

A morte como lugar de revelação e a esperança cristã

JOSÉ PEDRO LOPES ANGÉLICO*

Resumo: Este breve ensaio trata fundamentalmente da problemática da morte desde uma perspectiva cristã. Não dissolvendo o conteúdo teológico das afirmações escatológicas cristãs, nem cruzando enquadramentos epistemológicos com as ciências da vida, o artigo pretende refletir sobre a morte enquanto realidade da vida, e nela inscrita processualmente. Para tal, não se distancia de uma linguagem que tende a ser fundamentalmente teoliterária. Afirmada a consciência da morte enquanto inscrita na vida, a reflexão segue para declaração da esperança enquanto princípio teológico, outorgando à consciência da morte, acolhida em liberdade, um lugar de revelação.

Palavras-chave: morte; esperança; revelação.

Abstract: This brief essay deals fundamentally with the issue of death from a Christian perspective. Not dissolving the theological content of Christian eschatological statements, nor crossing epistemological frameworks with the sciences of life, the article intends to reflect on death as a reality of life, and inscribed in it procedurally. For this,

* Faculdade de Teologia (Porto), Cátedra de Poesia e Transcendência – Sophia de Mello Breyner Andresen e Centro de Investigação em Teologia e Estudos de Religião – Universidade Católica Portuguesa.

it does not distance itself from a language that tends to be fundamentally theoliterary. Affirmed the consciousness of death as inscribed in life, the reflection moves on to the statement of hope as a theological principle, granting that consciousness, accepted in freedom, a place of revelation.

Keywords: death; hope; revelation.

Anotavas pacientemente as trajetórias
dos pássaros, suas formas peculiares.

Mas a morte já pairava na transparência
vaga dos olhos, no rumor lento das mãos.

José Rui Teixeira

Com relativa frequência, ouve-se falar da morte como mistério ou como enigma. A morte, enquanto realidade que se vê, não é uma nem outra. A morte apresenta-se como uma realidade ineludível¹. Nada há do que se pode ver que a ela escape – já o dizia São Francisco de Assis no seu sapientíssimo *Louvor das criaturas*² –, nem mesmo o ser humano, essa criatura aparentemente imortal no seu desejo de não-deixar-de-ser.

A morte encerra algo de misterioso, mas não é um mistério. Nem é um enigma que, tarde ou cedo, se pode resolver. O que pode ser um enigma ou mistério é a vida diante da morte. O que não é inteligível nem decifrável é uma vida como intervalo.

Entre linguagem a um tempo mística e poética, Teixeira de Pascoaes assim dispõe esse paradoxo:

¹ Dedico a reflexão à memória dos *meus mortos*, sobre os quais a evidência veio repousar: Emília de Sousa Guimarães [19/3/1919 – 7/12/1997], Arnaldo Manuel Teixeira Angélico [3/3/1973 – 6/12/2006], Maria Graciosa Soares Ferreira [15/8/1934 – 15/3/2007] e Manuel de Carvalho Pinto [8/1/1937 – 1/1/2017]. Agrada-me a forma como Anjela Duval (1905-1981) diz os seus mortos na memória do coração: «My heart is a Cemetery/ In it are countless graves/ In it always a new grave/ Graves of friends and relatives/ My heart is a Cemetery! // My heart is a Cemetery/ But no!/ My heart is a Sanctuary/ Wherein live my dear departed!». DUVAL, Anjela – *My Heart*. In DAVIES, Oliver; BOWIE, Fiona, ed. – *Celtic Christian Spirituality. An Anthology of Medieval and Modern Sources*. New York: Continuum, 1999, 226.

² «Laudato si, mi signore, per sora nostra Morte corporale, da la quale nullu homo vivente po' skappare». FRANCISCO DE ASSIS – *Laudes creaturarum*. In NARDONE, Jean-Luc; PERLY, Antonello, ed. – *Anthologie de la Littérature Italienne*. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, 2000, Vol. 1, 39.

«O berço esconde o túmulo; ou antes, o berço e o túmulo se confundem, formando um berço tumular, que recebe um cadáver e dá um anjo»³.

«Não me espanta a grandeza do Universo; a sua inutilidade é que é espantosa! O que nos assombra, é o sol a brilhar para nada, um firmamento recamado de estrelas para nada!»⁴.

Entre a ausência de finalidade objetiva e a constatação da sua inscrição no ato de existir, a percepção mais imediata que o ser humano tem da morte reproduz-se na que tem da própria vida. Tarde ou cedo percebe que há uma semelhança assustadoramente premonitória entre o berço e o túmulo. Diria, até, quase trágica! Digo *trágica*, pois nada há de mais condicionante da liberdade do que a certeza da absoluta impotência sobre o seu aniquilamento inscrito na própria consciência. É pelo menos aí que Miguel de Unamuno parece inscrever o *sentimento trágico da vida*:

«Há alguma coisa que, à falta de outro nome, chamaremos o sentimento trágico da vida, e que arrasta atrás de si toda uma concepção da própria vida e do universo, toda uma filosofia mais ou menos formulada, mais ou menos consciente. E esse sentimento podem tê-lo, e o têm de facto, não só homens individuais, mas até povos inteiros. E esse sentimento brota menos das ideias do que as determina, mesmo quando bem entendido, essas ideias reagem sobre ele, corroborando-o. Por vezes, pode provir de uma enfermidade adventícia, de uma dispepsia, por exemplo, mas, noutros casos, é constitucional. E de nada serve falar, como veremos, de homens sãos e doentes. Além de não possuímos uma noção exacta de saúde, ninguém provou que o homem tenha de ser naturalmente alegre. Mais: o homem, por ser homem, por ter consciência, é já, em relação ao burro ou ao caranguejo, um animal enfermo. A consciência é uma enfermidade»⁵.

