



### MEDITAÇÃO AO PÔR DO SOL DA EXISTÊNCIA: A MORTE COMO CATEGORIA TEOLÓGICA FUNDAMENTAL

**Meditation at sunset of existence:  
the death as a fundamental theological category**

José da Cruz Lopes Marques\*



\* Bacharel e mestre em Teologia; graduado, mestre e doutor em Filosofia. Professor colaborador do Seminário Batista do Cariri e da Faculdade Batista do Cariri. É professor efetivo de Filosofia do Instituto Federal do Ceará. Autor dos livros: *Diário de sonhos do Doutor Satírico*, *Cultivando a reciprocidade* e *Vestígios de Deus*.

**Contato:**  
markvani18@yahoo.com.br

**Recebido em:** 24/08/2020

**Aprovado em:** 25/09/2020

#### RESUMO:

O presente ensaio busca superar a tradicional apropriação da morte enquanto categoria filosófica, concedendo a esta noção o estatuto de categoria teológica fundamental. De modo específico, veremos como a reflexão sobre a morte, a partir do reconhecimento da brevidade radical da vida, reorienta a conduta ética do cristão e fornece o impulso para a sua relação com a transcendência. Neste sentido, fé, testemunho e comunhão se nutrem da reflexão sobre a morte.

**Palavras-chave:** Morte; Transcendência; Ética; Existência; Finitude.

#### ABSTRACT:

This essay seeks to overcome the traditional appropriation of death as a philosophical category, granting this notion the status of a fundamental theological category. Specifically, we will see how the reflection on death, from the recognition of the radical brevity of life, reorients the Christian's ethical conduct and provides the impetus for his relationship with transcendence. In this sense, faith, testimony and communion are nourished by reflection on death.

**Keywords:** Death; Transcendence; Ethic; Existence; Finitude.

**PRÓLOGO: PENSAR NA MORTE E REFLETIR A VIDA**

*“Pois nenhum pensador domina a vida do modo como o faz a morte, este pensador poderoso que não apenas consegue penetrar pelo pensamento toda e qualquer ilusão, mas ainda pode desmembrá-la e pensá-la até não sobrar mais nada. Se então tudo se torna confuso para ti, quando observas os numerosos caminhos da vida, vai então encontrar os mortos “lá para onde convergem todos os caminhos” – e aí sim facilmente terás a visão global” (KIERKEGAARD, Søren. **As obras do amor**).*

*“Um dos principais benefícios da virtude está no desprezo que nos inspira pela morte, o que nos permite viver em doce quietude e faz com que se desenrole agradavelmente e sem preocupações nossa existência” (MONTAIGNE, Michel de. **Ensaíos**).*

Em uma seção de seus *Ensaíos*, o filósofo cético francês Michel de Montaigne declara que a “a filosofia não é outra coisa senão se preparar para a morte”. A frase, como sabemos, é uma referência a uma sentença de Cícero, célebre pensador romano que, de certo modo, expressava o pensamento antigo acerca da relação bastante frutífera entre a categoria da morte e a reflexão filosófica e que o filósofo francês retoma seguindo o espírito renascentista. Estrito senso, essa visão remonta à célebre definição socrática da filosofia como ‘preparação para morte’ (*thanatou melēte*) Essa noção, conforme percebemos, não apenas apresenta uma visão positiva acerca da morte no âmbito filosófico, mas coloca a morte como categoria filosófica fundamental, ou, como diria Schopenhauer na abertura de sua *Metafísica da morte*, “a morte é a musa inspiradora da filosofia”. Pretende-se, com isso, ressaltar que a reflexão sobre a morte é um mergulho nas águas turvas e agitadas da finitude. Noutros termos, pensar a morte é, em última instância, pensar a vida, do ponto de vista do seu fim, dos seus limites, sendo este pensamento capaz de reorientar a vida de quem a ele se dedica. Ademais, a dedicação ao estudo e o consequente cultivo da virtude e da sabedoria leva o homem a enfrentar a morte com serenidade quando sua última centelha temporal for consumida. Seja entendida como o encerramento do ciclo vital, seja como o elemento que marca a passagem para uma nova modalidade de existência ou ainda como possibilidade existencial, ao longo do tempo, a morte tem instigado uma riquíssima reflexão filosófica. Ainda que Sartre insista em nos lembrar que a morte, em seu caráter nauseante, expressa justamente o sem sentido da existência ao postular que, se morremos, é prova de que a vida é a expressão mais crua do absurdo, está categoria, na tradição filosófica em geral, é vista como algo que confere sentido à existência. A morte é uma condição privilegiada do homem (*dasein*), pois

confere a totalidade de sua existência, conforme nos lembra Martin Heidegger em *Ser e Tempo*. De algum modo, a morte está imersa na própria vida.

Apesar desses apontamentos iniciais, o nosso interesse, neste ensaio, não é analisar a morte enquanto categoria filosófica, enumerando os vários usos atribuídos pelos filósofos a essa noção ao longo da história. Usamos a frutífera relação entre morte e filosofia como uma espécie de inspiração, ao mesmo tempo, como um desafio. Neste sentido, seguindo o mesmo espírito do reconhecimento do papel da morte para a reflexão filosófica, é hora de também colocarmos a morte como categoria teológica fundamental. Com isso queremos ressaltar que, para além do elemento da negatividade enquanto expressão do pecado e do mal, a morte comporta uma vívida dimensão positiva, revestindo-se de um caráter pedagógico, impulsionador da intimidade com Deus e orientadora da autêntica conduta cristã. Infelizmente, este aspecto da positividade, em geral, tem sido ofuscado pelo aspecto da negatividade que a categoria da morte comporta no espectro teológico.

Por esta razão, neste breve ensaio, nosso objetivo é recolocar a morte como categoria teológica fundamental, mas ressaltando, sobretudo, a sua positividade. Se é verdade que a reflexão filosófica acerca da morte reorienta o homem acerca de sua própria finitude, a reflexão teológica sobre essa categoria, reorienta não apenas a visão da finitude, mas acentua a necessidade ontológica do relacionamento entre o homem e Deus. Esta tarefa, conforme notada acima, é desafiadora uma vez que pretende devolver à reflexão teológica certos usos da categoria da morte os quais foram historicamente apropriados pela filosofia, como o exemplo da célebre relação entre a reflexão sobre a morte e a prática da virtude. Esta apropriação da parte da filosofia em relação às categorias teológicas, de fato tem sido frequente, sobretudo, quando falamos de questões que tocam a existência em suas relações e limites. Jaspers, com efeito, está correto em asseverar que a sede que possuímos de eternidade evidencia que há em nós algo não suscetível de destruição. Entretanto, a tarefa de lançar luz sobre esse algo não é da filosofia como o pensador alemão afirma, e sim da teologia.

