

## Entre o *viver* e o *morrer*: o corpo por um triz Uma aproximação filosófica da existência humana em tempos de pandemia<sup>1</sup>

Nilo Ribeiro Junior<sup>2</sup>

*O homem não morre quando deixa de viver, mas quando deixa de amar [Mark Twain]*

**Resumo:** O texto se propõe refletir sobre “entre o viver e o morrer”. Por um lado, mostra o papel da *Poética*, que deixa entrever o sentido a partir da própria manifestação da *sensibilidade* dos corpos que se tocam sem se preocuparem em explicar o enredo do contato performático, por outro lado, aponta o papel da *Filosofia* que se esforça por dizer o sentido ético que a *Poética* traz solicitando a sensibilidade e os sentidos em detrimento da ênfase na razão e no entendimento. A *Filosofia* sabe-se atada ao *pensar* no/do Sensível que é inseparável do dizer ético de um Rosto, cuja voz precede e preside o *pensar*

**Palavras-chave:** Vida, Morte, Poética, Ética, Rosto, Responsabilidade.

**Abstract:** The text proposes to reflect on “between living and dying”. On the one hand, it shows the role of Poetics, which lets one glimpse the meaning from the very manifestation of the sensitivity of bodies that touch each other without worrying about explaining the plot of performatic contact, on the other hand, it points out the role of Philosophy, that strives to say the ethical sense that Poetics brings by asking for sensibility and the senses to the detriment of the emphasis on reason and understanding. Philosophy is known to be tied to the thinking of the Sensible, which is inseparable from the ethical saying of a Face, whose voice precedes and presides over the thinking of the Face.

**Keywords:** Life, Death, Poetics, Ethics, Face, Responsibility.

### INTRODUÇÃO

A reflexão que se segue tem como escopo debruçar-se sobre a questão da *vida* e da *morte* no contexto existencial hiperbólico da pandemia que nos aflige, sendo que a investigação deve fazer jus a um *pensamento encarnado* que corresponda à densidade da realidade

1 O texto retoma e aprofunda a reflexão apresentada pelo autor no segundo encontro do “Ciclo de Debates Interfaces – Entre a vida e a morte”, realizado no dia 27/10/2020, com a participação também de Patrícia Ferreira e Davi Lin. Painel organizado pelo Grupo de Pesquisa As interfaces da antropologia na teologia contemporânea, Disponível no link: <https://www.youtube.com/watch?v=zw9NIFtsk9o>

2 Doutor em Filosofia pela UCP – Universidade Católica de Portugal (PUC-RJ). Professor do Departamento de Filosofia da FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, Minas Gerais. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8047378549590212>

crucial sobre a qual atravessa a humanidade. Outrossim, trata-se de cavar um espaço para a inquirição de uma filosofia que mais se deixe tocar pela situação dramática na qual estamos imersos, do que pôr-se apressadamente a tematizar as questões humanitário-ecológicas que estão em jogo na contemporaneidade. Além disso, em consonância com esse outro tipo de *Filosofia*, trata-se de abrir-nos à novidade da *Poética* como instância do saber que diz o real de maneira a privilegiar a sensibilidade, a palavra, a expressividade carregada de imagens em detrimento da supervalorização do Inteligível e do pensamento teórico-demonstrativo focados nos conceitos. Visa-se com isso, poder aproximar-se da questão dramática da pandemia acessando-a desde os afetos que deflagra em nossa existência.

Julgamos que frente a esse desafio, a *Filosofia* e a *Poética* permitem dizer *outramente* a existência na medida em que elas se colocam para além da pretensão explicativo-descritiva ou para além de uma interpretação intelectualista-dedutiva dos acontecimentos que envolvem a existência. Tem-se, portanto, em mente abandonar a ótica que tende a abstrair as vicissitudes e as inquietações existenciais que subjazem aos tempos pandêmicos a fim de se enaltecer a *vida* tal como aparece e se diz a si mesma em meio à sua dramaticidade. Há de ter presente que a *vida*, qual o *amor* forte como a *morte*, bem como o prenúncio da *morte*, antecipado pela dor e pelo sofrimento advindos do adoecimento da *vida* provocado pela Covid-19 que está a assolar a humanidade e o Planeta, não permitem abordá-los segundo uma “ontologia de objeto” (MERLEAU-PONTY, 2009, p.28). Afinal, nesse horizonte o drama da existência se vê diluído num pensamento que pensa a partir da ênfase na reflexividade, no Espírito, cuja estrutura lógica e epistemológica se pauta na relação/oposição entre sujeito-objeto.

## 1 A EXISTÊNCIA ENTRE A VIDA E A MORTE

Eis que, em contrapartida, o pensamento calcado no *paradoxo da existência* que resiste à abstração dos conceitos, ocupa-se de trazer para o cerne da indagação a experiência da *corporeidade* humana como um imperativo, sem dúvida, de magnitude civilizacional, uma vez que a existência é marcada pela temporalidade, pela História e pelo contexto no qual aquela se enraíza. Urge, portanto, atribuir à “carnalidade visceral do ser” (MERLEAU-PONTY, 2009, p.134) como tempo/lugar no qual a *vida* e a *morte* estão por evocar um corpo por um triz, a condição de matriz fundacional de um pensamento enlaçado no/pelo concreto. A saber, quando se concebe a gênese da *vida* inseparável de sua carnalidade, anuncia-se imediatamente ao seu percurso o caráter patético da existência, marcada, por um lado, pela finitude e “pela vulnerabilidade do corpo em sua dor e em sua mortalidade” (LEVINAS, 2011, p.106).