A tragicidade enunciada emerge assim da consciência precisamente enquanto paradoxo. Num certo sentido, a pura animalidade, anterior ao emergir da consciência, pode significar pura mortalidade. Mas é a capacidade consciente de ver, na morte do outro, a morte própria⁶ que devolve ao ser

³ PASCOAES, Teixeira de – *São Jerónimo e a Trovoada*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1992, 182.

⁴ PASCOAES, Teixeira de – *Duplo Passeio*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1994, 194-195.

⁵ UNAMUNO, Miguel de – *Do Sentimento Trágico da Vida*. Lisboa: Relógio D'Água, 2007, 22-23.

⁶ «La suprema cuestión de la vida humana no es ante todo la propia muerte sino la muerte del otro, de la persona que nos engendró, de la persona que nos ha amado, de quienes nos han sostenido por su fidelidad y fortaleza. Porque todos sabemos clarísimamente de nuestra muerte como

humano a sua real condição⁷, mesmo quando ilusória ou inconscientemente a rejeita. O ser humano tem a capacidade de transcender a pura mortalidade, inscrita na sua condição biológica, por tudo o que a consciência lhe devolve e por tudo o que emerge como consciência de si, que é algo que desponta e se cultiva no plano das relações interpessoais. Contudo, é nessa relacionalidade potencialmente transcendental, a um tempo ligada à consciência de si e do outro, que ao ser humano é devolvida a pergunta sobre o seu destino. Agrada-me particularmente a forma como Roland Barthes dispõe esse *boomerang* da condição humana, dois dias passados sobre a morte de *sa mère*:

«Reunião demasiado numerosa. Futilidade crescente, inevitável. Penso nela, que está de lado. Tudo cede.

É, aqui, o começo solene do grande, do longo luto.

Pela primeira vez passados dois dias, ideia *aceitável* da minha própria morte»⁸.

Até um certo ponto só nos tornamos verdadeiramente mortais quando a evidência da morte invade tudo o que, até então, julgávamos participar de algum tipo de imortalidade: o amor e aqueles que amamos. Mas a estrutura mortal do nosso ser acompanha-nos desde o berço, como um túmulo que paradoxalmente nos traz à vida. A disposição poética de Teixeira de Pascoaes

anudada a nuestra propia respiración, pero siempre contamos con el otro, como superior a la muerte y por ello valedor de nuestro ser frente a ella. Si el prójimo muere, hemos muerto nosotros con él. Si el amor no puede perdurar, no ha existido en su verdad absoluta. Si no hay perennidad para la libertad nacida en el diálogo y el servicio, en la ofrenda y en la correspondencia, no hay nada definitivamente bello, ya que todo lleva en su entretela la semilla de la aniquilación y con ello de la trivialización anticipada». GONZÁLEZ DE CARDEDAL, Olegario – *Sobre la muerte*. 2.ª ed. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003, 15.

⁷ É interessante notar que, por exemplo, Hannah Arendt lia esta real condição, devolvida ao homem grego, como nascida da convivência com a imortalidade dos deuses: «A preocupação dos gregos com a imortalidade resultou da sua experiência de uma natureza imortal e de deuses imortais que, juntos, circundavam as vidas individuais de homens mortais. Inserida num cosmos onde tudo era imortal, a mortalidade tornou-se o emblema da existência humana. Os homens são "os mortais", as únicas coisas mortais que existem porque, ao contrário dos animais, não existem apenas como membros de uma espécie cuja vida imortal é garantida pela procriação. A mortalidade dos homens reside no facto de a vida individual, com uma história vital identificável desde o nascimento até à morte, provir da vida biológica. Essa vida individual difere de todas as outras coisas pelo curso rectilíneo do seu movimento que, por assim dizer, intercepta o movimento circular da vida biológica. É isto a mortalidade: mover-se ao longo de uma linha recta num universo em que tudo o que se move o faz num sentido cíclico». ARENDT, Hannah – *A Condição Humana*. Lisboa: Relógio D'Água, 2001, 31.

⁸ BARTHES, Roland – *Diário de Luto*. Lisboa: Edições 70, 2009, 20.

funciona enquanto metáfora na medida em que se deposita, no paradoxo, a confiança de que o túmulo se venha a revelar um berço. Mas a essa confiança, que legitima a enunciação poética do paradoxo, voltaremos mais tarde.

Num outro sentido, talvez menos poético, um certo rigor obrigar-nos-ia à afirmação de que a morte começa com a vida⁹. Mas a mortalidade, própria de quem se sabe voltado para a morte, emerge somente enquanto consciência. Portanto, se a mortalidade é fundamentalmente um dado da consciência, enquanto evidência que se lhe impõe pela facticidade da morte, torna-se absolutamente necessária a sua reflexão.