## **1 - PÓ, SONO E RELVAS SECAS: A CONSCIÊNCIA DA BREVIDADE RADICAL DA VIDA**

*“Não temos exatamente uma vida curta, mas desperdiçamos uma grande parte dela. A vida, se bem empregada, é suficientemente longa e nos foi dada com muita generosidade para a realização de importantes tarefas [...]. Por mais curta que seja, é mais que suficiente, de maneira que, ao chegar o último dia, o homem sábio não hesitará em ir para a morte com tranquilidade” (SÊNECA. **Da brevidade da vida**).*

*“Tu os arrastas na torrente, são como um sono, como a relva que floresce de madrugada; de madrugada, viceja e floresce; à tarde, murcha e seca. Pois somos consumidos pela tua ira e pelo teu furor, conturbados. Diante de ti puseste as nossas iniquidades e, sob a luz do teu rosto, os nossos pecados ocultos. Pois todos os nossos dias se passam na tua ira; acabam-se os nossos anos como um breve pensamento” (BÍBLIA. **Salmo 90:5-9**).*

Segundo o pensamento de Sêneca, os seres humanos não desfrutam de uma vida necessariamente breve. O grande problema é que, quase sempre, a nossa existência está sujeita à ação implacável dos ‘roubadores de tempo’, a exemplo da entrega à dissolução, da busca pelas riquezas, das festas e ocupações infundáveis e da expectativa. Como se sabe, o filósofo estoico romano mede a duração da vida com base na relação que estabelecemos entre a existência finita e o cultivo da sabedoria e da virtude. Assim, a vida só se apresenta como realmente breve para aqueles que a desfrutam de modo inadequado. Nos termos de uma analogia empregada por Sêneca, a vida humana pode ser comparada a uma determinada riqueza. Se ela for conferida a um hábil administrador, multiplicar-se-á rapidamente. No entanto, se cair nas mãos de um administrador relapso, em pouco tempo será dissipada.

Como sabemos, em sua carta *Sobre a brevidade da vida*, em tom reflexivo, Sêneca convida-nos a considerarmos quanto da nossa existência é desperdiçada na busca de realizações fúteis. Quanto do tempo da nossa vida, indaga o pensador romano, não deve ter sido tirado por um credor, por uma amante, pela perseguição ao poder, por um político? Quanto tempo não foi subtraído em brigas conjugais e pelo dever das idas e vindas pela cidade? Devem ser consideradas ainda as doenças causadas por nossas próprias mãos e todo o tempo desperdiçado em tarefas vãs. A verdade é que a grande maioria dos homens vive como se fosse viver para sempre, por isso, desperdiça a vida em atividades inúteis. Não se dá conta de sua fragilidade e são incapazes de atentar para o tempo de vida já transcorrido.

A rigor, à luz da reflexão de Sêneca, a consciência da brevidade da vida é relativizada. Estrito senso, breve é um atributo que identifica apenas aquelas vidas alheias à sabedoria e à virtude. Dito de outro modo, breve é a vida que se entregou às sensações efêmeras e recusou o cultivo dos valores permanentes. Neste sentido, a consciência da brevidade por parte do salmista é bem mais aguda e absoluta. A vida humana, nos termos do salmo mosaico, é verdadeiramente breve, quer o seu possuidor a empregue para o cultivo da virtude ou a dedique à dissolução e ao vício. O salmista, com efeito, não relativiza a brevidade da vida terrena. Mas qual a razão de Moisés, diferente do pensador estoico, não relativizar a brevidade da vida? Neste sentido, o que o faz ser portador de uma consciência muito mais aguda e transparente do estatuto breve da existência terrena? Como se sabe, Sêneca constrói o seu conceito de brevidade movendo-se sempre na esfera da imanência, na própria finitude. Para a sua reflexão, ele tem como parâmetro homens que cultivaram a virtude e a sabedoria, a exemplo de Sócrates e dos demais filósofos e homens que destas categorias se afastaram por sua entrega à dissolução. No entanto, virtude e sabedoria são categorias imanentes, que se desenvolvem na esfera da finitude, da temporalidade. Mesmo que o estudo da filosofia nos permita comungar com as ideias dos mais antigos filósofos e que nos permita sugar a seiva imortal da sabedoria ou que nos leve ao cultivo das mais elevadas virtudes, ainda estaremos no âmbito da imanência. Assim, como a existência humana pode ser pensada tanto em uma relação de aproximação da sabedoria e da virtude ou como um distanciamento dessas categorias, Sêneca tem razão em relativizar a brevidade da vida. A rigor, a preocupação fundamental do filósofo em sua carta não é com a duração da vida propriamente dita, mas com as categorias determinantes dessa condição, a sabedoria e a virtude.

O salmista, não obstante, também tem razão em não relativizar a brevidade da vida. E sua razão consiste em estar pressupondo uma instância não evidenciada na reflexão de Sêneca. Se o filósofo romano compara homens e homens a partir de sua relação com a sabedoria e a virtude, situando-se exclusivamente na imanência, Moisés caminha no horizonte da distinção radical entre finitude e infinitude, entre imanência e transcendência, entre o homem e Deus. Desse modo, não é fortuita a ênfase dada pelo autor canônico na abertura de seu texto à eternidade de Deus. “Antes que os montes nascessem e se formassem a terra e o mundo, de eternidade a eternidade, tu és Deus”, declara o salmista antes de comparar o homem ao pó. A título de nota, o uso da expressão

‘de eternidade a eternidade’, aparentemente paradoxal, já que em duas eternidades uma seria o limite da outra, coloca em evidência o caráter extraordinário da eternidade divina, de tal forma que a linguagem humana não pode captar sem correr o risco de deparar-se com o paradoxo, com o incompreensível. Essa ênfase é proposital justamente porque o salmista pretende marcar a radicalidade da brevidade da vida humana quando colocada diante da eternidade. Com efeito, quando a transcendência e a infinitude de Deus são postas, não é mais possível relativizar a brevidade da vida. Quando a transcendência emerge e com ela a eternidade divina, a vida humana deve ser sempre olhada a partir de sua brevidade radical, seja este homem a expressão mais exata da virtude ou um dissoluto contumaz. Recorrendo a categorias imanentes só podemos constatar a brevidade relativa da existência. Este olhar, ainda que legítimo, oculta a percepção mais exata da nossa brevidade. Em um trocadilho, nunca perceberemos a dimensão de nossa pequenez enquanto não formos confrontados com a Absoluta Grandeza. Ao olhar para a eternidade de Deus, o salmista é tomado por uma vívida consciência da brevidade e precariedade da vida. Essa ênfase no *déficit* existencial frente à infinitude é colocada pelo salmista por meio de três metáforas de grande beleza e força expressiva.

A primeira figura empregada pelo salmista para retratar a brevidade radical do homem é, certamente, a mais aludida no vocabulário do Antigo Testamento: o pó. De fato, a associação do homem com o pó carrega uma rica simbologia no contexto da literatura bíblica. Uma evidência de sua riqueza poética está em seu uso para representar tanto o nascimento (origem) quanto a morte (fim) do homem. Esta dialética do início e do fim foi muito bem sintetizada na máxima solene de Gênesis: “porque tu és pó e ao pó tornarás” (3:9). O termo hebraico usado por Moisés é *dakkā*, cuja tradução literal é ‘ser esmagado’. Embora a palavra seja diferente daquela que ocorre em Gênesis para descrever a origem do homem, a alusão à criação do homem por Deus não é perdida, mas a ideia do esmagamento acrescenta beleza e expressividade à noção de brevidade radical da existência humana que perpassa o salmo. Não há dúvida que, no contexto da literatura bíblica, a metáfora do pó carrega sempre a simbologia da criação, remetendo-nos ao momento em que o homem é modelado pelas mãos do criador a partir de um fragmento da terra. Entretanto, neste tópico dirigiremos nossa atenção para a noção de esmagamento contida na figura do pó. Consideraremos, neste ensaio, esmagamento como redução, esvaziamento, diminuição do ser. Não se trata da aniquilação total do ser no sentido de torná-lo nada, mas da instauração de um *déficit* na sua constituição ontológica. Esse

esmagamento é o modo como o salmista identifica a brevidade radical da existência humana.