Por outro lado, seguindo a ordem do mesmo *páthos* da existência, quando a dor e o sofrimento indiscerníveis da carnalidade prenunciam a *morte* como fim da existência, é inegável que apesar do caráter trágico da *morte*, o corpo conheça e experimente na própria pele o *avesso da aniquilação* devido à susceptibilidade da *vida* cujo contato, força e calor vêm atravessar o corpo inerte entregue à fatalidade de seu desaparecimento. Disso decorre que a *abertura* que se processa na *reversibilidade* entre a *vida* e a *morte* impede que o corpo seja

esvaziado, esquecido e destituído da *vida* pela *nadificação* da *morte*, assim como a *morte* jamais cessa de apontar para a *opacidade* da própria *vida*, do corpo vivente.

Graças, pois à carnalidade da existência é possível admitir, do ponto de vista filosófico, que a *vida* e a *morte* “resistem à fenomenologia e ao aparecimento do fenômeno bem como à compreensão do ser” (MERLEAU-PONTY, 2012, p. 133). Dito de outra forma, a *vida* e a *morte* são coetâneas de um “pensamento que pensa sempre mais do que pensa” por conta da impossibilidade de se poder pensá-los até o final, isto é, desde o horizonte de um saber a priori totalizante que corresponde ao Nada do pensamento (*Néant*)<sup>3</sup>.

Em suma, ao colocar-se em destaque o corpo e a carne no âmago do pensamento que se quer conformado ao *estranhamento* que a opacidade da *vida* e o prenúncio da *morte* tendem a acirrar em nossa existência, sobretudo se se tem presente esses tempos sombrios da pandemia dos quais não podemos nos desvencilhar, visa-se com isso abandonar aquela perspectiva da filosofia do Espírito focada no sujeito soberano. Segundo essa ótica, tudo é pensado conforme a medida do *cogito* que, aliás, equivale à mesma lógica do *espírito objetivo* da História e de suas Instituições. Pois, a tendência do pensamento que se produz a partir do Espírito é a de pairar indiferente e insensível sobre a *vida* e sobre a *morte* como se essas realidades não fossem “em carne e osso” (LEVINAS, 2011, p.96) ou como se elas não se identificassem a priori com um evento [existir] no qual o corpo está sempre por um triz em seu florescer/fenecer. Afinal, nessa outra perspectiva o sujeito e as instituições não podem se colocar fora do *evento* [da *vida* e da *morte*] no qual estão irremediavelmente embarcados, a não ser que se negue a *carnalidade* da qual é tecida suas entranhas.

## 2 A EXISTÊNCIA HUMANA FERIDA DE MORTE

Parafraseando a filósofa judia Simone Weil, é possível dizer que precisamente na/pela *carnalidade* do ser se tece o fio quase imperceptível “que ata a gravidade do corpo à leveza da

3 Franz Rosenzweig, *L'Étoile de la rédemption*. Paris: Éditions du Seuil, 2003. Inspirado na crítica que o filósofo alemão-judeu Franz Rosenzweig faz ao pensamento totalizante, ao associá-lo à Filosofia hegeliana (p.33), é notável que se possa diferenciar aquilo que na língua portuguesa permanece indefinido com relação ao vocábulo “Nada”. Em nossa língua o “Nada” assume um sentido unívoco não dando margem a sua matização (p.21). Ao contrário, na língua francesa é possível distinguir o Nada-*rien* como nada sem conteúdo, abstrato, do Nada-*néant* como nada nadificador, aniquilador ou como aquilo que se refere à negação ou à redução de tudo ao pó, isto é, ao que não-é. Desse modo, o pensamento que se quer totalizante diz respeito tanto ao Nada, sem conteúdo, como ao Nada que anula a nada o que é. No primeiro sentido, o Nada diz respeito ao sem conteúdo, porque se trata de uma afirmação abstrata. Utiliza-se o artigo definido para referir-se a coisa como “a” vida ou “a” morte sem descer ao singular, ao concreto, enfim, ao real. Entretanto, o pensamento totalizante não se reduz ao seu aspecto formal. No segundo sentido, o Nada do pensamento aniquila, anula ou reduz a nada aquilo que é, o ser de um-não-nada. Daí que nessa segunda conotação evoca-se o caráter não-formal da nadificação. Trata-se de algo que é da ordem da concretude ou daquilo que é brutal e mortal contra o ser, pois submete o ser-de-uma-alguma coisa à aniquilação. Nos dois sentidos o pensamento do Nada é violento embora, paradoxalmente, na esteira do nada-*rien* que se configura como da ordem da violência concreta ao ser-de-um-alguma-coisa, emerge algo que denuncia a nadificação. Afinal, o não-nada põe em questão a sedução do Pensamento que pretende negar ou aniquilar ser-uma-alguma coisa quando essa coisa resiste ao pensamento do Nada (cf.p33).

graça, do espírito” (WEIL, 1993, p.43), de sorte que a *vida* e a *morte* estão enredadas uma na outra sem que se confundam entre si. Nela, a condição existencial do ser humano vivida especialmente em tempos pandêmicos como os nossos, jamais poderá desvincular-se da ordem do *visível* e o do *invisível* do Ser feito da carnalidade que está a atravessar a *vida* e a *morte* da humanidade padecente. O ser da qual a existência não se distancia, a “fere e a perfura colocando em questão a pretensão [da humanidade] de tudo conhecer e de se apoiar em um saber absoluto. Antes, o ser é sentido, vivido e está colado ao existente sem que esse possa tomar distância que não seja aquela que se deve atribuir ao próprio ser, à sua carnalidade, e não ao espírito sem corpo.

