

O SENTIDO DA VIDA, NA PRÓPRIA VIDA

Alzirinha Souza*

RESUMO

O presente artigo apresenta uma reflexão sobre o sentido que as ciências, sobre diferentes prismas, propõem para o evento da morte e como estes podem agregar/dar sentido à vida. A dialética vida versus morte é tratada aqui não com o sentido religioso-cristão da escatologia propriamente dita, mas como as ciências, em especial a filosofia existencialista, ao tentar responder à questão da morte versus o sentido da vida, realizam intrinsecamente um caminho de abertura ao transcendente, criando possibilidade de espaço ao dado religioso.

Palavras-chaves: morte, vida, ciências, existencialismo, sentido.

ABSTRACT

Under different focus, the article represents a reflexion upon the meaning that science suggests for death event, and how this can add sense to life. The dialectic life vs. death is considered here not in the religious sense of Christian eschatology itself. It is looked as a science known as the existentialist philosophy in order to answer the question about death versus the meaning of life. Intrinsically, it carries out a path to the transcendent and the possibility of a space to the religion.

Key-words: death, life, sciences, existentialism, meaning.

INTRODUÇÃO

A busca do sentido para a própria vida é uma temática pela qual se interessam diversas áreas da ciência, desde sempre por um motivo comum: essa reflexão central desvenda a necessidade do ser humano de realizar-se enquanto *pessoa*, em todas as suas dimensões. A maioria das pessoas, em determinado momento de sua história pessoal, tanto na perspectiva de uma grande perda sofrida quanto na de uma grande alegria realizada, busca (ou deveria buscar) aprofundar e refletir sobre o real sentido de suas opções, propostas e objetivos de vida. Nessa busca pelo sentido, entre todas as va-

* Mestre em Teologia Dogmática — Núcleo Escatologia — Facultad San Dámaso — Madrid.

riáveis incertas que se apresentam, a única certeza é o dado antropológico da morte; ainda que este se apresente também com suas incertezas sobre quando e como ocorrerá, abre-nos a perspectiva da imposição do limite diante das realizações desejadas e qual a sua real significação, que nos abre a perspectiva da efetiva validade das realizações diante da finitude.

Tomar consciência da finitude e das limitações, dimensões tão humanas, é um dos aspectos pelo qual cada um pode chegar a desenvolver suas potencialidades de pessoa humana. Porque, assumindo a própria vida e fazendo escolhas autênticas para si e por consequência para os que a rodeiam, cada ser humano tem possibilidade de realizar-se como pessoa individual. Eliminar este aspecto é impor a limitação da realização pessoal, através da manipulação da vida.

Buscando amenizar a inquietação humana a respeito da morte, as ciências também, desde os tempos mais remotos, se debruçaram sobre este tema. Mesmo assim não se pode afirmar que há um consenso sobre o que seja a morte, sobre seu real significado. O mais próximo do que podemos chamar de “ponto comum” que podemos afirmar é: a maneira como cada um crê que será a sua morte e, sobretudo, como será o pós-morte influencia e determina direta ou indiretamente a maneira como vive. Apesar da multiplicidade de sentidos particulares em que se pode crer, a reflexão sobre o pós-morte passa por duas linhas gerais determinadas: os que creem que há algo após e os que creem que não há mais nada, que a morte é a aniquilação do ser humano. Não se trata de avaliar qual das duas linhas parece mais ou menos adequada, e qual das duas linhas faz mais ou menos sentido; trata-se de ressaltar que o assumir essas posições passa essencialmente pela crença que se assume e se vive a partir dela como real.¹

A grande dificuldade do ser humano então, não está em pensar a morte em si, já que esta é uma realidade eminente e certa que ele não consegue alterar, é fato; mas sim está em pensar no sentido das coisas/atitude durante a própria vida. Algumas coisas têm um fim intrínseco porque são coisas que estão diretamente ligadas à nossa natureza, à sobrevivência humana, como, por exemplo, o ato de alimentar-se e vestir-se. Outras não são “naturais”, mas condicionadas pelo ambiente cultural em que vivemos ligados, sobretudo aos comportamentos e à sua padronização e outras ainda são aquelas