Na sua *meditatio mortis*, Olegario González de Cardedal começa precisamente por sublinhar a absoluta necessidade de pensar a morte. Para tal – defende o teólogo salmantino – só uma percepção e uma experiência agradadas da vida permitem pensá-la dentro das suas próprias coordenadas¹⁰. Toma-se assim absolutamente indispensável *consentir* a morte para a poder pensar, e consentir agradadamente a morte é uma outra forma de a dizer como parte integrante da própria vida. De algum modo e na sua habitual poética de paradoxos, Teixeira de Pascoaes já o confessa, não obstante uma tonalidade romântica que não raramente empresta ao tema da morte:

«Viver é experimentar a morte. Morrendo é que aprendemos a viver. E, à força de trilharmos o inferno, saberemos andar no céu»¹¹.

⁹ «Si la experiencia expresada en la frase, “no existo desde siempre”, impone al hombre la cuestión de su origen que culmine en la pregunta sobre su fundamento originario último, la otra proposición, “no existirá por siempre”, revela la experiencia más evidente de que nuestra existencia tiene un término final, que la marca intrínsecamente como no-fundada en sí misma. Aquí la muerte desenmascara despiadadamente la ilusión de todo “progressus in infinitum”: es un “stop” que hace imposible todo volver hacia atrás y todo seguir hacia delante. Desde que cada hombre comienza a vivir, comienza a morir, comienza a acercarse al término final, la muerte, porque su vida está inexorablemente destinada a acabarse en la muerte». ALFARO, Juan – *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios*. 3.ª ed. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1997, 17.

¹⁰ «La vida lleva en su seno una innata voluntad de afirmación, continuidad y consumación. Parece por ello implicar una garantía y un aval contra la muerte. Garantía y aval que fundan sólo una esperanza. No fundan realidad de inmortalidad evidente y verificable; ni derecho jurídico ante nadie. Pero la insobornable gratuidad del hecho de vivir y el encantamiento secreto, que la existencia misma lleva consigo aun en medio de las reales durezas, son los que abren la puerta de la esperanza ante la muerte. El gran salto hasta la existencia fue puesto con la vida, y la muerte no puede anularlo. Consentir a la muerte es consentir a la gratuidad de la existencia, aceptar entrar por la puerta angosta de la propia imposibilidad para ser, para perdurar y para prolongar destino. A quien le ha sido dado poder experimentar el vivir como gracia, puede pensar y, sobre todo, puede esperar realizar el morir también como gracia». GONZÁLEZ DE CARDEDAL – *Sobre la muerte*, 21.

¹¹ PASCOAES, Teixeira de – *Ensaio de Exegese Literária e Vária Escrita*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2004, 68.

Agrada-me a forma como um outro poeta português, Fernando Guimarães, assim dispõe essa experiência do tempo, numa espécie de articulação de sentido e de dizer poético:

«Coloquemos um lenço sobre o rosto. Não para o ocultar
mas para que fique mais nítido o que vemos. Essa
há-de ser a margem das nossas feições, a sua mais próxima
brancura. A respiração nem o toca sequer. Outra brisa
começava a atravessar o peito. Ela vem agora ao nosso encontro
sem qualquer ruído, como se as mesmas folhas estivessem
ausentes. Sabemos há muito que é assim. Depois o silêncio
chega, porque foi sempre a ele que estas vozes pertenceram»¹².

Também no correr do seu discurso, González de Cardedal recorre permanentemente a um tipo de poesia e a um dizer místico¹³ – as mais das vezes concentrados na mesma *pena* – para mostrar como a consciência da mortalidade pode emergir, no meio da vida, com a naturalidade que somente a experiência da graça é capaz de oferecer. Para este teólogo, nascido em Ávila, a experiência de uma vida agraciada somente pode conduzir a uma consciência da mortalidade em *estado-de-graça*¹⁴.

Fundamental, também, é que a morte seja vivida de facto e que, portanto, não seja meramente pensada mas experienciada como própria da vida. Dizia o teólogo, no início da sua *meditatio mortis*, que a primeira experiência da morte emerge, enquanto consciência, com a de quem habita o coração da

¹² GUIMARÃES, Fernando – *Lições de Trevas*. Vila Nova de Famalicão, Edições Quasi, 2002, 16.

¹³ Como, por exemplo, Jorge Manrique, Lope de Vega, São João da Cruz, Hugo von Hoffmannstahl ou Miguel de Unamuno: cf. GONZÁLEZ DE CARDEDAL – *Sobre la muerte*, 17-27.

¹⁴ Contudo, afirma o autor de *La entraña del cristianismo*, para o teólogo este *pensar-a-morte* deve estar afinado ao diapasão do Mistério da Paixão, Morte e Ressurreição de Cristo: «Para el teólogo pensar la muerte significa, por consiguiente, remitir a una historia en la que Dios ha revelado su amor y lo ha llevado hasta el encuentro con la muerte de los humanos, padeciéndola y transformándola. Narrar esa historia como divina historia de amor y muerte e invitar al amor es lo esencial de todo anuncio del cristianismo. Así se lo encargaba san Agustín a quienes tenían que presentar la esencia del cristianismo y hablar del evangelio, la Iglesia y la salvación. Con ello resumía el sentido mismo de la Biblia, que no hace historia natural, ni siquiera humana, ni ciencia, ni literatura sino narración de la historia de Dios con nosotros llegada a su plenitud en Cristo, e invitación a responder con nuestro amor a su amor preveniente: "Toda la Escritura divina, escrita con anterioridad a Cristo, ha sido escrita para preanunciar el advenimiento del Señor. Y lo que se ha escrito después, y ha sido confirmado por la autoridad divina, narra la historia de Cristo e invita al amor (*Christum narrat et dilectionem monet*)"». GONZÁLEZ DE CARDEDAL – *Sobre la muerte*, 27.

nossa capacidade de amar e ser amado. É aí, talvez, que se começa a moldar a possibilidade de a consentir como naturalmente dentro da vida¹⁵.

