t.].

³⁹ Trata-se aqui de uma tese que Schelling desenvolve no decurso dos seus últimos escritos e, muito em particular, no contexto daqueles que dedicou ao estudo da mitologia e da revelação. Cf., por exemplo, Friedrich Wilhelm Joseph Von Schelling, *Sämtliche Werke*, Stuttgart-Augsburg, J.G. Cotta, 1856-1861, parte II, vols. III-IV, *Philosophie der Offenbarung*, lições XXXIII, XXXIV e XXXVI, pp. 228-278 e 294-312 & Vladimir Jankélévitch, *L’Odyssée de la Conscience dans la Dernière Philosophie de Schelling*, pp. 196-203 [n.d.t.].

⁴⁰ Cf. Alphonse De Lamartine, *Méditations Poétiques*, Vienne, Charles Armbruster, 1828, XI, “Le Lac”, pp. 58-61 [n.d.t.].

tempo faz ouvidos de mercador e não suspende o seu curso; pelo contrário, ele continua-o inexoravelmente, sem ter em conta as nossas objurgações; ainda para mais, o voo das horas prosseguiria mesmo se todos os relógios do universo parassem ao mesmo tempo, cada um à hora que lhe é fixada pelo seu fuso horário, mesmo se já não estivéssemos lá para contar as horas e dizer a data; os anos continuariam a suceder-se mesmo se deixássemos de envelhecer. Mesmo que o universo se abismasse numa catástrofe ecuménica, arrastando o sol e a lua que ritmam os periodismos astronómicos, marcam as estações, escandem a alternância dos dias e das noites; mesmo que não restasse um único homem sobre a Terra para dizer ao mês de Outubro “Tu és Outubro”, o tempo correria ainda! O fim do mundo não é o fim do tempo. E porém, na perspectiva do sujeito interessado, a morte-própria é um porvir que nunca chega; ou melhor, o futuro da morte advém sem nunca ser presente, pelo menos para mim, que falo e que penso neste mesmo momento. Porque o futuro da morte-própria não é presentificável, ele reveste facilmente um carácter abstracto; porque a sua data é indeterminada e porque a morte nunca é necessária neste ou naquele momento, nós remetemo-la de bom grado para as calendas. O homem realiza a sua morte, e realiza-a na angústia, assim que compreende que, como os porvires menores do intervalo, o último porvir foi feito, também ele e apesar de tudo, para advir; assim que descobre que, como os pequenos fins intermediários das séries intra-vitais, o fim dos fins poderia mesmo ser um dia o meu presente. Aquilo que não *pode* ser o meu presente está prestes a realizar-se; o impossível vai cumprir-se; num instante, a hora da absurdidade soará. Em breve! Como faz bater o coração, este advérbio da iminência aplicado ao extremo futuro da vida! O homem está desamparado quando se encontra, de súbito, frente a frente com um porvir que não fora feito para advir empiricamente... É enlouquecedora a ideia de que o fim do mundo, objecto de uma especulação escatológica e livresca, está marcado para o próximo domingo, ou de que o Grande Dia é este mesmo dia. A nossa aflicção deve-se, aqui, à brusca transformação da morte em dado imediato: pois, como o esplendor do sol exige o uso de óculos escuros que atenuem para os nossos olhos o seu brilho insustentável, também a treva da morte só se torna objecto de especulação através do ecrã de uma mediação discursiva. Ou, se preferirmos outras comparações: o adiamento da mediação, como os circunlóquios púdicos da linguagem, amortece o nosso contacto demasiado directo com a morte; à falta da coragem necessária para suportar o encontro a sós e o cara a cara, pensaremos o nosso próprio nada por interposto objecto, através da zona neutra dos meios termos e dos conceitos-tampão. É por isso que os pregadores, desejosos de restabelecer