¹ Cf. BLANK, Renold. *Reencarnação ou ressurreição*; uma decisão de fé. São Paulo, Paulus, 2000. pp. 8-10.

que realizamos para alcançar um fim extrínseco, que chamo de “atitudes de meio”, como, por exemplo, o fato de estudar para crescer profissionalmente.²

Neste sentido, pretendemos aqui refletir não a que se propõe a escatologia cristã centrada no sentido religioso do pós-morte, mas sim sobre o pensamento de algumas ciências, em especial no pensamento filosófico, sobre a questão da morte, e como elas avaliam e apresentam possibilidade de sentido à vida do ser humano.³

A MORTE NAS CIÊNCIAS

A aceitação da morte e da própria finitude causa no ser humano duas reações principais: ou a sua aceitação imediata ou a sua rejeição imediata, fixando-se mais ou menos na primeira ou na segunda, de acordo com o seu contexto.

Na modernidade, verifica-se um movimento de rejeição e ocultamento do tema. À cultura e ao sistema vigente não interessa que as pessoas reflitam sobre a realidade da morte; induzem-nas a não tomarem contato com esta realidade, levando-as a interiorizar fortemente ideias coletivas que terminam por ser assumidas como verdades e como constituintes da vida que, conjugados, levam à perda da dimensão humana própria e, por conseguinte, à extinção da consciência de cada ser humano e da dimensão religiosa da morte, uma vez que esta última passa a ser considerada como se não fizesse parte do processo pessoal e humano.

² Cf. REIS, Maria Cecília. A morte e o sentido da vida em certos mitos gregos. In: *Reflexões sobre a morte no Brasil*. São Paulo, Paulus, 2009. pp. 17-53.

³ Em especial, a leitura filosófica reflete o pensamento de Luis Ruiz de la Peña, autor espanhol, nascido em 1º de outubro de 1937 em Vegadeo (Astúrias). Fez o bacharelado no Colégio Hispania (Oviedo) e em janeiro de 1954 ingressou no Seminário Metropolitano de Oviedo, ordenando-se sacerdote em 1961. Foi a Roma para estudar na Universidade Gregoriana, licenciando-se em teologia e doutorando-se em 1971 com a tese *El hombre y su muerte. Antropología Teológica Actual*. Foi professor da Faculdade Teológica do Norte da Espanha de 1971 a 1976. Professor de teologia sistemática a partir de 1964 no Seminário de Oviedo, titular da cátedra de antropologia teológica e escatologia da Universidad Pontificia de Salamanca, Professor convidado da Universidade de Comillas (Cantábria) e membro fundador da Revista *Communio*. Revista Internacional de Teologia. Faleceu em 27 de setembro de 1976 aos 59 anos de idade. É considerado uma autoridade no tema escatológico, ao qual se dedicou desde sua tese doutoral, tentando ao longo de sua vida buscar sempre a compreensão e o sentido da vida e da morte humanas, e apresentando entre suas características teológicas um forte caráter antropológico.

Essa “anulação” de pensamento sobre a realidade da morte pode ser demonstrada em alguns aspectos identificados na nossa realidade atual:

1. a perda da noção de historicidade, de processo, dada sobretudo pelos meios de comunicação, que nos remetem a fatos passados como se estivéssemos no futuro; dá ao ser humano a sensação da onipotência na manipulação do tempo;
2. a absolutização da vida centrada no ato de nascer, que nos faz esquecer de que aquele que nasce está em definitivo contato com a possibilidade de morrer;
3. a evolução da medicina e o aumento do tempo de vida por meio da manipulação genética; hoje o aumento da expectativa média de vida nos países desenvolvidos gera a falsa ideia de que estamos afastando a possibilidade de morrer;
4. a transferência do contato com o paciente e a morte para os hospitais e lugares especializados, e a eliminação dos velórios, que trazem como consequência a ausência do tempo tão necessário para a elaboração emocional da perda;
5. a banalização da morte, sobretudo nos grandes centros urbanos, como reflexo da violência, nas situações de guerra e nas catástrofes, quando nossos olhos “se acostumam” com corpos estendidos pelo chão, a exemplo das recentes imagens marcantes do Haiti, que têm como consequência a naturalização do desprezo pela vida e pela pessoa humana; a morte passa a ser considerada como um acontecimento cotidiano sem importância.