À luz do poema bíblico, o esmagamento está associado a duas condições fundamentais. Falando de outro modo, duas modalidades de esmagamento estão presentes nas ponderações do salmista, ambas reforçando a radicalidade da brevidade. Nomeadamente, temos um esmagamento ontológico, decorrente do distanciamento entre o ser infinito de Deus e o ser finito do homem e um esmagamento ético em consequência do pecado do homem. Agora percebemos como mais clareza a necessidade de o salmista principiar seu poema acentuando a eternidade de Deus. Quando comparada à eternidade, a brevidade da existência finita se radicaliza. Esse esmagamento ontológico pinta com cores vibrantes o assombroso abismo entre o ser infinito e a existência finita de tal forma que comparada àquele, esta só pode ser identificada com o pó, partícula inexpressiva da existência, fragmento insignificante do ser. Afinal de contas, como Pascal expressaria em seus *Pensamentos*, “o finito se aniquila na presença do infinito e se torna um puro nada” (laf. 418). Jaspers expressa essa ideia de outra maneira em sua *Introdução ao pensamento filosófico* ao afirmar que o homem só é propriamente homem quando é capaz de ir além no sentido da transcendência, mas esse movimento só é possível quando, antes, ele experimenta a sensação de *estar soterrado*. A esse esmagamento ontológico que, por si só, já acentua a brevidade radical do homem, é acrescentado o esmagamento ético, fruto do pecado e que introduz a categoria da morte na existência. Não há dúvida que pecados específicos podem ser vistos na literatura bíblica como fator de abreviamento da vida, conforme percebemos na confissão de Davi de que o seu pecado havia envelhecido os seus ossos (Sl. 32:3). De certo modo, este aspecto poderia ser acolhido pela reflexão de Sêneca, já que, para o pensador estoico a entrega aos prazeres e à dissolução rouba o tempo da existência. Não obstante, estamos empregando a noção de esmagamento ético neste ensaio em conexão com à categoria bíblica de pecado original que introduz a morte na existência, uma categoria estranha à reflexão de Sêneca. Enfim, a noção de esmagamento, contida na metáfora do pó, serve para marcar a absoluta brevidade da existência humana seja em virtude da desproporção entre Deus e o homem (esmagamento ontológico) seja por conta da introdução do pecado e da morte na existência humana (esmagamento ético).

O salmista recorre ainda à imagem do sono para retratar a brevidade da vida. Semelhante ao pó, o sono é outra imagem empregada largamente na literatura bíblica em sua conexão com a vida humana, sobretudo, para expressar o seu caráter transitório. A título de exemplo, vale mencionar o uso deste vocábulo como um eufemismo para a morte. De fato, como no primeiro caso, a imagem da efemeridade da existência está contida na figura do sono. Esta imagem, contudo, permite-nos explorar outros aspectos que apontam para o caráter radical da brevidade da vida na visão do salmista. Para além da efemeridade, o sono também evoca o distanciamento entre a consciência e a realidade e a ideia de incerteza e contingência. Concentremo-nos na primeira ideia contida na imagem. Diferente do estado de vigília, que possibilita a aproximação entre a consciência e o real, o estado do sono promove um distanciamento entre consciência e realidade. No máximo, esse estado nos permite um acesso bastante limitado à realidade por meio das imagens desconexas do sonho. Quando o silêncio da noite aprisiona a nossa consciência só somos capazes de vislumbrar os vestígios da realidade. Esta noção permite-nos explorar o aspecto epistemológico da brevidade. De fato, quando temos como referência a eternidade, a transcendência, o Deus infinito, vemos o real tal qual um sonâmbulo se relaciona com os objetos epistêmicos. A brevidade e precariedade da existência permitem-nos apenas um acesso vestigial à realidade. Se for considerada apenas a esfera da imanência, o homem pode considerar-se desperto, apto a penetrar cada partícula da realidade histórica, mas quando a transcendência entra em cena, a sua luz epistêmica é eclipsada pelo mistério, o limite é fincado, e agora não apenas temporalmente, mas epistemologicamente. Desse modo, a brevidade radical também se traduz como *déficit* epistemológico, em limite cognitivo e, em alguns momentos, afastamento do real.

O sono pode evocar ainda a ideia da incerteza, da contingência. Ao que está entregue ao estado do sono é completamente incerto em que momento ocorrerá seu despertamento. Ainda que ele programe o despertador para interromper seu sono em determinada hora, isso não garante com precisão a hora do despertamento. O sono poderá envolvê-lo por horas a fio ou poderá deixá-lo no instante seguinte em que ele fechar os olhos. A brevidade da vida, conforme descrita pelo salmista, também se expressa no caráter incerto, surpreendente, indefinido e contingencial da existência humana. Dialeticamente, o despertamento (fim do sono) coincide com o fim da vida em sua esfera imanente, o momento em que o abismo entre a finitude e a infinitude é atenuado. Isso



significa que a existência presente, a despeito de sua brevidade radical, deve preparar o existente para o despertar na Eternidade.

Por fim, o salmo explora a ideia da brevidade recorrendo à imagem da relva. O vívido contraste entre o espetáculo verdejante que domina a paisagem no prelúdio do dia e a relva sem cor, sem força e sem vida no sol inclemente da tarde explora outro aspecto da brevidade, a saber, a sua degradação rápida pela ação do tempo, focando no envelhecimento e na morte. Assim como a relva que, apesar de sua beleza e viço inicial, não resiste por muito tempo ao calor do sol, a exuberância, beleza e vigor quando o véu placentário da existência é rompido são rapidamente superados pelo sol implacável dos anos. O foco na brevidade radical leva o salmista a enfatizar o último estado da vida, a tarde da existência que preludia o surgimento da noite (morte). “Os dias da nossa vida sobem a setenta anos ou, em havendo vigor, a oitenta; neste caso, o melhor deles é cansado e enfado, porque tudo passa rapidamente, e nós voamos” (90:10), declara o salmista chamando atenção para o aspecto da degradação física da existência humana. Na brevidade radical vai-se de um extremo a outro muito rapidamente e a primeira beleza é ofuscada pela feiura, o vigor dá lugar à doença, a força é suplantada pelo cansaço e a vida é tragada pelo abismo da morte.