a moratória que nos liberta, de descerrar o abraço do perigo, não se cansam de recomendar a “preparação” para a morte: cuidado com as surpresas! Sede previdentes! Tomai as vossas precauções! Mantende as vossas distâncias! Não espereis até que a faca esteja já na vossa garganta! Em perigo de sufocar, desejamos o lazer que arejará a nossa liberdade. Mas bem pode o homem prudente “preparar-se”, sem saber de resto, ao certo, para o que é preciso “preparar-se”: a morte que, assim que chega, chega sempre pela primeira vez, encontra-nos invariavelmente desarmados; invariavelmente, o homem precavido é apanhado de surpresa, obrigado a atamancar apressadamente o seu fim, a rebentar não importa como; suplicando ao senhor carrasco que lhe conceda um minutinho de espera; feliz com a mais miserável prorrogação, quando a graça – ou antes, a esmola – dessa prorrogação lhe é dada. “Como sois premente, ó deusa cruel!”⁴¹. Surpresa preparada, dizíamos, e velha novidade... O mais previsto dos acontecimentos é, paradoxalmente, o mais imprevisível; e, nisso, a própria idade não ajuda nada: tal como os jovens, os velhos são acoitados pela urgência, surpreendidos nos seus descuidos, forçados a morrer às três pancadas, como se não tivessem tido todo o tempo para ver chegar o fim. *Decrepiti senes*, diz o estóico, *paucorum annorum accessionem votis mendicant* [Os velhos decrepitos mendigam, nas suas orações, por mais uns poucos anos de vida]⁴². E, com efeito, falha-se o fim em todas as idades! Por mais velho que se seja, morre-se sempre demasiado cedo: pois, neste sentido, só há fins prematuros. O homem aborda obrigatoriamente a morte em estado de improvisação ou de impreparação⁴³: o imprevisto da morte é, à letra, *extemporâneo* – porque essa ocorrência de última hora frustra toda a temporização. A *urgência* que nos imporia a *iminência* é, portanto, uma causa de enlouquecimento. O prazo longínquo tornado ameaça próxima, o futuro quimérico marcado para amanhã de manhã: não é preciso mais para ficarmos com vertigens. Quando o acontecimento da morte, que foi feito para advir em geral, mas de maneira indeterminada, deve ter lugar numa data precisa, o desespero apodera-se

⁴¹ Cf. Jean de La Fontaine, *Fables*, Paris, Hachette, 1868, VIII, I, “La Mort et le Mourant”, p. 462 [n.d.t.].

⁴² Cf. Séneca, *De Brevitate Vitae. Da Brevidade da Vida*, trad. Jorge Pinheiro, Carcavelos, Coisas de Ler, 2005, XI [n.d.t.].

⁴³ Acerca do papel de relevo que a teoria e a prática da improvisação desempenham, quer na estética, quer na metafísica de Jankélévitch, veja-se, entre muitas outras referências possíveis: *Philosophie Première*, “De la Divine Improvisation”, pp. 226-229 e *La Rhapsodie. Verve et Improvisation Musicale*, Paris, Flammarion, 1955, “De l’Improvisation”, pp. 204-244 [n.d.t.].

do homem: é o caso dos condenados à morte, que são torturados pela monstruosa, pela inumana precisão. Todos os homens são mortais, e Pedro é um homem: mas não se segue que Pedro tenha de morrer na próxima quarta-feira; segue-se, simplesmente, que Pedro morrerá, mais cedo ou mais tarde... Mas antes mais tarde! A data da morte não se deduz dessas premissas; essas premissas não determinam um efeito tão preciso, tão contingente como o dia da morte no calendário! Só é pois levado a sério o acontecimento do instante em instância, aquele que já não é simples possibilidade negativa ou potencialidade latente, mas que advirá imediatamente ou no preciso instante. A partir do momento em que o *mortalis* cedeu o lugar ao *moriturus* e, *a fortiori*, ao *moribundus*, em que o candidato à morte, susceptível em geral de morrer, escutou o chamamento da morte iminente, em que o “mortal”, chamado a uma morte possível, se tornou num “moribundo” em potência de morte ou em instância de morte, em que o destino inscreveu a criatura na lista restrita dos próximos eleitos, a partir desse momento, o homem realizou que a morte já não é uma *eventualidade* abstracta, mas o *advento* de um *evento*⁴⁴.

“Realizar” a morte não é, somente, viver a ameaça de morte como efectiva e próxima: é, *ipso facto*, sentir-se pessoalmente Implicado por essa ameaça. Se, embora sendo imediata, a ameaça visa outras criaturas, os mortais em geral, um homem qualquer, falta um elemento essencial à sua efectividade; mas, ao invés, o essencial não falta menos se, embora Implicando o interessado, a ameaça só o Implica a longo prazo: pois os dois casos vão dar ao mesmo; nos dois casos, a ameaça de morte é a fingir, e o perigo de morte é tão platónico como aquele com o qual nos entretêm as histórias de aventuras e os romances policiais. Quando o homem realiza que “a sua vez” chegou, ele sente-se ao mesmo tempo chamado por uma morte iminente e pessoalmente Implicado, sendo a Implicação e a iminência, elas próprias, duas formas da efectividade. A morte não é mais um simples motivo de tradução latina ou um tema abstracto para dissertações filosóficas, mas tornou-se no meu assunto pessoal. A morte torna-se coisa séria quando tomamos consciência do *facto* seguinte: a morte não é, somente, uma desventura que acontece aos outros, ou a mim mesmo daqui a cinquenta anos, isto é, a mim mesmo na medida em que sou um outro. A morte não é uma *eventualidade* distante no espaço e no tempo: um dia, descobrimos o nosso englobamento no interior do