Denunciar a “conjuntura de silêncio orquestrado em torno ao morrer em nossos dias”⁴ é mérito indiscutível da reflexão que se realiza sobre a morte. A prática repressiva sobre o pensar a morte leva a uma deformação da consciência pessoal e coletiva do ser humano, porque, falsificando a realidade da finitude, falsifica também a realidade global da pessoa humana.

Impedir a pergunta sobre a morte é impedir a pergunta sobre a condição humana, sobre o sentido da vida, sobre o significado da história, sobre a validade dos imperativos éticos absolutos tais como justiça, liberdade, dignidade, sobre a dialética presente-futuro, sobre esperança humana e, sobretudo

⁴ Expressão utilizada por RUIZ DE LA PEÑA, J. L. *La muerte humana y esperanza cristiana*. Madrid, 1983. p. 15.

sobre a singularidade, irrepetibilidade e validade do indivíduo concreto, que é em definitivo quem a sofre.⁵

Podemos chamar de um pensamento sem sucesso a construção de uma antropologia à margem de um elemento tão humano como a morte, porque nenhuma tentativa de realizá-la resolve a eminência e a realidade de que ela acontecerá na vida de cada pessoa humana. Todas as tentativas de eliminar a reflexão sobre a morte foram vãs, porque “não se pode proibir o pensamento de fazer perguntas, por mais incômodas que sejam [...]; todas as filosofias são, em última instância, um ensaio de elucidação do sentido da existência e de sua realidade circunvizinha; as considerações científicas sobre a falta de sentido da pergunta acabam diante da imperturbável tenacidade com que essa interrogação é suscitada constantemente, com urgência, insubmissa a toda e qualquer espécie de amordaçamento”.⁶

Seguindo o que é próprio das ciências — buscar respostas às perguntas que não se calam, ainda que sobre prismas e aspectos específicos —, apresento neste texto aspectos do sentido da vida, para a medicina aliada à dimensão psicossocial da morte, e da filosofia em especial no período existencialista e as suas relações com a busca de sentido da vida humana.

A dimensão médico-social

As dimensões médico-psicossociais complementam e ampliam a compreensão do ato de morrer. A medicina inicialmente focava a morte apenas como fracasso de seu objetivo principal de salvar vidas; nos últimos quarenta anos, apoiada pelo avanço tecnológico, ampliou a reflexão sobre em que ponto exatamente se pode considerar que uma pessoa efetivamente está morta. Não se trata mais somente da constatação da morte, mas também de determinar quando se dá efetivamente esse fato. Constata-se então que a morte não se dá de forma imediata, senão que cada órgão possui uma força vital e que, com o desfalecimento, chegam ao fim em tempos diferentes. Alguns autores afirmam que, em última instância, a medicina busca a reflexão sobre a postergação da efetivação da morte; mas, ainda que seja somente isso, podemos destacar elementos positivos nesse processo. Pri-

⁵ Em especial, Ruiz de la Peña trata a questão do impedimento ao debate sobre a morte nos livros *La otra dimensión* (1979), *Muerte y marxismo humanista* (1978), *El último sentido* (1980) e *La muerte humana y esperanza cristiana* (1983).

⁶ RUIZ DE LA PEÑA, J. L. *El último sentido*; una introducción a la escatología. Madrid, 1982. p. 22.

meiramente, essa busca beneficiou a evolução das técnicas de transplantes de órgãos, ainda que, em última instância, tal processo chegue a ser visto de maneira subliminar como a “permanência” de uma pessoa viva em outra, ou seja, a não morte efetiva do doador, já que este “permanece vivo” no outro. A frustração, o fracasso da perda de um paciente é compensado com a possibilidade da vida de outro e com a abertura à complementaridade pelo enfoque psicossocial. Um segundo aspecto importante foi reavaliar e ampliar as discussões sobre as questões de eutanásia, ortotanásia e a distanásia, a dignidade do morrer, tão central no debate da teologia moral.