Com muita propriedade Jaspers afirmou que “é preciso que nos demos conta da morte, para que ela se torne uma realidade para nós”. Somente a partir dessa percepção a morte transforma-se para nós em uma situação-limite. A urgência em dar-se conta da morte apresentada pelo existencialista alemão seria, certamente, corroborada pelo autor canônico, mas este também acrescentaria que o dar-se conta da morte enquanto categoria-limite só ocorre quando o homem é capaz de considerar profundamente a brevidade radical de sua existência, sobretudo, em comparação com a realidade infinita, quando ele é capaz de ver-se como fragmento insignificante do ser, como o sonâmbulo que ainda não despertou para a existência real, como a relva cujo verdor da existência é desbotado pela tinta veloz e implacável do tempo. Caso estivéssemos, conforme a analogia fornecida por Pascal nos *Pensamentos*, na condição de prisioneiros condenados à morte e, todos os dias um de nossos companheiros fosse sacrificado diante dos nossos olhos. Em tal condição poderíamos ver na dor do sacrificado a nossa própria dor, contemplar em sua morte a nossa própria morte. O problema é que diante da brevidade radical da vida e da

inevitabilidade da morte, esta é exatamente a condição do homem, diria o pensador francês em apoio ao raciocínio do salmista.

Cabe, por fim, ressaltar que, embora o salmista não relativize a brevidade da vida por acrescentar à sua reflexão uma categoria não levada em conta por Sêneca, ele não desconsidera a dimensão moral da reflexão sobre a brevidade da vida e a morte, fato que se expressa em sua petição reverente: “Ensina-nos a contar os nossos dias, para que alcancemos coração sábio” (90:12). No tópico seguinte, exploraremos em mais detalhes essa dimensão moral que brota da reflexão sobre a morte.

## **2 - A ESTRANHA SABEDORIA DA CASA DO LUTO: A DIMENSÃO MORAL DA MORTE**

*“Não é ao jovem que se deve considerar feliz e invejável, mas ao ancião que viveu uma bela vida. O jovem na flor da juventude é instável e é arrastado em todas as direções pela fortuna; pelo contrário, o velho ancorou na velhice como em um porto seguro e os bens que antes esperou cheio de ansiedade e de dúvida os possui agora cingidos com firme e agradecida lembrança” (EPICURO, **Antologia de textos**).*

*“Melhor é a boa fama do que o unguento precioso, e o dia da morte, melhor do que o dia do nascimento. Melhor é ir à casa onde há luto do que ir à casa onde há banquete, pois naquela se vê o fim de todos os homens; e os vivos que o tomem em consideração. O coração dos sábios está na casa do luto, mas o dos insensatos, na casa da alegria. Melhor é o fim das coisas do que o seu princípio; melhor é o paciente do que o arrogante” (BÍBLIA. **Eclesiastes** 7:1, 2, 4, 8).*

Provavelmente, a mais importante contribuição da reflexão sobre a morte na filosofia antiga diz respeito às implicações éticas desse pensamento, ao modo como a consideração dessa categoria serve como um elemento norteador da conduta, levando aquele que se dedica a tal inquirição à busca da sabedoria e à prática da virtude. Um exemplo emblemático dessa relação encontra-se nas discussões em torno da célebre morte de Sócrates, conforme documentadas em vários diálogos platônicos. No *Fédon*, por exemplo, diálogo que tematiza a doutrina da imortalidade da alma, Sócrates considera o temor da morte como algo absurdo, já que o sábio está certo tanto de ter vivido segundo os ditames da virtude quanto tem a convicção de que a morte lhe possibilitará o encontro definitivo com a verdade. Segundo o seu raciocínio, um verdadeiro amante da sabedoria está certo que só após a morte poderá encontrar a verdade em toda a sua pureza. Se isto é

legítimo, questiona o filósofo ateniense, “não seria dar prova de insensatez temer a morte semelhantes indivíduo”?

Grosso modo, no âmbito filosófico, a orientação recorrente é que não se deve temer a morte, mas é só aquele que se dedicou à sabedoria e à virtude que pode fugir ao medo da morte. O sábio, dirá Epicuro a este propósito, “nem desdenha viver, nem teme deixar de viver; para ele, viver não é um fardo e não viver não é um mal”. Nesta mesma direção, Sêneca orienta seu interlocutor Paulino em sua carta *Sobre a brevidade da vida*: “Deve-se aprender a viver por toda a vida, e por mais que te admires, durante toda a vida, deve-se aprender a morrer”. Neste sentido, os mais velhos, que já tiveram mais tempo para se dedicarem ao cultivo da virtude e, conseqüentemente, dominam melhor a arte do viver e do morrer, são os que menos temem a morte, como nos lembra Cícero. De fato, se os mais velhos, são de fato os mais felizes tal qual Epicuro nos asseverou na abertura desse tópico, então, é de se esperar que eles não temam o instante da morte. Mesmo um pensador de veia pessimista como Schopenhauer é capaz de declarar que quem concebe a vida apenas como casual, com certeza, tem medo de perdê-la pela morte.

Filosoficamente falando, a morte é colocada como categoria limite da existência. O medo diante dela, em geral, brota de seu estatuto inesperado, inevitável e enigmático, especificamente, o temor deve-se ao fato dela velar a possibilidade tanto do mergulho no nada quanto o encontro com Deus, o reto e soberano juiz. Em qualquer um dos casos, a consideração sobre morte poderá orientar eticamente a vida. O que teme a aniquilação poderá, a partir da reflexão sobre a morte, dedicar-se ao cultivo da virtude para que sua memória gloriosa seja perpetuada entre os homens tão logo sua existência finalize; o que tem a certeza do encontro com Deus, orientará eticamente a sua vida levando em consideração a morte, sabendo que é esta experiência que marca o seu encontro definitivo com o Criador. Um não temerá por estar consciente de ter cultivado uma existência virtuosa antes do mergulho no nada; o outro, por estar certo de ter praticado na existência finita as virtudes que a Eternidade lhe exige. Em qualquer um dos casos, a consideração sobre morte poderá orientar eticamente a vida. Obviamente, como aquilo que nos interessa nesse ensaio é uma reflexão teológica sobre a morte, isto é, pretendemos recolocar a morte como categorial teológica fundamental, tomaremos como referência o segundo caso. Verificaremos como, a partir de uma reflexão teológica, a categoria da morte pode ser colocada como uma espécie de elemento norteador da conduta moral do

crente, tal qual o mártir que não teme a morte mais dolorosa porque a sua vida, até o último instante, foi dedicada a cumprir a vontade de Deus. Para esta finalidade, tomaremos como referência a passagem do *Eclesiastes* citada na abertura desse tópico.

A reflexão do Pregador (*Qohélet*) na qual explora as implicações morais da categoria da morte é construída a partir de dois cenários, descritos em uma antítese ricamente ornamentada, a saber, o cenário de um funeral (casa do luto) e o cenário de um banquete (casa da festa). Os aspectos morais que são explorados nessa antítese poética são, de fato, surpreendentes. Ao primeiro cenário está associado o sábio, já o insensato tem preferência pelo segundo cenário. O banquete é o lugar das sensações irrefletidas, do riso fácil, do prazer sensível, do divertimento enquanto expressão do escapismo existencial, como diria Pascal nos *Pensamentos*. Ele é o palco festivo da alegria, mas de uma alegria terrivelmente fugaz. Neste sentido, vale para ele o que o filósofo francês diria em relação à categoria do *Divertissement*: “A única coisa que nos consola de nossas misérias é a Diversão. E, no entanto, é a maior de nossas misérias. Porque é ela que nos impede principalmente de pensar em nós e que nos põe a perder insensivelmente” (laf. 414).