Não creio que surpreenda que, no seu *Diário de Luto*, Roland Barthes vá deixando notas de como a dor destilada em lágrimas se vai transfigurando em redescoberta de uma relação de profundo amor. A pouco mais de uma semana da morte de sua mãe, assim o diz:

«Tarde triste. Breve ida às compras. Na pastelaria (futilidade) compro um bolo de amêndoa. Ao servir uma cliente, a jovem empregada diz *Cá está [Voilà]*. Era o que eu dizia ao levar alguma coisa à minha mãe quando tratava dela. Uma vez, perto do fim, semi-inconsciente, ela repetiu num eco *Voilà (Cá estou [Je suis là])*, palavras que passámos a vida toda a dizer um ao outro).

Este *Voilà* da empregada faz-me vir as lágrimas aos olhos. Fico a chorar muito tempo (depois de voltar ao apartamento insonoro).

Posso pois aprender o meu luto.

Não está directamente na solidão, no empírico, etc.; aí tenho uma espécie de à-vontade, de domínio que deve fazer com que as pessoas julguem que tenho menos dor do que teriam pensado. Está onde a relação de amor se rasga uma vez mais, no "nós amávamo-nos". O ponto mais incandescente no ponto mais abstracto...»¹⁶.

«Compreendi (ontem) muitas coisas: a sem-importância do que me afligia (instalação, conforto do apartamento, conversas e até por vezes risos com os amigos, projectos, etc.).

O meu luto é o da relação amante e não o de uma organização de vida. Vem-me pelas palavras (de amor) que surgem na minha cabeça...»¹⁷.

Eis, precisamente, onde surge uma das grandes dificuldades que a experiência da morte encerra. A morte é humanamente difícil porque nos habituámos a dizê-la sem a dizer. Não fomos capazes ainda de construir um

¹⁵ «El llanto y la risa pertenecen a la entraña de la vida humana que es fijeza y movimiento, gozo por lo adquirido y desazón por lo perdido o por lo no alcanzado. El Libro santo dice: "Todo tiene su tiempo y sazón, todas las tareas bajo el sol. Hay tiempo de nacer y tiempo de morir. Hay tiempo de plantar y tiempo de arrancar. Hay tiempo de matar y tiempo de sanar. Hay tiempo de derruir y tiempo de construir. Hay tiempo de llorar y tiempo de reír" (Ecl 3, 1-3). Llorar como reír son una necesidad del hombre, que hace así aflorar aquello que en sí desborda a su naturaleza somática, lanzando su impulso personal más allá de lo que da de sí su cuerpo. El llanto, la risa, la sonrisa, la ironía y el humor son la flor del espíritu traspasando la materia humana y tornándola transparente para una dimensión absoluta». GONZÁLEZ DE CARDEDAL – *Sobre la muerte*, 27.

¹⁶ BARTHES – *Diário de Luto*, 45.

¹⁷ BARTHES – *Diário de Luto*, 47.

vocabulário capaz de a dizer com a mesma naturalidade com que dizemos a vida¹⁸. Se difícil se apresenta o seu dizer científico e clínico¹⁹, muito mais o histórico, o biográfico e o relacional²⁰.

Assim afirma o teólogo salmantino a necessidade da distinção. Porque «o ser humano é vida, pessoa e história»²¹, a realidade da morte reclama um dizer correspondente:

«Cada uma destas dimensões é real em relação com as outras duas. As três são diferenciáveis mas não separáveis na atual forma de existência. Das três, o que designamos como pessoa está no centro, segregando a partir de si uma vida e suscitando, incarnada, uma história. Não existe sem elas, mas pode existir com muitas formas de vida e com muitas expressões de história. A vida atual é uma forma dessa múltipla realização possível. Por isso, ao falar de morte do homem convém distinguir cuidadosamente entre *morte biológica*, *morte pessoal* e *morte biográfica*»²².

A *morte biológica* corresponde a esse instante em que se deixa, definitivamente, de pertencer ao espaço e ao tempo. Mas a pessoa, unidade substancial e relacionalidade, não desaparece com o fechar dos olhos e com o esfriar da carne, nem com a transformação do que até então era presença e palavra em ausência e silêncio. Não falamos naturalmente da materialidade que constituía a pessoa que morre. Nem sequer, ainda, das diferentes construções religiosas

¹⁸ «Nuestras palabras están hechas para decir la vida no la muerte: la presencia, no la ausencia; el tiempo, no la eternidad; al hombre, no a Dios. Por eso, cuando nos ponemos a hablar de la muerte, estamos en el mismo borde del desvarío, porque usamos un lenguaje impropio. Tenemos que hablar de ella como del reverso de la vida, como de lo que sigue a lo vivido, como de la alteridad constituyente de un hombre que se sabe no necesario, para el que, por tanto, no ser es una posibilidad tan manifiesta como el ser, posibilidad que en algún momento se hará realidad. A todos los humanos nos ocurre algo similar a lo que se manifiesta de manera suprema en los médicos: son esfuerzo denodado y arriesgo máximo mientras hay vida; cuando aparece la muerte ellos desaparecen, se quedan sin palabra, no saben qué decir. Surge otro mundo del que no quieren saber nada, porque afirman que no les pertenece». GONZÁLEZ DE CARDEDAL – *Sobre la muerte*, 27.