A dimensão psicossocial amplia o conceito primeiro da medicina, afirmando que morrer não é necessariamente perder a vitalidade orgânica no ato da morte em si; é um processo que inclui a perda orgânica desde o nascimento da pessoa. Esse conceito gera uma reavaliação do ato de viver, já que aproxima a possibilidade da finitude ao imediato humano.

A maneira como se processa essa “imediate possibilidade de finitude” e, sobretudo, como se efetiva na pós-morte trás em si o reflexo do pensamento filosófico. O problema da sobrevivência após a morte, de qualquer maneira, está diretamente ligado ao problema teórico — e por isso essencialmente filosófico que influencia diretamente no religioso — da relação entre corpo e alma, ou, em termos mais restritos e filosóficos, ao problema da relação entre mente e cérebro.⁷ Essa dualidade representa um dos três padrões⁸ de respostas para a possibilidade de sobrevivência e está na origem do pensamento filosófico sobre o nosso tema.

Aspectos da morte na filosofia

Breve histórico

Para a filosofia de maneira geral, o termo morte significa término de um estado de vida.⁹ De acordo com o modo como se pensa a vida e seu

⁷ Cf. REIS, Maria Cecília. A morte e o sentido da vida em certos mitos gregos. In: *Reflexões sobre a morte no Brasil*. São Paulo, Paulus, 2009. p. 26.

⁸ *Ibidem*, pp. 26-28. As possibilidades são: (1) a dicotomia corpo/alma ou mente/cérebro; (2) a identificação total entre a alma e corpo; (3) e por último a perspectiva de que a alma seria algo do corpo, ou a mente algo do cérebro, segundo a qual nem alma e nem cérebro poderiam subsistir à dissolução daquilo que lhes dá suporte físico. Teríamos um dualismo de propriedade e não de substância.

⁹ WILD, B. *Conceptos fundamentales de filosofía*. Barcelona, 1978. t. II, p. 589.

princípio específico, surgem diversas possibilidades de interpretação para a morte.

O pensar filosoficamente a morte traz-nos à luz por um lado o contexto e as características da realidade em que estão inseridos, e por outro a influência na forma do pensar religioso. Nas origens desse pensar, sobressai a ideia da dualidade antropológica do ser humano, proveniente das religiões místico-órficas de Trácita, que posteriormente se enraízam no século IV d.C. no modelo dualista helênico.

Os órficos são os iniciados em uma seita religiosa, de certa maneira rival do culto cívico do panteão olímpico. As teogonias órficas são trabalhos genealógicos como a Teogonia de Hesíodo, mas os detalhes são diferentes. O relato principal é: Dionísio (na sua encarnação de Zagreu) é o filho de Zeus e Perséfone; ele foi assassinado e fervido pelos Titãs. Zeus lançou um raio nestes, e Hermes salvou o coração de Zagreu. As cinzas resultantes geraram a humanidade pecaminosa, composta dos corpos dos Titãs e de Dionísio. A alma do homem (fator dionisíaco) é, portanto, divina, enquanto o corpo (fator titânico) aprisiona a alma. Declarava-se que a alma retornaria repetidamente à vida, atada à roda do renascimento. O coração de Dionísio é implantado na coxa de Zeus, e este então engravida a mortal Semele com o renascido Dionísio. A “Teogonia Protogonos” somente é conhecida através de comentários encontrados em papiros e de referências nos autores clássicos, como Empédocles e Píndaro. A “Teogonia Eudemiana”, também perdida, foi composta no século V a.C. e teria sido o produto de um culto sincrético Baco-Curético. A “Teogonia Rapsódica”, também perdida, composta na idade helenística, incorporava os trabalhos anteriores, e ficou conhecida por meio de sumários nos escritos de autores neoplatônicos. Já os Hinos Órficos, 87 poemas hexamétricos de extensão mais curta, foram compostos no final da era helenística ou início da era imperial romana.