Disso decorre que o ser está a *abrir* a existência humana para aquilo que ainda está *Por vir*. Assim o ser bruto significado pela sua espessura e por seu relevo poroso, sinuoso e acidentado, mais alto e mais baixo do que a existência; um ser à flor da pele e ao mesmo tempo mais profundo do que a epiderme da existência, está a colocar em questão a pretensão totalizante e violenta do saber do Espírito Absoluto. Esse, tende a abstrair “o Sensível da carnalidade” (MERLEAU-PONTY, 2009, p.206) que lhe é contígua, com a pretensão de explicar conceptualmente, seja o sentido da *vida* seja o não-sentido da *morte* a partir da identificação entre Ser e Pensar como no caso do Idealismo moderno.

Em contrapartida, na esteira do “ser selvagem” percebe-se que “a carnalidade da existência é da ordem do *Mistério*” (MERLEAU-PONTY, 2009, p.24). Nela se *revela* – torna *visível* a *vida* e a *morte* – ao mesmo tempo em que *vela* (invisível) o sentido da vida e da morte até o ser voltar a oferecer um novo acesso/abertura a essas realidades e, vice-versa, segundo a reversibilidade da carne que deixa entrever a densidade (in)apropriável do ser pelo conceito.

### 3 O OUTRO E A EXISTÊNCIA ENTRE A VIDA E A MORTE

Acrescenta-se à genialidade da carnalidade do Ser bruto, a nova impoção da “relação com outro ser humano como um outrem que não posso pensar porque seu corpo põe resistência ao saber, ao espírito” (MERLEAU-PONTY, 2009, p.207). Ao provocar “um ferimento/abertura na existência humana” (LEVINAS, 2011, p.135), a carnalidade o faz continuamente destinando-a a um [novo] tempo que o existente-solitário em seu corpo não pode se dar a não ser que lhe seja dada a chance, isto é, o tempo oportuno, escatológico – um *kairós*, de um novo nascimento – advindo “da irrupção de um outro humano-corpo que vem tocá-lo e retirá-lo da duração do instante do presente da percepção” (LEVINAS, 2011, p.76).

Ao ser afetado pelo outro, o corpo de outrem suscita o desejo no eu-corpo, de sorte que a carícia, a ternura e o amor, associados ao desejo, se revelam “forte como a morte” a ponto de expulsar o existente-solitário para um *fora de si* e de fazê-lo passar de um Eu [*idem*] a um Si [*ipse*] alterado pelo contato com outrem, pronto para responder amorosamente a outrem com seu corpo exposto e, de acolher o outro, tal como sugere a morte como alteridade. Nesse caso, aquele que vem de alhures pode inaugurar um *Por vir* para uma existência imersa no

presente da *vida* que, por sua vez, não pode se desvencilhar dessa presença a si por si mesmo. E se o existente poderia contentar-se em viver da mera expectativa do futuro projetando-se para a morte o sentido e o cumprimento da vida [Heidegger], deve-se contar, no entanto, com o fato de que o existente jamais pode dar-se um *para além do ser* ao seu próprio corpo que vai à morte.

#### 4 A MORTE E A ESPERANÇA HUMANA

Dito de outro modo, a questão existencial da humanidade que se trama entre a *vida* e a *morte* na ótica “da carnalidade do Ser vertical” (MERLEAU-PONTY, 2009, p.209), oscila entre o *presente* da *vida* do existente-solitário e o *por vir* (espera) que a morte, como alteridade, *abre* para a *vida* e para o corpo do existente. Esse, em princípio se basta a si mesmo como *um presente da vida* ou da *vida como um presente*, isto é, como um dom de si para si, no existir do existente. Trata-se, no entanto, de reconhecer que se o drama e a trama da *vida* e da *morte* se travam na relação com um outro ser humano, instaura-se no bojo dessa relação uma *promessa* que é da ordem de um Bem para além do ser. Ora, a irrupção do outro-humano tal como a *morte*, é sempre do âmbito do (in)apropriável e do (in)compreensível segundo as categorias do Ser. Por conseguinte, essa irrupção excede o Ser porque imediatamente associada à alteridade do outro. Ao advir ao encontro do eu-corpo solitário, o outro o apela em *bondade* a fim de que o eu torne-se um corpo *para* outrem graças ao “outro como Bem para além do Ser que já o elegeu antes que ele decidisse pela bondade a outrem” (LEVINAS, 2011, n.8, p.33).

Com isso, se introduz no âmago da *vida* do existente-solitário uma *dimensão ética* fundante. Diante do existente como *dom de ser capaz* no presente, emerge um apelo radical que suscita um *cuidado* visceral pelo bem do outro, isto é, um cuidado do Rosto que “introduz o [eu-corpo] na esteira do Bem para além do ser” (LEVINAS, 2011, n.8, p.32). E, portanto, concomitante ao cuidado de outrem, irrompe uma inquietação abissal qual exultação das entranhas maternas que se traduz em gestos de compaixão e de misericórdia pelo sofrimento, pela dor e pela mortalidade de outrem.