¹⁹ Cf. FERNÁNDEZ BEITES, Pilar – *Embriones y muerte cerebral. Desde una fenomenología de la persona*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2007.

²⁰ «Si es difícil definir la muerte desde el punto de vista físico, mucho más lo es desde el punto de vista personal. Se hablará de cesación de funcionamiento por parte de ciertos órganos: cerebro corazón... [...] Decir la muerte es, por consiguiente, no sólo un problema científico sino, sobre todo, un problema filosófico, donde se accede no al conocimiento de cómo funcionan las cosas que son, sino al ser de las cosas, constituidas por estructuras, formas, funciones y fines». GONZÁLEZ DE CARDEDAL – *Sobre la muerte*, 41.

²¹ GONZÁLEZ DE CARDEDAL – *Sobre la muerte*, 41.

²² GONZÁLEZ DE CARDEDAL – *Sobre la muerte*, 41-42.

da esperança humana de superação da finitude²³. Falamos fundamentalmente de relacionalidade. A dificuldade de que há pouco se falava tem a ver com a *morte pessoal* e com a *morte biográfica*. Sobre essas praticamente nada se pode dizer²⁴.

Agrada-me pensar que são os poetas, no seu arrojo de dizer o silêncio na palavra e a presença na ausência, os que melhor percebem a dificuldade e a inadequação da palavra. Talvez por isso, paradoxalmente, a dizem. Não admira, creio, que entre eles sobreviva não raramente a pessoalidade. Dizê-la como distinta da cessação de toda a atividade biológica é uma outra forma de dizer que nada, em absoluto, se pode dizer. No longo *Requiem por uma amiga* (Rainer Maria Rilke), o sujeito poético parece encontrar-se com esta dificuldade:

«Eu tenho mortos, e deixei-os ir
e admirei-me ao vê-los confiados,
tão depressa em casa no estar-morto, tão
justos, tão diferentes da sua fama. Só tu, *tu*,
voltas; passas por mim e vagueias,
queres tropeçar nas coisas para que soem de ti
e vão trair-te. Oh, não me tires
o que tão devagar aprendo. Tenho razão; tu erras
quando comovida sentes nostalgia
de qualquer coisa. Nós transmudamos tudo isto;
nada é aqui; reflectimo-lo em nós mesmos,
do nosso ser, logo que o reconhecemos.
Julgava-te muito mais além. Perturba-me
que exactamente *tu* erres e venhas, *tu*
que mais transmudaste que qualquer outra mulher.
Que nos aterrássemos quando morreste – não:
que a tua morte forte nos interrompesse escuramente,
rasgando o até-então do desde-então:
é isso que nos importa: pôr isto em ordem
será a nossa tarefa aplicada a todas as coisas.
[...]»²⁵.

²³ Cf. Enfers, paradis et autres lieux. Les représentations de l'au-delà. *Religions et Histoire*. 54 (2014); cf. etiam CAILLOT, Joseph – O fim nas grandes religiões. In *Creio na Vida Eterna. Semanas de Estudos Teológicos da Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa*. Lisboa: Editora Rei dos Livros, 1997, 67-91.

²⁴ Cf. GONZÁLEZ DE CARDEDAL – *Sobre la muerte*, 42-43.

²⁵ RILKE, Rainer Maria – *Poemas. As Elegias de Duino. Sonetos a Orfeu*. Prefácios, seleção e tradução de Paulo Quintela. 4.^a ed. Porto: Asa Editores, 2001, 115.

A dificuldade não repousa sobre a *morte biológica*. Difícil é dizer a morte da pessoa e do entrelaçado relacional da sua história. Não creio que ande muito distante a nota de luto de 3 de novembro de 1977 que R. Barthes nos deixa:

«Por um lado, ela pede-me tudo, todo o luto, o seu absoluto (mas então não é ela, sou eu que a invisto de me pedir isso). E por outro lado (sendo então verdadeiramente ela própria) recomenda-me a ligeireza, a vida, como se continuasse a dizer-me: "anda lá, sai, distrai-te..."»²⁶.

No fundo, a morte que se encontra dentro da vida é aquela sobre a qual ainda algo se pode dizer. A morte, enquanto cessação de todos os processos biológicos, está inscrita, por essa mesma razão, em todos eles. Dizia Pascoaes: «Toda a doença é um ataque de velhice»²⁷. Na mesma linha, dizer, com Sophia de Mello Breyner, «É o meio da vida»²⁸, ou, como o medieval hino litúrgico, «media vita in morte sumus», é fundamentalmente afirmar essa mortalidade gravada na vida.

Ou ainda como o poeta argentino, Hugo Mujica:

«do outro lado do vidro tudo dorme,

dentro também é escuro, escuro
e vazio

como numa casa
abandonada
que não se acabou de construir,

como a noite de alguém
nunca a mera sombra.

no coração de outra noite
palpei o meu peito
e o seu peso de séculos e era apenas
um buraco,

uma casa desabitada
dessas que morrem antes de se derrubar

²⁶ BARTHES – *Diário de Luto*, 40.

²⁷ PASCOAES, Teixeira de – *A Saudade e o Saudosismo*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1988, 263.

²⁸ ANDRESEN, Sophia de M. Breyner – *Contos Exemplares*. 34.^a ed. Porto: Figueirinhas, 2002, 95.

a esta hora da vida
é do ausente
que nascem as sombras,

é em quem não fui
onde sempre serei de ninguém»²⁹.