Pitágoras (580-500 a.C.) apresenta o dualismo ético, onde é desenvolvida a crença na imortalidade, com a ideia de alma presa na cadeia do corpo. À diferença dos órficos, a purificação da alma é alcançada por via intelectual, no ato puro de raciocinar, e, segundo alguns, também pela prática da ascese. Na morte se dá a justiça dos atos cometidos em vida. Para tanto, é necessário que a alma sobreviva, porque através dela os atos bons serão recompensados e os maus serão punidos.

Platão (428-348 a.C.) e o dualismo ontológico da Escola Neoplatônica (200-527) e Plotino (204-270) apresentam o dualismo ontológico que afirma

que corpo e alma são realidades completamente distintas entre si. A alma, que é espiritual, de origem divina e eterna, existe antes do corpo, que é matéria, sem valor e transitório. Pela morte, a alma é finalmente liberada para viver em seu ambiente específico, ao passo que para a gnose e o dualismo cosmológico o corpo não possui nenhum significado ético-religioso, e não possui nenhum valor; somente a alma tem valor.

No período entre os séculos II a.C. ao VI d.C., para o pensamento gnóstico e o dualismo cosmológico, com origem na Pérsia, o corpo não possui significado religioso-ético. O dado concreto histórico da existência não possui valor. No século IV d.C., com Santo Agostinho, e no século XVII d.C., com o dualismo histórico cartesiano, se consolida a ideia de manter a primazia da alma sobre o corpo, onde a totalidade do homem se dá na felicidade e na realização da alma imediatamente depois da morte.

No século X, a Escolástica Antiga recebe influência do Neoplatonismo. Ainda que estivesse presente a unidade do homem, permanece a ideia da alma como uma parte deste; não é ainda a ideia de homem completo. A sobrevivência da alma junto a Deus não significa ainda a completa felicidade. Santo Tomás (1225-1274) utiliza a antropologia aristotélica e acentua a unidade do ser humano como corpo e alma, como sendo dois aspectos de um ser humano indivisível. Nesse pensamento a morte não somente é a decomposição do corpo, senão também da alma, uma vez que esta se realiza existencialmente no corpo físico e nele se dá sua identidade. A alma somente pode existir e se expressar por meio do corpo; logo depois da morte deste, ela continua existindo não como ser humano, mas como algo do ser humano em estado desnatural. Afirma Renold Blank: “Tomás segue afirmando em concordância com a opinião geral assumida que, depois da morte, a alma separada do corpo, permanece em uma bem-aventurada contemplação de Deus”.¹⁰

Ainda que houvesse um desenvolvimento sobre a ideia de que a alma não pudesse separar-se do corpo, que tomou forma e encontrou eco nas psiquiatrias e antropologias, desde a Escolástica até nossos dias, é certo afirmar que a morte e a vida não estão entre as questões solucionáveis unicamente por meio de progressos “filosóficos”. Mais recentemente, nos sistemas filosóficos, dos séculos XIX e XX, não podemos dizer que se tem um sentido propriamente dito firmado sobre a relação entre vida e morte. Ruiz de la Peña destaca em especial que “Thielicke fez notar que os sistemas

¹⁰ BLANK, R. *Escatologia da pessoa*. São Paulo, Paulus, 2001. p. 95.

dualistas e idealistas (de Platão a Kant, de Descartes a Hegel) estão incapacitados para captar a morte como problema: para eles é pura e simplesmente libertação do espírito, do Eu, da pessoa, ou seja, um acontecimento em si mesmo irrelevante”.¹¹

A perspectiva existencialista

O período existencialista revela o reflexo de uma mudança significativa sobre o pensar a questão da morte. Desde Kierkegaard e Nietzsche, no século XX, a morte se converte na meta de todas as direções do pensamento, quando os filósofos refletem com mais profundidade sobre este tema. Especificamente, o ponto de transição está em Max Scheler¹² com a filosofia da imortalidade até a filosofia da morte posterior aos demais existencialistas. Enquanto no passado havia uma tendência a definir a morte segundo a vida, a partir dos existencialistas, em especial, é a vida que passa a elucidar a morte.