O banquete é também o lugar marcado pelo barulho das músicas, onde os sons se confundem e afugentam a reflexão, onde o homem, de tanto ouvir, não ouve verdadeiramente. Afinal de contas, palavras sem reflexão obstruem a audição para apreensão dos conteúdos mais decisivos da existência. Parafraseando a canção *Rookmaaker* da banda Palavra Antiga, a cidade dos homens está cheia de sons, mas os homens estão surdos para Deus. A festa é, por fim, o cenário onde tudo é intenso e ao mesmo tempo efêmero tal qual o barulho produzido por chamas ardentes que logo se dissipam, a exemplo do riso do insensato que frequenta a casa do banquete. A imagem utilizada pelo autor do *Eclesiastes* capta com beleza vívida a dialética entre intensidade e efemeridade presente no palco festivo do banquete. O *Qohélet* tem em mente os espinhos secos que eram empregados no Israel antigo como combustível, inclusive, no preparo dos alimentos. Esse material permitia uma fácil combustão, mas o seu fogo se extinguia muito rapidamente. O barulho produzido por estes espinhos no momento da combustão fazia supor que o seu fogo seria duradouro, mas esta suposição era ilusória. As chamas se dissipavam logo que as ondas sonoras do seu crepitar silenciavam. É justamente essa experiência marcada dialeticamente pela intensidade e pela efemeridade que o banquete

propicia, à luz da reflexão do Pregador. A casa da festa é o lugar do riso estridente do tolo, riso intenso, mas sem sustentação, sem fundamento sólido, o que não estranha o fato do *Qohélet* designá-lo como a expressão da vaidade. O hebraico *hebel*, traduzido como sopro ou vento, também designa algo que não possui sentido, indicando que o riso irrefletido do insensato embalado pelas canções na casa do banquete é a expressão do absurdo de sua existência. Coincidentemente, essa palavra pode ser traduzida como cordão, termo que será empregado figuradamente no capítulo 12 de *Eclesiastes* para expressar a fragilidade da vida. O autor inglês do século XVIII John Hookham Frere descreveu de modo poético a metáfora do Pregador:

O júbilo dos tolos, em algum lugar, diz o pregador,  
É como o estalar dos espinhos quando se queimam;  
Tão insubstanciais são suas mais vivas alegrias,  
Compostas de leviandade e barulho irrefletidos:  
Embora, a princípio, a chama envolvente pareça brilhar,  
É apenas uma faísca momentânea de luz,  
Com nada sólido para sustentar o fogo,  
Ele rapidamente desmancha, toda sua alegria expira.

A título de comparação, o Divertimento nos moldes pascalianos é um mecanismo que o homem encontra para não pensar na morte. Desse modo, tenta-se evitar a principal das misérias simplesmente não pensando nela. Certamente, este também é o caso do que se entrega às celebrações do banquete, nos termos da analogia do *Qohélet*. Do banquete com sua música alta, mas inexpressiva existencialmente, com sua busca pelo prazer sensível, mas sem reflexão sobre a seriedade da existência, com sua alegria vibrante, mas atravessada pela flecha da brevidade. Nessa perspectiva, não nos estranha o fato deste ser o lugar preferido dos homens insensatos. Para o Pregador, alguém que não leve as questões mais decisivas da existência a sério, que não medita silenciosa e demoradamente sobre elas, não pode ser colocado na categoria dos sábios.

O segundo cenário imaginado pelo *Qohélet* é um funeral. A título de nota, as ponderações do Pregador sobre quais dos dois lugares é melhor começa com a consideração do valor do bom nome ou boa fama. Em um recurso estilístico sonoro que é perdido na tradução, o bom nome (*shem*) é comparado ao perfume (*shemen*) mais precioso. Ligada automaticamente a esta primeira sentença encontramos a constatação do autor sagrado de que é melhor o dia da morte do que o dia do nascimento. Se for considerada a ligação entre as duas ideias, o valor do nome e o valor da morte, podemos

conjecturar que, na reflexão do *Qohélet*, o dia da morte é melhor justamente porque é somente na hora final que podemos constatar o nome valoroso de alguém sem temer que as contingências da vida alterem essa impressão e comprometam o valor dessa pessoa. Se tal é o caso, então o entendimento do Pregador não estaria muito distante da concepção de Epicuro segundo a qual somente o ancião, e não o jovem, pode ser considerado feliz. A condição do jovem, diria o filósofo do jardim, em virtude de sua instabilidade e precipitação às paixões, oferece sempre oportunidades para que este estatuto de felicidade e veneração seja mudado. Selando esta aproximação encontramos a conexão estabelecida pelo autor canônico entre a ideia do fim e a virtude da paciência: “Melhor é o fim das coisas do que o seu princípio; melhor é o paciente do que o arrogante” (7:8). Curiosamente, escrevendo depois do Pregador e depois de Epicuro, o rabino Jesus Ben Siraque, no *Eclesiástico*, concretizou a aproximação entre a reflexão bíblica e a sentença pronunciada por Epicuro: “A infelicidade de um momento faz esquecer o bem-estar, e é na hora da morte que as obras de um homem se manifestam. Não proclame feliz uma pessoa antes que ela morra, pois é somente no fim que se conhece o homem. (Eclo. 11:27, 28).

Consideremos, agora, alguns aspectos da imagem pintada pelo *Qohélet*, considerando que é da visita à casa do luto, do pavoroso encontro com morte, portanto, que o homem sábio retira a orientação moral para a sua vida. Diferente do banquete, que é a expressão mais angustiante do divertimento escapista, onde o homem foge de si mesmo para não contemplar o rosto apavorante de sua própria miséria, o funeral é o lugar do encontro autêntico com a existência, o lugar onde ele deve considerar atentamente a precariedade de sua estrutura existencial. Relembrando a analogia pascaliana, na morte do próximo, ele pode vislumbrar a iminência do seu próprio fim. A contemplação de um cadáver possibilita uma profunda reflexão sobre a vida, no espaço de um caixão funerário encontra-se a apologia mais inquietante e convincente da brevidade da vida. Por isso, o *Qohélet* é enfático em sua exortação: Que os vivos considerem atentamente esta imagem do corpo inerte, que olhem fixamente para sua boca muda, para a rigidez de suas mãos, que vejam a expressão de espanto cristalizada em seu olhar no instante em que a vida sucumbiu ao abismo da morte. Mas que, sobretudo, sejam capazes de manter os ouvidos atentos para ouvir as lições da casa do luto, que sejam capazes de se voltar para o momento em que sua própria existência será eclipsada pela sombra da morte e, assim, busquem viver mais sabiamente. Reconhecendo que verdadeiramente sábio é aquele que

transfere a inércia cadavérica da morte para o tenso e frágil movimento da existência. Quem não realiza esse movimento não é propriamente sábio, apenas alguém tomado pela curiosidade fugaz.