⁴⁴ Aqui como noutros excertos do texto, vertemos o francês *événement* no português “evento”, e não em “acontecimento”, por forma a recriar a analogia semântica e sonora que Jankélévitch estabelece entre esse termo e aqueles que, como *avènement* (advento), remetem como ele para o verbo *venir* (vir) [n.d.t.].

misterioso problema que imaginávamos englobar; um dia, ao escutar o dobre, damo-nos conta de que ele soará para nós mesmos, tal como soa agora para o vizinho. Toda a gente se esquivava, cada um passava a bola ao outro, cada um apontava para o vizinho: “faizei o obséquio, meu vizinho; começai, meu vizinho; passai primeiro, meu vizinho”. Essas delicadezas e essas escapatórias tornaram-se impossíveis. Digamo-lo de novo: o homem que realiza a sua morte-própria, a minha para mim, a tua para ti, a vossa para cada um de vós, respectivamente, esse homem difere por completo do homem que, por raciocínio, aplica uma lei universal ao seu caso particular. Concluindo *a priori* e *a fortiori* de todos a cada um, a dedução nunca encontrava a pessoa de carne e osso: na medida em que a consequência decorre da lei geral analiticamente – e, por assim dizer, automaticamente –, a morte-própria é necessária *por maioria de razão*. São os Estóicos quem, para induzir em resignação o doente recalcitrante e irrazoável, lhe apresentam a sua morte-própria, com a ajuda de um *pois que*, como a consequência natural e inevitável de uma lei; ou quem, para consolar a viúva chorosa, subsume o seu luto sob um destino comum, banalizando assim a morte do próximo: a consolação faz como se se pudesse passar insensivelmente da mortalidade impessoal à morte-própria. Com efeito, o consolador tem e não tem razão ao mesmo tempo: razão, porque o seu silogismo é impecável; falta dela, porque o silogismo não nos dispensa de modo algum do salto vertiginoso que é preciso cumprir, da dor dilacerante que é preciso afrontar para “aplicar” a lei a si mesmo. Porque, aqui, é a *aplicação* propriamente dita que é a verdadeira mutação e a verdadeira passagem à ordem-totalmente-outra da esseidade⁴⁵. Para concluir da mortalidade em geral à morte de Caio, de Zé Ninguém, de senhor Fulano ou de Não-importa-quem, para concluir de um “caso” a um outro “caso” nos limites do mesmo género, a coragem não é muito necessária. Mas eu, eu não sou *um caso*, nem um exemplo entre outros, e custa-me trocar a evidência transparente, mas não convincente, da mortalidade impessoal, pela evidência absurda, mas vivida, que caracteriza a morte-própria. O que vale para todos os homens, ao que parece, vale para um deles. Mas quando esse “um deles” sou eu mesmo, uma súbita conversão impõe-se; um abismo tem de ser transposto. A “realização” não é um raciocínio, mas uma intuição

⁴⁵ Vertemos assim o francês “*haeccéité*”, que configura uma tradução directa do latim *haecceitas* – termo técnico cunhado por Duns Escoto para referir o “ser isso” ou, se preferirmos, o princípio de individuação que faz de *x* o que *x* é em particular (Paulo, António ou Pedro), diferenciando-o da sua essência comum (Homem). Cf., por exemplo, Duns Escoto, *Opera Omnia*, Civitas Vaticanis, Typis Polyglottis Vaticanis, vol. VII, 1973, *Ordinatio*, II, d. 3, p. 1, q. 4, n. 76 [n.d.t.].

instantânea. Entre o “Nós”⁴⁶ anónimo, que é Todos e Ninguém, por um lado, e eu próprio, por outro, a diferença é verdadeiramente metafísica, contanto que por “eu próprio” se entenda, não *o eu*, isto é, o conceito gramatical da primeira pessoa, mas “eu” pura e simplesmente, eu sem artigo, eu que digo *eu* aqui mesmo e neste mesmo instante; eu não sou, eu que falo, um mortal como todos os mortais, nem uma criatura entre as criaturas, nem um qualquer Caio, mas uma pessoa inexplicavelmente privilegiada. Não é esse privilégio, como todos os privilégios, injusto e passional? Não começa a filosofia, tal como a compreendem Espinosa e Léon Brunschvicg, com a superação da parcialidade egocêntrica, com a denúncia dos preconceitos que esse egocentrismo mantém? Como a filosofia sinóptica da história subalterniza as anedotas e os *fait divers* da actualidade, também a razão imparcial corrige a óptica deformante do prazer-próprio, da dor-própria e da morte-própria; ela afasta-nos da fascinação do eu e torna-nos capazes de megalopsíquia. Não pode admitir-se que a primeira pessoa tenha as suas verdades-próprias, nem que a verdade em geral seja relativa ao número da pessoa. A filosofia, que é razão e justiça e sageza, volta a pôr no seu verdadeiro lugar, no seu insignificante lugar, reduz às suas verdadeiras proporções os acontecimentos da vida pessoal: o meu prazer pessoal, a minha dor pessoal, a minha felicidade, a minha morte-própria e, em geral, todos os acontecimentos que são designados com o adjectivo possessivo da primeira pessoa. Porque é essa cláusula do eu que é, para a razão desinteressada, o detalhe negligenciável; o ponto de vista do ego, como no “conhecimento do primeiro género”⁴⁷, engendra os exageros da filautia⁴⁸, da cólera e do terror, pelo que é então, ao mesmo tempo, o acidente a superar e a injustiça a corrigir: o prazer dos hedonistas, para o sábio, torna-se num ridículo estremecimentozinho da epiderme. Submetida à objectivação de Epícteto⁴⁹, a minha dor deixa de ser o centro do mundo