Eis que no drama da *vida* e da *morte* que se trama na relação entre o existente-solitário-dom e a alteridade de um outro como “um Rosto humano que fala e que interdita o assassinio ou a morte” (LEVINAS, 2011, p.107), se delineia aquilo que aos olhos tanto do pensamento reflexivo moderno como da ontologia contemporânea, pareceria absurdo e sem sentido. A saber, que o *morrer* possa ser vivido como um *morrer por outrem* antes de se preocupar com a própria morte, sem que isso se justifique ontologicamente como se fosse da ordem do heroísmo do sujeito ou do altruísmo suscitado pelo ser em função do ser-com-os-outros no mundo.

## 5 A MORTE E A POÉTICA DO PERDÃO E DA TRANSUBSTANCIAÇÃO

Nessa ótica, a trama que envolve a *vida* e a *morte* que doravante se tece qual relação ética eu-outrem, traz para a cena do pensamento da *vida* e da *morte* a *promessa* e o *perdão*, isto é, a possibilidade de se poder exceder ao cuidado de si – da vida do existente – por um viver/morrer como-um-[ser]corpo-*oferenda*-para-outrem. Assiste-se, pois em meio ao trágico da *vida* e da *morte* qual um *milagre* do *pão* da vida (oferenda) vinculado a um corpo-existente que se dá como alimento, como comida para outrem. Graças à relação com outrem, ocorre uma *transubstanciação* da carne desse eu-corpo-solitário que se torna na ética – (as)sujeitado pelo amor em escuta à voz do outro – um-si-corpo-*entregue*-para-a-*vida*-de-outrem.

Nessa perspectiva, é de se notar que aquele eu-corpo-dom no presente do existente se *transubstancia* em um corpo dado/ofertado *de* presente, como oferenda, *sacrifício*, *korban* que, em hebraico significa “proximidade extrema de outrem” (LEVINAS, 2011, p.145), para a vida de outrem. O corpo dado como dom – como (per)dom para outrem, o redime da violência de um *viver* que esteja encaminhado para o doloroso desfecho de um *morrer* solitário. E essa relação entre a *vida* e a *morte* que, em princípio pareceria condenada ao fracasso, se revela atravessada pelo milagre da fecundidade do *amor por outrem* nesse *perdão* (in) finito que se faz carne e sangue derramado para a *vida* do outro, entregue a *morte* no mundo.

Seguindo essa lógica paradoxal do *perdão* e da *transubstanciação* do corpo em carne-dom para outrem, vividos como experiência avassaladora de um *amor sem concupiscência* (esvaziado de interesse), em meio ao drama da existência pandêmica, nada melhor do que recorrer ao *poeta* que, ao poetizar, nos acessa esse lugar indizível do amor forte como a *morte* tal como vem narrado no livro do Cântico dos cânticos como amor erótico ao qual a *Filosofia* pode referir-se identificando-o ao amor ético como “um *amor sem eros*” (LEVINAS, 2011, n.8, p.32).

Sem ter-se a pretensão de discorrer e de explicar exhaustivamente o real e tampouco de ser acusado de patético, uma vez que se poderia argumentar que o *trágico* parece irremediável e que, portanto, interdita a possibilidade de qualquer poesia, erótica e de lirismo em tempos sombrios, o *poeta* oferece um acesso ao sentido da *morte* [por outrem] que passa às margens do conceito de *amor* e de *morte* aparentemente inconciliáveis. Por isso, o *poeta* recorre à metáfora da *vida* como a *semente* que *deve* morrer a fim de não ficar só, isto é, de a *vida* não se tornar estéril, infecunda e, portanto, sem *ressurreição* em meio a paixão dolorosa irrenunciável do *pathos* da existência.

O amor da gente é como um grão  
Uma semente de ilusão  
Tem que morrer pra germinar  
Plantar nalgum lugar  
Ressuscitar no chão  
Nossa semente  
Quem poderá fazer

Aquele amor morrer!  
 Nossa caminhadura  
 Dura caminhada  
 Pela estrada escura

De fato, se por um lado é verdade que na trama da relação com o outro na qual se trava o drama da *vida* e da *morte*, o eu-corpo não renuncia a ser ele mesmo, por outro, graças à essa mesma relação/contato marcada pela *fecundidade* do advento de outrem-bem-para-além-do-Ser, o eu-corpo se torna um *outro de si* na relação de *perdão* para outrem. Porém, essa travessia do eu ao outro de si, no amor amante/amado ou que se expressa na plasticidade das relações humanas da paternidade/filiação, da amizade ou do companheirismo, etc., não se dá sem se trilhar uma estrada de chão batido, sem deixar de passar pela dureza do padecer de um *caminho feito de tatame* qual uma identidade que se narra como um memorial de um corpo feito para ser dom para outrem, isto é, de uma existência autêntica que está a se constituir no tempo ético do (per)dão humano.

## 6 PENSAR A ÉTICA DO VIVER E DO MORRER POR OUTREM

Do ponto de vista do *Pensar* estritamente filosófico para além da *Poética*, é de se frisar que graças ao hiato ou à interrupção que ressurge incessantemente entre a *vida* e a *morte* retratada pela relação entre mim e outrem, independente de qual seja o tipo de relação, se parental, erótica, de amizade, espiritual etc., trata-se sempre de uma relação jamais sincronizável pelo saber dado a priori pelo pensamento. Nela, outrem emerge como um estranho, um estrangeiro, extraterritorial, cuja chegada está continuamente a “perturbar ou inquietar a temporalidade e a *ambiência* do existente” (LEVINAS, 2011, p.107), de sorte que essa visitação/encontro e o seu sentido escapam de ser reconstituídos pelo “pensamento que pensa sempre à [sua] medida da razão” (LEVINAS, 2011, p.65).