A palavra “existência” ganhou novo significado e perspectiva a partir do século XX. Não se trata apenas da existência enquanto razão abstrata, senão enquanto é existência humana, definida por sua liberdade, onde suas opções pessoais são um risco para seu destino. O ser humano existencial está acuado pelo tempo, pelo cuidado das coisas, pela angústia e pela morte, apresentando as diferentes linhas do existencialismo: sensibilidade ao problema do ser humano e tudo o que lhe afronta.

Para embasar as afirmações expostas, apresento cinco autores existencialistas: Max Scheler, Martin Heidegger, Jean Paul Sartre, Karl Jaspers e Gabriel Marcel.

Max Scheler: morte pessoal e intransferível

O tema da morte é secundário no pensamento de Max Scheler, sobretudo considerando o conceito que ele tem de pessoa. Para Scheler todo espírito é pessoal, e “a pessoa é a forma da existência do espírito”.¹³ O espírito e

¹¹ THIELICKE, H. *Tod und Leben*. Tübingen, s.n., 1946. pp. 26-47, citado em RUIZ DE LA PEÑA, J. L. *El hombre y su muerte*, p. 70.

¹² Essa é a leitura específica de Ruiz de la Peña, pela qual baseio minha reflexão sobre os existencialistas citados, em: *El hombre y su muerte*.

¹³ SCHELER, M. *Wesen und Formen der Sympathie*. Bonn, s.n., 1923. pp. 82ss; *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Halle, s.n., 1913. p. 404, citado em RUIZ DE LA PEÑA, *El hombre y su muerte*, p. 71.

a vida são entendidos como complexo de atividades psicofísicas, aparecem em oposição irreduzível.

A vida é distinta do espírito e de sua estrutura pessoal, e entre ambos não há, nem pode haver, uma união substancial, uma vez que a pessoa é superior ao seu próprio corpo, é mais que ele. O espírito e a vida são complementares, e graças a esta dinâmica de desenvolvimento psicofísico o ser humano vai emergindo como ser espiritual. A pessoa é, então, uma totalidade cuja essência se revela na execução de atos¹⁴ gradualmente ascendentes.

A questão da imortalidade não está determinada por uma experiência, por um raciocínio, senão que procede de uma intuição imediata de uma experiência vital anterior a qualquer forma de reflexão. A verdadeira crise do ser humano está na maneira como este intui e experimenta a vida e a morte em relação a si mesmo, independentemente se vai haver existência ou não depois dela.

Aqui se dá a mudança: a questão não é tanto a imortalidade, senão a relação com a morte mesma, aproximando-se da entranha e da essência desta. Neste sentido, a morte passa a ter um papel decisivo na temática da imortalidade, porque ela é um dado de consciência de modo imediato e intuitivo.

Tomamos consciência da morte não por ato externo, porque esta não apresenta um caráter empírico, senão porque esta pertence aos elementos constitutivos, não somente na nossa, senão em toda consciência vital,¹⁵ de sorte que a morte não se encontra no final do processo. No final ocorre somente “a mais ou menos casual realização da essência da morte”,¹⁶ ao final está não o puro *quid* da morte mesma, mas sim “seu acidental devir-morto, sua atuação por este ou aquele indivíduo”.¹⁷ Nesse sentido, a essência da morte entra na entranha da vida, em cada instância em que o ser humano vive no processo do tempo que vai em direção ao fim, como afirma M. Scheler:

¹⁴ LENK, K. *Die Mikrokosmos-Vorstellung in der philosophischen Anthropologie Max Schelers*. Paris, s.n., 1958. p. 408: “Há de se notar a significação peculiar que Scheler atribui ao conceito de Ato”. Cf. DUPUY, M. *La philosophie de Max Scheler, son évolution et son unité*. Paris, s.n., 1959. pp. 335ss. “O ato para Scheler não é um fenômeno psíquico ou físico, nem é uma função desta ou daquela esfera do Eu. O ato é uma realização intencional da pessoa, de sorte que ela se identifica com o conjunto de seus atos”, citado em *El hombre y su muerte*, p. 72.