⁴⁶ Na impossibilidade de traduzirmos à letra o pronome impessoal indefinido “on”, que Jankélévitch está substantivando neste passo, optámos por vertê-lo, de uma maneira aproximativa, através da primeira pessoa do plural da língua portuguesa (“a gente” e “eles” seriam, quanto a nós, outras traduções igualmente viáveis do termo) [n.d.t.].

⁴⁷ Lidamos com uma referência à percepção, o primeiro dos três géneros de conhecimento elencados por Espinosa no âmbito da sua Ética (sendo o segundo a razão, e o terceiro a intuição). Cf. Baruch Espinosa, *Ethica Ordine Geometrico Demonstrata*, Ética, trad. Joaquim de Carvalho, Joaquim Ferreira Gomes & António Simões, Lisboa, Relógio d’Água, 1992, II, prop. XL, esc. II [n.d.t.].

⁴⁸ Do grego φιλαυτία (= amor de si) [n.d.t.].

⁴⁹ Cf., por exemplo, Epícteto, *The Discourses as Reported by Arrian, the Manual, and Fragments*, trad. W.A. Oldfather, Cambridge-London, Harvard University Press-William Heinemann, 1956, vol. I, II, XXII, 4-14 [n.d.t.].

e reduz-se ao que ela verdadeiramente é: a transformação insignificante de um miserável corpo, que mal se discerne na multidão de corpos que povoam o universo. Tornamo-nos capazes de distinguir o que é importante só para nós, πρὸς ἡμᾶς, e o que é importante em si, καθ’ αὐτό ou φύσει; e, mesmo em relação a nós, Epicteto – de acordo nisso com Epicuro – precisa que a morte não é nada: οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς⁵⁰. É verdade que uma escória no meu olho muda para mim a ordem do universo, ensombra só para mim a cor das coisas, envenena todos os acontecimentos do meu dia; mas para os terceiros ou para a consciência-testemunha, essa escória é mais uma ninharia no olho qualquer de uma qualquer criatura. E, da mesma forma, para mim, a minha própria morte é o fim de tudo, o fim total e definitivo da minha existência pessoal, e o fim de todo o universo, o fim do mundo e o fim da história; o fim do meu tempo vital é mesmo para mim o fim dos tempos, a tragédia metafísica por excelência, a inconcebível tragédia da minha nihilização; mas a morte do outro, para mim, é um incidente dos mais correntes; e, reciprocamente, para o universo ele mesmo, a minha morte não é uma catástrofe assim tão grande: é um imperceptível *fait divers* e um desaparecimento indiferente que em nada perturbam a ordem geral, em nada interrompem o curso normal das coisas; o lugar tornado vago na plenitude universal é de pronto preenchido; amanhã de manhã, o carteiro trará o correio à hora habitual; nós morremos, mas a sessão continua; cinco minutos após o acidente, o ajuntamento já se dispersou e a circulação, que é continuação, retomou normalmente o seu curso na avenida. As ocupações dos homens prosseguem, sem levar de alguma maneira em conta essa devastação privada e a família enlutada: não são exactamente equivalentes, na óptica de um terceiro ou de uma justiça imparcial, a minha própria morte e a de Caio? Confessemos-lo, essa desproporção irrisória faz-nos sentir muito amargamente a insignificância objectiva da morte-própria, as proporções⁵¹ minúsculas das nossas tragédias pessoais.

⁵⁰ Cf. Epicteto, *Op. cit.*, I, IX, 12-14 & Epicuro, *Carta Sobre a Felicidade*, trad. João Forte, Lisboa, Relógio d’Água, 1994 [n.d.t.].

⁵¹ Lendo proportions em vez de propositions [n.d.t.].