Como a relação com o outro é da ordem da proximidade/separação e, portanto, de “um tempo jamais englobado pela consciência”, por que diz respeito a “um Passado (I)memorial” (LEVINAS, 2011, n.21, p.165) “graças à alteridade que, como outrem, veio e já partiu” (LEVINAS, 2011, p.106), nesse caso, a *morte* e a *vida* jamais se confundem ou se fundem numa unidade harmônica ou naquela complementaridade da fusão romântica entre amado/amante destinada a assegurar um final feliz para o amor segundo a nostalgia da reconciliação das duas metades ávidas do ser-Uno.

Nessa ótica, o pensamento que se tece ao redor do encontro com o outro; desse outro que como a *morte* se apresenta como *alteridade* absoluta, instaura-se em torno de uma *ontologia pluralista*. Isso porque o outro, tal como a *morte*, insere no seio do eu um outro de si para além de si. Essa pluralidade no interior do eu-corpo não compromete sua unicidade de único para outrem. Essa unicidade, por sua vez evoca um pensamento a transbordar a adequação do pensado entre mim e outrem.

Ora, nesse caso preciso do encontro com outrem, o outro é aquele que me altera, que está a (in)seminar [semear] um Desejo do (in)desejável outrem em meu corpo. Ele me faz (per)seguir-lo, ciente de que ao se aproximar e ao se retirar da relação, está a exigir de mim um pôr-me a caminho, certo de sua ausência e, portanto, certo de eu ter de buscá-lo incessantemente sem jamais encontrá-lo; sem jamais saber-me preenchido por uma [sua] presença. Logo, essa relação que é “como uma (in)spiração que advém do contato” com a carne do outro (LEVINAS, 2011, p.131), dá origem a um *pensamento infinito*. Pelo fato de referir-se a outrem ausente, o pensamento já foi “interrompido ou implodido pelo outro” cujo rosto anuncia um Bem para além do ser. Em última instância, na relação com o outro o Eu já se tornou fecundo como uma *ipseidade* ética (LEVINAS, 2011, n.5, p.29).

Em suma, como se pode notar, não resta ao filósofo um espaço para *pensar* o drama e a tragédia da *vida* e da *morte* que o poeta narra sem definir, senão na esteira do pensamento do Bem para além do ser, isto é, do pensamento ético como pensamento do infinito inaugurado pelo advento/retirada do outro que, por sua vez, altera visceralmente a constituição do sujeito, de sorte a torná-lo um corpo destinado a ser *de* outrem. Esse acontecimento *se dá* [é dado na passiva] *ao pensamento* porque o outro vindo de fora fura a *dura crosta* da hipóstase do existente que em sua solidão se basta como um corpo que frui e goza do mundo que lhe é dado como alimento. Na contracorrente da fruição, o advento do outro introduz no seio do existente-corpo uma *responsabilidade* radical como fecundidade. Essa se traduz “no cuidado da fome, da vulnerabilidade e da *morte* de outrem” (LEVINAS, 2011, p.76). Trata-se, pois, de um pensamento que brota de um *esquecimento* sui generis de si, ou melhor, de um esquecer-se de preocupar-se com sua própria *morte* a fim de que a *vida* do outro e, sobretudo a sua *morte*, não caia no esquecimento.

Isso ocorre porque, uma vez cavado pelo Desejo e esvaziado ou arrancado de si no contato com a alteridade do *mistério* da *morte*/do outro, não resta ao existente-corpo que frui no mundo, senão a possibilidade de *um novo nascimento* no instante de um *sim* ético dado a outrem. Esse *sim* se cumpre no tempo do desejo de *viver* para cuidar que o outro não seja submetido ao *sufrimento inútil* ou que seja banido do mundo. E mais, mesmo ao *morrer*, que o outro não *morra* abandonado na hora derradeira da extrema vulnerabilidade de sua agonia mortal. Afinal, as lágrimas que vertem de um Rosto humano só poderão de fato ser enxugadas se o outro ainda estiver em vida, isto é, se seu Rosto não tiver sido reduzido a uma máscara mortuária sobre a qual se chora, já não mais pelo outro, mas por si mesmo.

Urge associar as constatações ético-filosóficas supramencionadas advindas da carnalidade como estofado do que somos feitos e como possibilidade real e paradoxal de *viver* num *fora de si* nessa fecundidade do amor sem alienar-se de si, ao fato de que elas se vinculam à *comédia* e à *tragédia* do ser conquanto a *vida* e a *morte* se atam a toda sorte de afetos, sentimentos, emoções e de afecções humanas. Referir-se, portanto, à existência pandêmica na qual estamos embarcados como corpos existentes chamados a viver em função de outrem no bem para além do ser, significa, paradoxalmente, ter-se de admitir a possibilidade de se dar vazão ao caráter poético-performático do corpo que acompanha a existência humana encarnada,

tanto em “seu padecimento como em sua glória” (LEVINAS, 2011, p.159), graças à *promessa* que advém da outra margem de outrem como *mistério*, a exemplo da alteridade da *morte* a nos ferir em nosso contentamento de existir na solidão de existente.