Se o banquete é o lugar do riso frenético e evasivo, o funeral é o cenário marcado pela tristeza e pela consternação. O riso é a expressão da superficialidade, a tristeza, da profundidade. Essa profundidade da tristeza que brota da contemplação da morte é evidenciada no fato de ser este sentimento de pesar, e não riso frívolo, que melhora o coração, literalmente, deixa o coração bom/feliz (*yítāb lēb*). Pela sua fugacidade, o riso do banquete não exprime a interioridade do homem, e o homem só pode ser orientado eticamente quando é tocado profundamente, no coração, o lugar onde ele decide acerca das questões fundamentais de sua existência. Tais decisões não devem ser tomadas em tom de gracejo, mas em profunda seriedade, levando em consideração o seu caráter determinante. Com efeito, é somente quando o homem abandona a superficialidade enganosa do riso e mergulha nas profundezas do seu ser, ainda que aí se depre com mais aguda dor, que poderá expressar a autenticidade existencial. O que caracteriza a conduta do sábio, na perspectiva do *Qohélet*, é sua integridade, consciência e firmeza, razão pela qual ele preferirá ter o seu coração atravessado pela tristeza na casa do luto ao invés de ser seduzido por risos tolos. Sua preferência pela tristeza já é, em si, expressão de sabedoria, mas, por representar um mergulho no âmago da existência, torná-lo-á mais sábio ainda.

Por fim, se a casa do banquete é um lugar marcado pelas canções ensurdecadoras, pelos gritos eufóricos do riso fugaz, a casa do luto é o lugar do silêncio meditativo, do pranto contido, dos gemidos sussurrantes quase inaudíveis, mas dotados de eloquência peculiar. Assim como o barulho desviante está associado ao escapismo do tolo, o silêncio é compatível com a conduta reflexiva do sábio. Parece estranho e pouco convencional, mas quem quer refletir seriamente sobre a existência, sobre a morte e sobre a vida, não ousa gritar diante de um morto, permanece durante todo tempo em silêncio na casa do luto. Neste sentido, vale uma exortação:

Se queres extravasar a revolta, expressar teu desespero e, quiçá, mostrar orgulhosamente a todos o quanto amavas o falecido, então poderás emitir gritos estridentes de desespero e fazer gestos bruscos e expressivos na casa do luto. No entanto,

se queres refletir seriamente sobre a existência, especialmente, sobre a tua própria existência, então, fica parado silenciosamente diante da pessoa morta. Não ouse gritar e profanar o silêncio reverente dos sábios, ouve a eloquente lição do cadáver quieto, sem pressa, sem euforia, sem palavras. Não importa que ele também não fale, que o som da sua voz não ecoe pela casa triste, pois, a mensagem que ele deseja transmitir será escrita no quadro da tua alma com tinta imperecível, contanto que decidas ficar em silêncio meditativo diante do professor inerte. Reflete na morte petrificada diante de teus olhos, seriamente, a tua própria condição existencial. Não te apresses porque a meditação precisa tanto da paciência quanto precisa do silêncio e ninguém alcançará o estatuto de sábio sem antes ter-se dedicado paciente e silenciosamente à reflexão sobre a existência. Se ousares chorar diante do morto, que seja o choro silencioso, reflexivo e orientador da alma, o choro que, sequer, reclama para si plateia. Que seja não apenas o choro da triste separação do ente querido, mas que seja um choro da alegria compartilhado somente por aqueles que compreenderam a decisiva lição da casa do luto, lição que promove um encontro profundo e autêntico com a existência. Sabes que o morto deixa para ti um testamento de sabedoria, conforme foi expresso belamente em um soneto do poeta pernambucano Carlos Pena Filho:

Quando eu morrer, não faças disparates  
nem fiques a pensar: Ele era assim...  
Mas senta-te num banco de jardim,  
calmamente comendo chocolates.

Aceita o que te deixo, o quase nada  
destas palavras que te digo aqui:  
Foi mais que longa a vida que eu vivi,  
para ser em lembranças prolongada.

Porém, se um dia, só, na tarde em queda,  
surgir uma lembrança desgarrada,  
ave que nasce e em voo se arremeda,

deixa-a pousar em teu silêncio, leve  
como se apenas fosse imaginada,  
como uma luz, mais que distante, breve.

Enfim, segundo a visão satírica do *Qohélet*, embora o banquete possa também representar as noções de vida, juventude, alegria e celebração, é o funeral com seu foco na tristeza, na degradação, na quietude e na morte, que possibilita um encontro mais fundamental e autêntico com a existência. É deste encontro que o sábio retirará a sólida orientação moral para a sua vida. Na casa do luto, o sábio contempla o morto, mergulha em silêncio meditativo sobre a sua existência e recolhe as lições que nortearão a sua



conduta. O autor do *Eclesiastes*, a partir de sua reflexão sobre a morte, fornece elementos para uma ética teológica, ressaltando a necessidade da morte ser colocada como categoria fundamental da teologia.

Para concluir esse tópico com uma alusão, poucos autores contemporâneos exploraram de uma forma mais vívida e bela as implicações morais da reflexão sobre a morte como o dinamarquês Søren Kierkegaard no célebre capítulo de *As obras do amor* intitulado: “A obra do amor que consiste em recordar uma pessoa falecida”. Neste capítulo, o pensador dinamarquês resalta que a obra do amor que consiste em recordar a pessoa falecida se constitui na expressão do amor mais desinteressado, livre e fiel que existe. Quem demonstra esse amor recordando o morto sabe que ele não poderá retribuí-lo, sabe que o falecido não reivindica para si atenção tal qual uma criança tenta atrair a atenção da mãe, sabe ainda que não poderá justificar a sua infidelidade no fato da outra pessoa ter mudado, uma vez que mortos não mudam, de tal forma que, se alguém pretende dispensar essa obra de amor ao morto, deverá fazê-lo por si mesmo. Para Kierkegaard, portanto, a reflexão acerca da morte permite que consideremos a natureza desinteressada, livre e fiel do amor. A obra do amor que consiste em recordar a pessoa falecida é, entretanto, um parâmetro para que o *ágape* seja expressa na esfera da vida. Assim, quem for capaz de manifestar o seu amor a um morto, recordando-o, estará habilitado a amar os vivos, conforme percebemos na exortação do pensador dinamarquês: “Vai então e exerce-a; recorda o falecido e aprende justamente assim a amar as pessoas vivas de modo desinteressado, livre, fiel. Na relação com um falecido tens a medida com a qual podes testar-te a ti próprio”. E, quando mais a recordação do morto ocupar mente de alguém, mais essa pessoa saberá expressar o amor aos vivos. Estranhamente, retomando a comparação do *Qohélet*, o funeral nos ensina mais profundamente sobre o amor do que o banquete porque é aí que percebemos melhor a seriedade decisiva da existência.

### **3 - CONTEMPLAR A FINITUDE E RECORDAR A INFINITUDE: A DIMENSÃO TRANSCENDENTAL DA MORTE**

*“É hora de partir, meus irmãos, minhas irmãs  
Eu já devolvi as chaves da minha porta  
E desisto de qualquer direito à minha casa.  
Fomos vizinhos durante muito tempo  
E recebi mais do que pude dar.  
Agora vai raiando o dia  
E a lâmpada que iluminava o meu canto escuro  
Apagou-se.  
Veio a intimação e estou pronto para a minha jornada.  
Não indaguem sobre o que levo comigo.  
Sigo de mãos vazias e o coração confiante”.*

(TAGORE. **Poema de despedida**).