Não há dúvida de que, fazendo parte da vida, a morte se impõe como evidência, não como enigma nem como mistério. Mistério é a vida dentro da morte. Porque, apesar de tudo, a personalidade e a história parecem resistir ao nada absoluto, a esperança é quiçá a semente que o mistério da vida introduz na evidência da morte, e que dela pode florescer.

«Assim que um ser morre, construção desvairada do futuro (mudanças de móveis, etc.): futuromania»³⁰.

A morte, mais do que um enigma, é uma evidência. Já o dissemos. Um enigma é algo que, tarde ou cedo, se pode resolver enquanto questão. Nesse sentido, a morte não é uma questão e, portanto, também não é um enigma, e muito menos um mistério. A mortalidade, enquanto consciência da morte, é que pode ser um enigma. Estando a mortalidade inscrita no mistério da vida, a única questão que se impõe é a da vida e do seu sentido. Ora, não sendo o sentido da vida um enigma, que tarde ou cedo se resolve, mas um mistério que se acolhe com toda a incompreensibilidade que implica, à teologia somente lhe compete um discurso sobre as possibilidades de um tal acolhimento.

Falamos de esperança³¹.

No que respeita à morte e ao mais-além, uma das tentações mais frequentes, em configurações culturais do religioso e em discursos teológicos, repousa sobre o exagero fixista das respetivas formulações. No fundo, trata-se daquilo a que poderíamos chamar de geografia e meteorologia escatológicas. A escatologia cristã não legitima um tal discurso³². Pensemos que Karl Rahner,

²⁹ MUJICA, Hugo – *Margens*. Maia: Cosmorama Edições, 2015, 151.

³⁰ BARTHES – *Diário de Luto*, 14.

³¹ Agradam-me as palavras de E. Cioran: «Chaque fois que le futur me semble concevable, j'ai l'impression d'avoir été visité par la Grâce». CIORAN, Emil – *Aveux et anathèmes*. Paris : Gallimard, 1987, 27.

³² Nem sequer do ponto de vista litúrgico-sacramental, cuja ancoragem ou é escatológica ou carece de fundamento mais além de uma ritualidade de mero alcance e interesse etnológicos. A experiência litúrgica é, paradoxalmente, experiência de uma in experiência. Agrade-me particularmente a forma como Jean-Yves Lacoste coloca o problema: «Presencia ante Dios y espera de Dios abren, por definición, el campo de la liturgia. Pero la espera, por una parte, puede verse frustrada

depois de advertir para o risco da desmitologização absoluta das afirmações escatológicas, não deixa contudo de sublinhar o carácter absolutamente perentório ao mistério do seu conteúdo:

«Segundo a Escritura, há que sustentar que Deus *não* revelou ao homem o dia da plenitude. Isto não só significa que não podemos fixar o fim e a plenitude de forma puntiforme num espaço físico de tempo dilatado até ao futuro. Não só não sabemos exatamente *quando* será o fim. Não só "não foi revelado ainda com toda a exatidão", no que respeita ao tempo da sua realização. À plenitude corresponde um carácter essencial de ocultação para nós, a propósito de *todas* as suas peculiaridades e de ela mesma *enquanto tal*. Tal carácter está dado já, essencialmente, com os existenciais cristãos da fé e da esperança. Sem esse carácter de ocultamento da plenitude não realizada, a fé e a esperança não seriam de modo algum o que são e o que têm de ser cristãmente. E reciprocamente: o oculto, ao ser anunciado, perde certamente o seu modo do meramente não sabido, do ausente e passado-por-alto, mas justamente assim entra no modo de presença *enquanto* oculto, inabarcável, do que dominando não pode ser dominado e é ameaça. Deixa de ser o que não me afeta porque não sei, e ao mesmo tempo não se converte exatamente em algo com o qual se pode contar como uma realidade fixa que deixaria de ser perigosa porque agora já se sabe a que "se agarrar". O escatológico existe na sua revelação justamente *como o mistério*».³³

Em primeiro lugar, a escatologia cristã debruça-se sobre três questões: O que é o ser humano? O que é a morte? Qual o horizonte do ser humano perante a morte?

Em segundo, oferece uma resposta de carácter puramente teológico. Lembro, a este respeito, uma dessas formulações:

(lo Absoluto puede no venir a la experiencia de la conciencia, lo cual todos sabemos que es el cotidiano pan nuestro de la plegaria) y, por otra, no otorga derecho alguno sobre aquello o Aquel a quien se espera. Ni la más bella arquitectura puede forzar una presencia. Nuestra historicidad exige, por otra parte, que seamos definidos más por la espera que por el gozo de una presencia plena y libre de ambigüedad, lo cual implica que nadie reza y que, si bien dichas condiciones le permiten esbozar hoy gestos de alabanza preñados de un fuerte sentido escatológico, califican, de entrada, su relación con lo Absoluto como inexperiencia». LACOSTE, Jean-Yves – *Experiencia y Absoluto. Cuestiones que se encuentran en discusión sobre la humanidad del hombre*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2010, 70.

³³ RAHNER, Karl – Principios teológicos de la hermenéutica de las declaraciones escatológicas. In *Escritos de Teología*. 4.ª ed. Madrid: Ed. Cristiandad, 2002, Tomo IV, 381.