## 7 A INTRIGA ENTRE A POÉTICA E A ÉTICA

A propósito do fato de se ter de levar a sério o caráter enigmático da existência humana que oscila entre a *vida* e a *morte* e que, portanto, não se exime da carnalidade da qual o corpo está sempre por um triz, certamente que a *Poética*, por meio das artes cênicas, líricas e literárias etc., pode ocupar um lugar de destaque no contexto de nossa reflexão. Como se pode constatar desde nossa vida cotidiana e concreta, a *Poética* permite lidar com o paradoxo da existência segundo seu mistério incontornável a partir do qual é possível narrar o (in)errável da *vida* e da *morte* de modo a contrapor-se à conceptualização apressada dos mesmos por parte dos discursos coerentes e neutralizantes [dos corpos] dos quais nem mesmo a filosofia está imune.

Entretanto, apesar de reconhecer o valor insofismável das artes por conta do respiro que introduzem na abordagem da questão da *vida* e da *morte* tal como insistimos aqui, urge recordar que a *Poética* não se contrapõe nem substitui à *Filosofia* assim como a *Filosofia* à *Poética*. Em função dessa constatação será necessário, a partir de agora, evocar concomitantemente a novidade da *Poética* – que se ocupa de dizer e de exprimir a dramaticidade da existência de outro modo que o da linguagem científica e da linguagem filosófica –, a especificidade do *Pensar* como objeto da *Filosofia*. No caso específico da Filosofia, trata-se de insistir na irredutibilidade de seu estatuto tal como lhe permite ater-se ao problema de “uma *sabedoria do amor*” associada à *vida* e à *morte* no contexto da pandemia (LEVINAS, 2011, p.175). Sem dúvida, isso a torna capaz de *Pensar* o (in)pensável para além do saber conceitual e, que assim sendo, lhe permite abandonar as aporias das questões supramencionadas, associadas a um pensamento reificante da *vida* e da *morte*.

## 8 A POÉTICA DA VIDA E DA MORTE

Seguindo inicialmente a trilha da *Poética* a fim de matizar o acesso ao problema da existência humana entre a *vida* e a *morte* no contexto da Pandemia que nos toca visceralmente, há de ter em mente o ineditismo e a eloquência com que a *vida* e a *morte* são retratadas pelo Grupo Corpo, renomada companhia de dança contemporânea de Minas Gerais, tendo-se em mente o espetáculo “Triz” encenado ao longo de 2013 nos diversos centros culturais brasileiros com grande afluxo de espectadores atraídos pela genialidade de sua performance<sup>4</sup>.

4 Cf. Grupo corpo. Apresentação em 2013. Coreografia de Rodrigo Pederneiras. <https://www.youtube.com/watch?v=eTBji3D7eUk>

Salta aos olhos que a apresentação tenha ocorrido num cenário minimalista preparado em vista de deixar transparecer o corpo nesse triz entre a *vida* e a *morte*, de modo que o palco, a iluminação, os adereços e os figurinos, enfim, todos os elementos cenográficos estão compostos de metade branco/metade preto. Nesse contexto os corpos executam movimentos que estão bem mais focados em dramatizar a iminência da morte que se tece no fio da navalha do tempo da duração do instante da *vida*, do que em reproduzir um pensamento sobre a perfeição de uma *vida* [dos corpos em cena] que viria opor-se ao *non-sens* ou ao caos como se esses fossem da égide da *morte*. Não se tratava, pois, de ceder lugar para uma espécie de arrefecimento da dor e do sofrimento dos corpos expostos à *morte* sem recurso algum, a fim de, apressadamente, se poder enfatizar, ao contrário, a força da *vida* por meio de uma estética uniforme e síncrona das coreografias ensaiadas à exaustão. Essas viriam então expressar a unidade do belo [para além do bem] da intriga dos corpos em cena a ponto de sugerir um final feliz frente ao trágico da existência.

Nesse sentido, tendo em mente que a ação cênica performática não é da ordem de mera representação de uma ideia preconcebida da *morte* e da *vida*, melhor seria abandonar aqui a *substantivação* da *vida* e da *morte* para enfatizar o caráter de *evento* do *viver* e do *morrer* como *verbo*, tal como se materializam no drama retratado pela coreografia. Essa exalta os movimentos assimétricos que mais sugerem corpos impotentes, desarticulados e afásicos, do que corpos dóceis, ordenados e bem articulados entre si a superar os limites e a finitude da existência corporal. Desse modo, o *viver* e o *morrer* estão a se processar na *sensação* ou na exata duração do instante em que tudo acontece segundo a percepção, e que tudo está por acontecer. Afinal a existência humana concreta e real é *inacabada* em meio ao mundo *indeterminado* no palco da *vida* e nos bastidores da *morte*.

Outrossim, vive-se e *morre-se* nesse palco e nessa plateia, isto é, nesse presente do *viver* e nesse *por vir* do *morrer*. Enfim, nessa “existência encarnada” (MERLEAU-PONTY, 2016, p.133) está a irromper o *perdão*, a *transsubstanciação* e o *amor* vividos na dramaticidade ética do *morrer* daqueles que estão embarcados nessa experiência estética e poética com, para e por-outrem. Resta por dizer que para o *poeta* trata-se de traduzir o *viver* e o *morrer* segundo a arte e a dramaticidade das imagens entregues aos movimentos e aos gestos, aos sons e às palavras, todas elas sensíveis e dolorosamente feitas de carne nos corpos que agem enquanto atuam e que atuam enquanto assistem. Em última instância “compete ao poeta exercer a palavra que é ele mesmo se dizendo no texto [dança do Triz], uma vez que a linguagem é sua casa” (MERLEAU-PONTY, 2016, p.136,138).