*“Lembra-te do teu Criador nos dias da tua mocidade, antes que venham os maus dias, e cheguem os anos dos quais dirás: Não tenho neles prazer; antes que se rompa o fio de prata, e se despedace o copo de ouro, e se quebre o cântaro junto à fonte, e se desfaça a roda junto ao poço, e o pó volte à terra, como o era, e o espírito volte a Deus, que o deu”.*

(BÍBLIA, **Eclesiastes** 12:1, 6, 7).

A reflexão teológica acerca da morte, a exemplo do que ocorre na reflexão filosófica, possibilitou-nos vislumbrar o horizonte ético dessa categoria. Como vimos na análise do *Qohélet* no capítulo 7 do *Eclesiastes*, a consideração acerca do fim da existência se constitui em um elemento norteador da conduta moral do sábio. Não obstante, uma reflexão teológica mais ampla e adequada sobre a categoria da morte precisa levar em consideração não apenas a sua dimensão moral, imanente, mas, sobretudo, o aspecto transcendental. De fato, é a partir desse elemento que a morte se torna mais legitimamente uma categoria teológica. Mas, antes de qualquer coisa, esclareçamos o que pretendemos expressar aqui com o conceito de dimensão transcendental da morte, já que esse termo é também de largo uso na tradição filosófica. Por essa noção queremos afirmar que, teologicamente, a categoria da morte, serve não apenas para orientar o homem eticamente, mas é empregada para orientá-lo para Deus, instiga-o a considerar seriamente a existência de um Deus eterno e a necessidade de entrar em um relacionamento com Ele, direciona-o, a partir da existência finita, para a realidade infinita, a transpor as fronteiras reducionistas da imanência e voltar-se para a transcendência. A morte é uma dramática e contundente lembrança de que o homem foi criado para Deus e de que, parafraseando Agostinho, não encontrará repouso enquanto

não se voltar para o Criador. Ao contemplar o rosto inflexível da morte, o homem deve voltar-se para Deus, sabendo que em breve sua alma voltará para Ele. A exemplo do que fizemos no tópico anterior, exploraremos a dimensão transcendental da morte a partir da reflexão do Pregador no *Eclesiastes*.

A título de contextualização, a seção do *Eclesiastes* na qual o *Qohélet* explora a dimensão transcendental da morte apresenta de um modo poético, a sequência natural da existência na esfera da finitude, a saber, juventude, velhice, morte, sendo esta última colocada como uma espécie de convocação solene para que o homem finito se volte para Deus, antes do seu retorno definitivo e acerto de contas final com o reto e soberano juiz. A exortação para que o homem, durante as alegrias da juventude efêmera, lembre-se do Criador ocorre de um modo enfático. Antes que a velhice roube o vigor e a beleza da vida e a morte escureça os últimos lampejos dourados da existência. O verbo hebraico *zēkōr* usado pelo Pregador e traduzido como lembrar possui uma peculiaridade. Ele não envolve apenas um processo cognitivo, no qual os objetos epistêmicos são atualizados na mente. Ele expressa também a ideia de ação enquanto resultado prático da percepção mental do Criador. Desse modo, a categoria da recordação aqui empregada não deve ser entendida apenas em sua acepção epistemológica. Ela é a condição fundamental para que o Infinito transcendente se torne real ao finito imanente. Isso porque a lembrança se concretiza sempre em uma relação que coloca o finito em conato com o infinito e ajuda a superar, na expressão kierkegaardiana, a infinita diferença qualitativa entre Deus e o homem, entre a transcendência e a imanência. Não sem razão, teologicamente falando, a categoria do esquecimento está ligada à ideia de pecado, o mais radical rompimento entre a imanência e a transcendência. Com efeito, entregue às alegrias da mocidade, o homem pode perder-se nos labirintos traiçoeiros da imanência e aprisionar-se neste estado, mas a reflexão sobre a morte, por sua vez, concede o fio de Ariadne para que ele acesse a transcendência. Em suma, o imperativo da recordação é, por conseguinte, um chamamento para que o homem finito não apenas conceba intelectualmente a existência de Deus, mas que, sobretudo, desfrute de uma relação íntima com Ele. Vemos, portanto, que o tema da natureza relacional do conhecimento de Deus, tão profundamente abordado por autores como Agostinho, Pascal e Kierkegaard já é antecipado pela reflexão do *Qohélet*.

Na reflexão do Pregador, a morte é colocada como categoria impulsionadora do relacionamento com Deus. Considerando que a vida é breve e que o vigor estonteante e festivo da mocidade é logo eclipsado pela sombra silenciosa e inesperada da morte e reconhecendo que a morte coloca a possibilidade da relação definitiva com Deus, ter essa categoria como horizonte, refletir sobre ela, é de fundamental importância para que o homem, o quanto antes, seja orientado para Deus, considerando que é na relação pessoal com o Eterno que ele encontra a instância que confere sentido final à sua existência. De fato, a relação entre morte, transcendência e sentido é explorada belamente pelo *Qohélet* por duas figuras de grande apelo poético e conceitual. No final das contas, é apenas a relação com a transcendência, com Deus, portanto, que confere sentido pleno ao homem, daí a insistência do Pregador em pintar a existência na sua esfera exclusiva da imanência, a vida debaixo do sol, como a expressão do mais agonizante absurdo, um movimento sisífico sem propósito e sentido.

Dediquemos, portanto, algumas palavras às metáforas poéticas empregadas pelo autor canônico. Ambas expressam o momento enigmático em que a vida é tragada pela morte. Primeiramente, o *Qohélet* recorre à imagem de uma lamparina feita por um recipiente de ouro onde é depositada a chama e presa a um frágil fio de prata, o *hebel*. Essa palavra, como já mencionado, é um termo técnico no vocabulário de Eclesiastes, costumeiramente traduzido como vaidade. A morte é representada pelo instante dramático e inesperado em que o fio de prata se rompe, o copo da lamparina cai e a chama se apaga. O Pregador recorre ainda à figura de um poço para descrever o momento em que a vida é tomada pela morte. Em cima do poço há uma roldana que prende uma corda. Em uma das extremidades da corda é preso um cântaro de barro que será utilizado para retirar a água na fonte. Nesse processo de retirada da água, muito comum no cotidiano de Israel antigo, a roldana é fundamental para controlar o movimento de subida e descida do cântaro evitando que ele colida com as paredes do poço e seja danificado. Neste sentido, a morte é retratada justamente como o momento em que a roldana se desgasta e compromete a resistência da corda não suportando o peso do vaso e, por conta disso, o cântaro arremessado se despedaça contra as paredes firmes do poço e a água se derrama.