«Transmiti-vos, em primeiro lugar, o que eu próprio recebi: Cristo morreu pelos nossos pecados, segundo as Escrituras; foi sepultado e ressuscitou ao terceiro dia, segundo as Escrituras; apareceu a Cefas e depois aos Doze. Em seguida, apareceu a mais de quinhentos irmãos, de uma só vez, a maior parte dos quais ainda vive, enquanto alguns já morreram. Depois apareceu a Tiago e, a seguir, a todos os Apóstolos. Em último lugar, apareceu-me também a mim, como a um aborto»³⁴.

Por essa via, e em terceiro lugar, devolve ao questionar humano um princípio de articulação de sentido das questões inicialmente levantadas.

No fundo, a escatologia cristã tem um momento, central e axial, puramente teológico-dogmático, fundado sobre a Escritura e sobre o testemunho apostólico da Ressurreição. Contudo, do ponto de vista antropológico, o que a escatologia cristã oferece é fundamentalmente um *princípio* de vida. Ora, esse *princípio* somente se entende na sua articulação com a afirmação da liberdade: a esperança só pode emergir de um ato de liberdade que aceita a morte como parte da vida³⁵, e sobre ela toma uma opção fundamental.

Compreendida a vida teologal na sua imanência mútua – fé, esperança e caridade –, a opção fundamental funciona aqui como essa aposta integral de confiança na vida e no seu sentido. Creio que, entre outros, Leonardo Boff é uma das vozes teológicas que de forma mais clara e simples formula essa ancoragem da esperança humana à sua configuração propriamente teologal. Em primeiro lugar, a afirmação da utopia ou do princípio-esperança enquanto dinamismo propriamente humano³⁶. Em segundo lugar, a afirmação da espe-

³⁴ I Cor 15, 3-8.

³⁵ «Al tratar [...] del morir cristiano, sería equivocado comenzar considerando el morir en el sentido corriente, es decir, partiendo de los procesos biológicos y clínicos que preceden inmediatamente a la muerte y al estado de muerte. El morir específicamente cristiano, en cuanto no constituye un simple sufrimiento pasivo, sino un acto cristiano de libertad, no puede ciertamente situarse en las últimas horas de una persona. Aunque el hombre cristiano en ocasiones no sea ya capaz del acto de morir, no se puede prescindir de tal acto (aunque a veces haya que considerarlo en forma extremadamente "anónima" e irrefleja, según las posibilidades de libertad de que una persona disponga en su vida). Por eso, el morir debe ser considerado como un proceso que se realiza a lo largo de la vida entera, aunque con diversa intensidad y con una siempre nueva manifestación de la libertad originaria, que acepta la muerte o bien protesta contra ella. Esta *proximitas mortis* (como dice Gregorio Magno) ha de ser tenida en cuenta». RAHNER, Karl – La muerte del cristiano. In *Mysterium Salutis. Manual de Teología como Historia de la Salvación*. Dir. por Johannes Feiner; Magnus Löhrer. 2.ª ed. Madrid: Ed. Cristiandad, 1992, Tomo V, 441.

³⁶ «A reflexão moderna denominou o insaciável dinamismo da vida humana de princípio-esperança. É um princípio e não uma virtude. É uma força que penetra todas as virtudes e faz com que elas se mantenham sempre abertas a um crescimento indefinido. É um dinamismo generalizado e não objetivável, que transcende cada ato e que não pode ser aprisionado por nenhuma articulação

rança cristã inscrita nesse dinamismo³⁷. Em terceiro lugar, a «fé como decisão radical para um sentido»³⁸. É aqui que a opção fundamental se entende como ato de liberdade humana, na fé, na esperança e no amor:

«Vai realizar-se um dia a utopia? Os dinamismos do coração humano, da inteligência, da vontade, do sentir, do esperar vão alguma vez encontrar o objeto de sua tendência? Poderá tornar-se totalmente patente o que experimentamos latente dentro do homem? Pode o homem chegar à total comunhão com todas as coisas e também com o Infinito? O nó de relações para todas as direções permanecerá indefinidamente buscando o pólo centralizador de tudo ou irá chegar a uma unidade com a realidade total? Ou a situação do homem é a de Prometeu num eterno esperar sem alcançar?

Aqui há só duas posições possíveis: negar o sentido ou afirmá-lo. Ter fé é decifrar um sentido radical dentro a vida e crer que o homem tem um futuro absoluto como convergência das pulsões que o movem interior e exteriormente»³⁹.

A vida teologal é a articulação existencial da opção fundamental pela esperança:

«A fé tematiza o sentido encontrado na trama da existência. Denomina-o sem medo e invoca-o como Deus, Pai e Amor.

A fé por sua vez é tematizada pelas religiões em atitudes, doutrinas e ritos, porque a religião sempre tem a ver com o sentido de totalidade da realidade.

"Onde há religião, aí há esperança", dizia o maior estudioso do pensar utópico da atualidade, Ernst Bloch (*Das Prinzip Hoffnung*, II, 404; *Atheismus*

concreta. Dentro de cada um mora o *homo absconditus* do futuro./ Na realidade, o homem é uma abertura indefinida, presa nas estreitezas de uma concretização que não o exaure; é a tensão entre uma tendência absoluta e uma tendência inadequadamente realizada. Experimenta-se feito e continuamente por fazer. Essa experiência lhe dá a noção do novo, do sem fronteira, da latência e patência, do abscondito e do re-velado, da promessa e do cumprimento, da antecipação e da realização plena». BOFF, Leonardo – *Vida para além da Morte. O presente: seu futuro, sua festa, sua contestação*. 21.ª ed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2002, 19.