Porém, ao *filósofo*, compete *pensar* o *viver* e o *morrer* segundo o sentido originário que os atravessa em meio à atuação dos corpos que sofrem a ação de outrem na passividade dos recuos ou dos atrasos desenvolvidos pelos passos coreográficos que o *poeta* traduz em linguagem. Eles estão referidos à relação com o *mistério* do outro; desse outro que *dá o que pensar* ao longo do (des)enredo e da tessitura do espetáculo. Por isso, o *filósofo* visa trazer à baila o *Sentido dos sentidos*, a saber, a ciranda das danças que se produz como *sentido* ético. Esse subjaz à experiência inédita que o *poeta* jamais dissocia dos corpos que no ardor dos

movimentos, se mostram inacabados como uma obra de arte. Daí que o sentido ético poderia ser associado metaforicamente à *moldura* da obra coreográfica.

Evocar, pois, o sentido ético como sentido que preside todos outros sentidos, inclusive o sentido poético da *vida*, só se justifica porque de fato o espetáculo Triz não é vivido por um existente solitário (MERLEAU-PONTY, 2016, p.134). Nele e por meio do Sensível do roçar dos corpos que atuam e se tecem no espetáculo, advém uma *inter(pele)ação* do outro que os instiga e os desinstala [o existente-corpo] bem como afeta a todos que estão em cena, mesmo fora do palco. Nesse contato, portanto, se impõe um *dizer* ou melhor um *(inter)dizer* de um Interdito ético qual um grito, um pedido desesperado de socorro como um dever, um mandamento de não-matar, antes, como uma *obrigação* de amar o outro. Essa Palavra vinda de outra margem do saber, isto é, tendo chegado precisamente da epifania do rosto humano, vindo tocar o corpo do existente em cena, inaugura para seu corpo o Desejo de amar outrem. Pois, o outro que irrompe qual um Rosto é o mesmo que já passou inspirando ao corpo-existente à obrigação (gratidão) de não deixar o outro exposto no desamparo da *morte*, isto é, de amá-lo até o fim como um corpo-responsivo à palavra de vida de outrem.

Eis que no conjunto do espetáculo, a dramática coreografia do corpo por um triz acompanhada da voz do *poeta*, cujo lamento se expressa na melodia e nas palavras da *Mortal Loucura*<sup>5</sup>, revela-se não apenas como lugar da *Poética*, mas se mostra atualíssimo como lugar do *pensar* eminentemente filosófico. Ora, se a *Poética* é capaz de retratar o drama da existência através de palavras e expressões que são incorporadas aos sentimentos aos movimentos dos corpos, a *Filosofia* já não dissocia esse drama vivido no espetáculo Triz, da própria ética. Isso se deve ao fato de a afecção do corpo do outro no contato com o corpo do existente, associar-se inexoravelmente à *responsabilidade*. Trata-se de ter-se de *viver* para outrem e de o existente poder esquecer de sua própria *morte* para poder *viver* de cuidar do *viver* e do *morrer* (amar) de outrem.

A *Filosofia* emerge, por sua vez, com a pretensão de *pensar*, pois é impossível não sentir reverberar nos corpos expostos dos intérpretes e dos assistentes, a palavra ética silenciosa de outrem. Ela sussurra aos ouvidos ao Dizer: “erra quem não cuida de si que é terra”, isto é, erra quem não cuida de seu *viver* na carne para que se possa cuidar do amor e do *morrer* de outrem. Em certo sentido, esses são mais viscerais do que o sentir da própria carne do meu corpo a ser preservado da *morte*.

Eis que nesse contexto, uma última palavra ética ainda mais hiperbólica dá o que *pensar* ao filósofo. A saber, o outro emerge no Dizer que “a voz zelosa dobrada brada que a vida é emprestada”. Trata-se, portanto, de o eu-corpo, diante desse dizer de outrem, ter de viver (in)spirado ou (im)pulsionado pela *potência* desse apelo/memorial que suscita em seu corpo uma responsividade radical. É como se o corpo responsável e inspirado estivesse a expirar ou

5 Cf. Grupo corpo. Apresentação em 2005. Coreografia de Rodrigo Pederneiras e música de Caetano Veloso. <https://www.youtube.com/watch?v=cfUsU3GAxx8>

a *morrer* para si uma vez que a *vida* é para ser dada/entregue para aquele que mantém o sopro de vida no existente.

Nesse caso, o corpo [do existente] que está por um triz, entre “a atadura dura dos mistérios mil que desenterra, terra” e “o desvelado da morte que aferra”, se vê impelido pelo Espírito a *viver* de *morrer* na responsabilidade pela *morte* de outrem, a fim de que seu próprio *viver* “não seja usura de uma formosura, qual uma mortal loucura” em sua solidão de viver só para si.

Quem do mundo a mortal loucura cura  
A vontade de Deus sagrada agrada  
Firmar-lhe a vida em atadura dura

A voz zelosa que dobrada, brada  
Já sei que a flor da formosura, usura  
Será no fim dessa jornada nada.