Sem dúvida, em sua sensibilidade estética, o *Qohélet* escolhe duas das mais expressivas figuras para retratar a dialética da vida e da morte, a luz e a água. A morte é o instante em que a luz se apaga e a água se derrama. Mas concentremo-nos no sentido

mais profundo da metáfora. Nas duas figuras empregadas pelo sábio as mesmas ideias estão presentes. Ambas evocam as noções de fragilidade, beleza e utilidade. A lamparina que guarda a chama tão essencial (utilidade) é depositada em um copo de ouro (beleza), mas sustentada por um fio de prata (fragilidade), o poço guarda a água vital (utilidade) que é recolhida em um belo cântaro (beleza) preso pela estrutura da roldana e da corda (fragilidade). A morte é, portanto, um lembrete de que a vida é, de fato frágil tal qual o fio que prende o copo da lâmpada ou à corda que sustenta o cântaro, mas ela é também bela porque procede de Deus e útil quando reorientada para o seu Criador. Desse modo, as metáforas empregadas pelo autor do *Eclesiastes* penetram fundo na dimensão transcendental da categoria da morte. Como uma vida tão frágil, breve e precária pode ser considerada bela e preciosa? Que beleza paradoxal é esta atravessada pela fragilidade? Embora pareça paradoxal, a vida é dotada de sentido, mas este sentido só emerge quando a transcendência é levada em consideração. Somente quando esta instância é considerada a dialética entre a fragilidade e a beleza se harmoniza e a verdadeira utilidade existencial é concretizada. Neste momento, devidamente orientada para a transcendência, a partir da cuidadosa contemplação da morte, a existência encontra o seu mais legítimo e essencial sentido, vê a sua condição ontológica e sente desabrochar a semente da eternidade plantada em seu coração, para recorrer a outra metáfora do Pregador.

A análise da dimensão transcendental que brota da reflexão sobre a morte nos mostra que o objetivo da existência finita é o retorno definitivo para Deus. Não obstante, a consideração dessa categoria também nos mostra que esta existência só possui real valor e sentido quando orientada para Deus. Desse modo, o retorno à transcendência deve ocorrer a cada instante, principalmente, quando consideramos a fragilidade e brevidade da vida. Assim, o *Qohélet* certamente concordaria com Jaspers quando afirma que o homem só é propriamente homem quando é capaz de ir além no sentido da transcendência. Só a partir desse movimento, ele encontra sua real beleza, seu real valor, seu real sentido. A recordação é uma espécie de retorno antecipado à transcendência, colocando a necessidade urgente da relação com Deus, antes que a valsa triste da velhice execute o prelúdio sombrio da morte ou, como relata poeticamente Francis Fawkes parafraseando o *Eclesiastes*:

Antes de quebrar o vaso dourado que contém o cérebro.  
Antes de quebrar o jarro do manancial do coração,  
Ou que a roda da vida trepide, e a alma parta.  
Então, o pó será entregue à terra nativa,  
A alma se elevará sublime e voará em direção ao céu.

## **EPÍLOGO: A EXPECTATIVA DA MORTE**

*“Segundo a minha ardente expectativa e esperança de que em nada serei envergonhado; antes, com toda a ousadia, como sempre, também agora, será Cristo engrandecido no meu corpo, quer pela vida, quer pela morte. Porquanto, para mim, o viver é Cristo, e o morrer é lucro. Entretanto, se o viver na carne traz fruto para o meu trabalho, já não sei o que hei de escolher”* (BÍBLIA. **Carta aos Filipenses** 1:20-22).

*“A ansiedade da morte é o horizonte permanente dentro do qual a ansiedade do destino trabalha. Porque a ameaça contra a auto-afirmação ôntica do homem não é só ameaça absoluta da morte, mas também a ameaça definitiva do destino. Por certo, a ansiedade da morte ofusca todas as ansiedades concretas e lhes dá sua seriedade básica”* (TILLICH, Paul. **A coragem de ser**).

Como sabemos, o caráter evasivo e escapista da expectativa em relação ao futuro foi explorado de modo bastante enfático por Sêneca em seu texto *Sobre a brevidade da vida*. Com efeito, o filósofo estoico coloca a expectativa como um dos principais abreviadores do tempo da existência. Esta disposição, afirma Sêneca, se constitui no maior impedimento para viver. Leva-nos constantemente para o amanhã e faz com que percamos o presente. Neste sentido, à luz da reflexão do filósofo romano, o homem sábio não deveria nutrir a expectativa nem mesmo em relação à morte. Ele deveria prender-se à vida presente, cultivando a sabedoria e a virtude e, quando a morte se aproximasse, ele a receberia com serenidade e sem pressa.

A colocação da morte como categoria teológica fundamental leva-nos a uma leitura bastante distinta da expectativa da morte em comparação com aquela defendida por Sêneca. Conforme a percepção paulina expressa na *Carta aos Filipenses*, a expectativa da morte não atua, negativamente, como uma espécie de roubadora do tempo da existência, pelo contrário, orienta o crente no cumprimento de sua vocação presente. Ao mesmo tempo que é lançado para o futuro e é tomado pela profunda expectativa da morte, ele é orientado para a vida presente. Levado pela expectativa, ele realiza sempre dois movimentos complementares: ele é arremessado para o futuro, já que a morte

representa para ele a concretização de seu encontro definitivo com Deus, mas é, imediatamente, recolocado no presente para o cumprimento de sua missão. Não há fuga, escapismo ou evasão existencial. Além disso, essa expectativa não compromete a sua existência tornando-a mais breve, pelo contrário, leva-o vivê-la com real intensidade, a sugar cada partícula da finitude.

Desse modo, o ser tomado pela expectativa da morte possibilita ao crente experimentar toda a extensão da vida presente. Isso porque a morte é como um espelho que reflete a sua missão na esfera da existência finita. A todo momento ele é lembrado da sua tarefa, anseia pela morte, mas volta-se para o movimento sagrado da vida, anela o futuro, mas prostra-se ante o mandamento solene do presente. Quer partir para o encontro definitivo com Deus, por outro lado quer assegurar-se de que viveu para o cumprimento da tarefa cada centelha de sua existência debaixo do sol. Quando olha para a eternidade, o crente só pode anelá-la tal qual o viajante sedento anseia pela água e a criança deseja o colo materno, ao mesmo tempo, ele tem a vívida consciência da finitude, sabe que a vida é importante demais para ser desperdiçada.

Por fim, a expectativa da morte, não apenas intensifica o vínculo da fé e a comunicação com a transcendência, mas pavimenta o caminho do testemunho e estabelece os pilares da vida comunitária. Assim, a expectativa do fim, coloca o discípulo diante de três elementos fundamentais da espiritualidade cristã: fé, testemunho e comunhão. Este anseio eleva os olhos do discípulo para a realidade eterna, mas finca os seus pés na comunidade para cumprir a tarefa sagrada do testemunho.

#### **REFERÊNCIAS:**

BÍBLIA. Português. **A Bíblia Sagrada**: antigo e novo testamentos. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2008.

BÍBLIA. Português. **Bíblia**: mensagem de Deus. Versão católica. São Paulo: Edições Loyola, 1983, p. 714. (Sirácides 11:18,19).

EPICURO. **Epicuro, Lucrécio, Sêneca, Cícero e Marco Aurélio**. In: Os pensadores. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1985.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Petrópolis: Vozes, 2006.

JASPERS, Karl. **Introdução ao pensamento filosófico**. São Paulo: Cultrix, 1980.

KIERKEGAARD, Søren. **As obras do amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

MONTAIGNE. **Ensaaios**. São Paulo: Nova Cultural, 2004.

PASCAL, Blaise. **Pensamentos**. 2. ed. (Edição Lafuma). São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PLATÃO. **Diálogos**: Banquete, Fédon, Sofista, Político. Porto Alegre: Globo, 1971.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Metafísica do amor, Metafísica da morte**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

SÊNECA. **Sobre a brevidade da vida**. Porto Alegre: L&PM, 2013.

TILLICH, Paul. **A coragem de ser**. São Paulo: Paz e Terra, 1967.