³⁷ «Em todas elas [utopias] verifica-se uma constante: tudo o que aliena o homem é vencido. Como diz o Apocalipse, não haverá mais dor, nem luto, nem grito, nem morte (Ap 21,4), nem se passará mais fome nem sede, nem a natureza fará mais mal (Ap 7,16). Mas haverá um novo céu e uma nova terra (Ap 21,5). O céu anunciado pela fé cristã situa-se no horizonte da compreensão utópica: é a absoluta e radical realização de tudo o que é verdadeiramente humano, dentro de Deus». BOFF – *Vida para além da Morte*, 20.

³⁸ Cf. BOFF – *Vida para além da Morte*, 20-22.

³⁹ BOFF – *Vida para além da Morte*, 20-21.

im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reiches, 23). Onde há religião, aí se articulam as esperanças fundamentais do coração humano pelo Amanhã, aí se pronunciam palavras de Salvação que não somente integram um passado mas garantem um futuro, aí se instaura um Impulso que sempre contesta o presente em nome de uma utopia futura, que faz suportar a contradição na força de uma esperança em totalidade e que faz sonhar com novos céus e nova terra, com o homem novo reconciliado com a globalidade de suas relações. Todas as religiões constituem a matriz da esperança, porque nelas se colocam e se responde as perguntas: Que será do homem? Que será do mundo? Como será o após-morte? A religião não tem a ver tanto com a história das origens, quanto com aquilo que está para além da história. Ela pretende saber alguma coisa do futuro; articula-o dentro do presente e implanta esperança no coração inquieto. Se isso vale para toda religião, vale de modo particular para o cristianismo»⁴⁰.

E vale de modo particular para o cristianismo, porque o seu Deus veio habitar a morte que há dentro da vida para, desde ela, revelar a vida que há dentro da morte:

«É dentro de uma flor que fica outra flor. Mas esta é maior ainda. Nela é que se encontravam as pétalas sobrepostas, a mais alta de todas as hastes, o súbito perfume que procurava o corpo de ninguém e, depois, se torna ali mais puro até que continue outra flor, que ficava perdida no interior das duas para que já não tenha limites. E há-de ser esta por fim aquela que colhemos»⁴¹.

Bibliografia

- BARTHES, Roland – *Diário de Luto*. Lisboa: Edições 70, 2009.
- BOFF, Leonardo – *A Nossa Ressurreição na Morte*. 10.^a ed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2004.
- BOFF, Leonardo – *Vida para além da Morte. O presente: seu futuro, sua festa, sua contestação*. 21.^a ed. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2002.
- COLZANI, Gianni – Escatologia e teologia della storia. In *La Teologia del XX secolo: un bilancio*. Roma: Città Nuova Editrice, 2003, Vol. 2, 483-560.

⁴⁰ BOFF – *Vida para além da Morte*, 21-22.

⁴¹ GUIMARÃES – *Lições de Trevas*, 49.

- COUTO, António – *Como uma Dádiva. Caminhos de antropologia bíblica*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2002.
- COUTO, António – *Uma Palavra é Melhor do que um Presente*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2008.
- DIAS, Geraldo Coelho – *Religião e Simbólica. O sonho da escada de Jacob*. Porto: Granito Editores & Livreros, 2001.
- DURRWELL, François-Xavier – *El más allá. Miradas cristianas*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1997.
- FERNÁNDEZ BEITES, Pilar – *Embriones y muerte cerebral. Desde una fenomenología de la persona*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2007.
- GESCHÉ, Adolphe – *El Sentido. Dios para pensar VII*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2004.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, Olegario – *Sobre la muerte*. 2.ª ed. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003.
- KEHL, Medard – *Escatología*. 2.ª ed. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003.
- MOLTMANN, Jürgen – *Teología de la Esperanza*. 7.ª ed. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006.
- NOGUÉS, Ramón María – El cuerpo humano: origen, estatuto, destino. In *El cuerpo humano: enigmas y desafíos*. Ed. por Carlos Alonso Bedate. Madrid: Universidad Pontificia Comillas de Madrid, 2010.
- PIKAZA IRRABONDO, Xabier – *Antropología Bíblica. Tiempos de gracia*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 2006.
- RAHNER, Karl – La muerte del cristiano. In *Mysterium Salutis. Manual de Teología como Historia de la Salvación*. Dir. por Johannes Feiner; Magnus Löhrer. 2.ª ed. Madrid: Ed. Cristiandad, 1992, Tomo V, 439-466.
- RAHNER, Karl – La resurrección de la carne. In *Escritos de Teología*. 2.ª ed. Madrid: Ed. Cristiandad, 2002, Tomo II, 199-212.
- RAHNER, Karl – La vida de los muertos. In *Escritos de Teología*. 4.ª ed. Madrid: Ed. Cristiandad, 2002, Tomo IV, 401-408.
- RAHNER, Karl – Principios teológicos de la hermenéutica de las declaraciones escatológicas. In *Escritos de Teología*. 4.ª ed. Madrid: Ed. Cristiandad, 2002, Tomo IV, 373-399.
- RUIZ DE LA PEÑA, Juan Luis – *La otra dimensión. Escatología cristiana*. 4.ª ed. Santander: Editorial Sal Terrae, 1986.
- TORRES QUEIRUGA, Andrés – *Repensar la resurrección. La diferencia cristiana en la continuidad de las religiones y de la cultura*. 3.ª ed. Madrid: Editorial Trotta, 2005.