Por último, merece uma menção especial ao fato de a *Poética* poder ser evocada nesse contexto não tanto como uma maneira patética e despuída de legitimar o grotesco da dor e do sofrimento atroz de uma vida dramática que está a prenunciar a *morte*, mas de o *viver* e o *morrer* sobre o qual ela se debruça se revelarem portadores de “um pensamento que pensa sempre mais do que pensa” tal como o *pensa* a *Filosofia* desde a ótica da ética de outrem. Trata-se, pois, de ressaltar que tanto a *Poética* como a *Filosofia* se encontram em torno de um *pensamento infinito*, certo de que para ambas a *essência* do *viver* e do *morrer* escapa da definição que enaltece a *substância* das mesmas. Isso se deve graças à precedência da “*sensibilidade como responsabilidade* que brota do âmago do encontro com outrem e que supera o próprio saber pelo *viver* eticamente dedicado a outrem” (LEVINAS, 2011, p.76).

Se é verdade, portanto, que a *Poética* deixa entrever o sentido a partir da própria manifestação da *sensibilidade* dos corpos que se tocam sem se preocuparem em explicar o enredo do contato performático, por outro lado, a *Filosofia* se esmera em dizer o sentido ético que a *Poética* traz à baila solicitando a *sensibilidade* e os sentidos em detrimento da ênfase na razão e no entendimento. Nesse caso, a *Filosofia* sabe-se atada ao *pensar* no/do Sensível que é inseparável do dizer ético de um Rosto, cuja voz precede e preside o *pensar*. Em síntese, a *Filosofia* se orienta pelo *pensar* de um Rosto cuja epifania emerge da proximidade dos corpos que se tocam na coreografia, durante o espetáculo, e fora dele, isto é, na vida concreta atravessada pelo Dizer do outro. Eis que nesse ínterim o Rosto irrompe qual um imperativo que dirige uma ordem ao existente de amá-lo até o fim. E assim o faz porque o outro já “ama-me antes que eu o tenha amado” (LEVINAS, 2011, n.8, p.32). Trata-se de um outro cujo *viver* e *morrer* evoca um corpo por um triz que, segundo o Rosto, Bem para além do ser, obriga a cuidar dele a fim de que o seu *viver* seja querido, promovido e protegido. Portanto, que sua *morte* não tenha de ser associada à mais dura e cruel injustiça praticada contra o Rosto, para além de o risco do injustificável já se fazer presente em todo *morrer* de outrem.

Disso decorre que, do ponto de vista da *Filosofia*, não há acesso ao sentido que a *Poética* narra e cujo enredo se mescla à dança sem querer traduzi-la em conceitos, senão pelo *pensar* que a própria “significação ética paradoxal” (LEVINAS, 2011, p.158) que está a acontecer entre o *viver* e o *morrer* de outrem, oferece ao filósofo nesse exato momento em que os corpos se tocam e se acariciam na ação coreográfica do Triz. Essa significação está a exigir uma exposição do corpo do existente cujo fim não se justifica senão como aquele de um corpo sem reservas, destinado a ser devotado a outrem.

Quem não cuida de si que é terra, erra  
Que o alto rei por afamado, amado  
É quem lhe assiste ao desvelado, lado  
Da morte ao ar não desaferra, aferra

De toda sorte o sentido [ético] dos sentidos [poético] liga-se ao Dizer ético que somente o advento do outro nesse palco da existência pode suscitar no existente/parceiro dos passos cadenciados, um amor [ético] que se revela como sendo *mais forte* que a própria *morte*. Os Ditos *performáticos* dos corpos que procedem do Dizer ético anterior a todo dito se dizem pela *Poética* e pela *Filosofia* a ponto de essas e aqueles ditos, poderem se desdizerem continuamente “em nome da voz de outrem que interrompe o ato do dizer dos ditos” (LEVINAS, 2011, p.159).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

À guisa de conclusão urge dizer que se é indubitável que o *trágico* da *morte* em tempos de pandemia poderia significar para o existente *um estar morto em vida* pelo fato de ele ter-se tornado insensível e indiferente à dor, à mortalidade, aos gemidos e aos últimos suspiros de outrem, por outro lado, a vitória sobre a *morte*, a *ressurreição*, se prenuncia eticamente lá onde o *viver* do existente se cumpre como um *morrer* para si, na “*substituição*” (LEVINAS, 2011, p.142) ou no *amor* por outrem, graças ao qual o Rosto pode receber a *vida* em abundância. E mais, ao testemunhar inconformado de que a voz do Rosto silenciado solicita um corpo *vivo* a fim de que aquela seja constantemente retirada da naturalização do mal, isso significa que o existente-corpo “só se sabe profeta depois de ter ouvido a si mesmo pela própria voz” (LEVINAS, 2011, p.165) e de poder falar em nome do Nome de outrem um “eis-me aqui a serviço” de seu *viver* (LEVINAS, 2011, p.164). De toda sorte, somente quando o Rosto de outrem se souber amado por aquele que o substitui, a *morte*, isto é, a *mortalidade* do outro revelará a força da chegada do reino da justiça em pleno tempo de pandemia como o nosso, qual um mundo que poderá se dizer como um mundo “doente de amor” por um rosto humano inumerável.

## REFERÊNCIAS

LEVINAS, Emmanuel. *De outro modo que ser ou para lá da essência*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade Lisboa, 2011.

MERLEAU-PONTY, M. *Entretiens avec Georges Charbonnier et autres dialogues*, 1946-1959. Lagrasse: Editions Verdier, 2016.

\_\_\_\_\_. *O Visível e o Invisível*. São Paulo: Perspectiva, 2009.

ROSENZWEIG, Franz. *L'étoile de la rédemption*. Paris: Editions du Seuil, 2003.

WEIL, Simone. *A gravidade e a graça*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.