¹⁵ SCHELER, M. Tod und Fortleben. In: *Schriften aus dem Nachlass*. Bern, s.n., 1957. p. 11, citado em *El hombre y su muerte*, p. 73.

¹⁶ *Ibidem*, p. 17, citado em *El hombre y su muerte*, p. 73.

¹⁷ *Ibidem*, p. 18, citado em *El hombre y su muerte*, p. 74.

A morte é, pois, não um elemento empírico de nossa experiência; pertence mais à essência de toda experiência vital, também da nossa, desde que ela esteja orientada para a morte. A morte pertence à forma e à estrutura que nos é dada na vida [...]. Não é um marco que advém casualmente ao quadro de um processo psíquico ou fisiológico, senão que um marco que pertence ao quadro mesmo, que sem ele não seria o quadro da vida.¹⁸

Para este autor, a morte não deveria, em rigor, sobrepor-se ao ser humano como algo acidental, senão que teria que acompanhar a vida em todos os momentos, fazendo-se elemento substancial dela, e o morrer é de alguma forma uma ação, um ato intencional do próprio ser vivo. “Morrer a própria morte é um ato que pertence intrinsecamente à série de atos vitais, mesmo que este ato tenha sido produzido por causas externas de natureza catastrófica”;¹⁹ a morte vem em cumprimento do sentido da vida, sendo assim a tarefa da vida mesma, tendo em vista que é pessoal e intransferível. Não existe morte anônima, todas levam a assinatura de seu autor, que é também seu protagonista. Scheler se pergunta: se a morte fosse somente um processo eterno, chegaria um dia em que poderíamos não mais morrer?

Martin Heidegger: o homem ser-para-a-morte

A filosofia de Heidegger avança no sentido de interiorização da morte, não como protagonista, uma vez esse lugar é ocupado pela questão do Ser. O problema da morte será utilizado como contraponto da explicação do problema ontológico. A pergunta acerca de o que é o Ser é inseparável da pergunta de como entrar em contato com ele e alcançá-lo.

Somente existe um ser capaz de perguntar-se acerca do ser, este é o Eu. Portanto, é necessário partir da análise óptica do existente humano singular e concreto a quem Heidegger chama de *Dasein*, que etimologicamente quer dizer “ser-estar aí”, que é aquele existente a quem seu ser é dado como tarefa, como autorrealização: “A essência do *Dasein* está na sua existência”,²⁰ sendo ainda o *Dasein* uma possibilidade de ser autêntica ou inautêntica. Ele é ainda o ser-no-mundo, não em termos espaciais, mas no sentido de que

¹⁸ *Ibidem*, p. 22, citado em *El hombre y su muerte*, p. 75.

¹⁹ *Ibidem*, p. 24, citado em *El hombre y su muerte*, p. 76.

²⁰ HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tubinga, 1958, citado em *El hombre y su muerte*, p. 80.

o mundo é uma totalidade representativa do conjunto de possibilidades do *Dasein*, que sendo nele existe e se relaciona com os existentes.

Esta articulação se dá de três modos radicais, transcendental e indissoluvelmente relacionados entre si:

1. O compreender — *Verstehen* — é o aspecto da existência em que está como tarefa de si mesma, se autotranscende antecipando-se e passa a existir fora de si. É também chamado de projeto (*Entwurf*), pois o ser humano não deixa jamais de projetar, e nunca vive pura e exclusivamente do presente. Daí que compreender não signifique, neste caso, um simples ato de entendimento, mas um existir que funda todos os atos ônticos de entender.²¹
2. O encontrar-se — *Befindlichkeit* — é a revelação que o *Dasein* alça de si como facticidade, como existência arrojada ao ou no mundo, própria de seu ser-já-no mundo, que ele não escolheu, em que ele se sente estranho e abandonado.
3. A caída — *Verfallen* — é o momento em que estabelece uma espécie de relação osmótica, que o impele para que se esqueça de si mesmo e se submeta ao anonimato do Ser. Afirma Heidegger: “É o modo como o *Dasein* é um presente entregue à realidade cotidiana, sumindo em sua vulgaridade”.²²
4. A angústia — *Angest* — está em justamente como fazer para impedir ao *Dasein* que não se perca no anonimato e na inautenticidade. A angústia, diferente do medo, não está em relação com uma coisa determinada, e chega de improviso, arrasando seus valores e o sentido das coisas mundanas. Segundo Heidegger, “o ser humano descobre então seu absoluto desvalimento: o mundo se revela na sua inanidade, em sua incapacidade para albergá-lo”.²³

A perspectiva de um ser inacabado, incompleto que oscila entre uma autenticidade e inautenticidade, fazem crer a Heidegger que

conseguir uma visão de totalidade dessa existência em transe contínuo de sobrepassar a si mesmo apressa o *Dasein* na au-

²¹ *Ibidem*, citado em *El hombre y su muerte*, p. 81.

²² *Ibidem*, citado em *El hombre y su muerte*, p. 81.

²³ *Ibidem*, pp. 126-130, em *El hombre y su muerte*, p. 81.

tenticidade de seu próprio ser: estão aí os motivos que fazem necessários recorrer à morte para ganhar uma interpretação exata do existente humano.²⁴

A morte, no pensamento de Heidegger,²⁵ se distancia do aspecto negativo porque é a chave hermenêutica para a compreensão do *Dasein*, e do ser em geral; é um momento estrutural e constitutivo do ser; abarca o ser humano inteiro, não algumas de suas partes, já que todo o ser humano é *Sein zum Tode* (ser-para-a-morte), vindo daí a angústia; o poder da morte se dá somente no *Dasein* e desse poder surge a ideia de que ao ser resta somente assumi-la livre e resolutamente; a morte revela ao *Dasein* sua real finitude.

Jean-Paul Sartre: a apologia do absurdo

Este filósofo representa uma linha de pensamento que se diferencia de Heidegger no tocante ao tema da morte. Para ele, o Ser se insere em duas categorias perfeitamente delimitadas: a de “ser-em-si”, que significa que o ser é para o que é; e “o-ser-para-si”,²⁶ que trata do âmbito da consciência e realidade humana, ou seja, trata do ser humano mesmo.

O ser-em-si é positividade, enquanto o ser-para-si leva ao não ser que é negatividade e faz a pergunta acerca do que não se sabe e está pressionado pelo nada. Para Sartre, “o homem é um ser por cujo canal aparece o nada no mundo”.²⁷ E por liberdade entende ser a que constitui o ser humano afirmando: “A liberdade é a fonte de onde brota o nada, dado que ela anula seu próprio passado para entronizar-se no presente”.²⁸ O nada cria valores que não preexistem à opção de realizar-se. A função decisiva da liberdade

²⁴ *Ibidem*, p. 13, em *El hombre y su muerte*, p. 81.

²⁵ Sobre os pontos de coincidência com o pensamento de Scheler, Ruiz de La Peña afirma: “Existem alguns pontos de coincidência: (a) a morte pertence à vida: pode e deve ser vivida antecipadamente na existência; (b) sua certeza não brota da experiência; (c) muito pelo contrário: esse saber experiencial sufoca o que a morte tem de estímulo e é chamada a uma existência autêntica, impelindo o homem para que se perca no anonimato do “se morrer”; (d) a técnica atenta contra a seriedade da morte, tendendo a colocá-la de forma ativa e não passiva (f); desse modo será o cumprimento do sentimento autêntico da existência”, *El hombre y su muerte*, p. 89.

²⁶ SARTRE, J. P. *L'être et néant*. Paris, s.n., 1948. p. 34: “L'être est. L'être est en soi. L'être est ce qu'il est”, citado em *El hombre y su muerte*, p. 90.

²⁷ *Ibidem*, p. 60, citado em *El hombre y su muerte*, p. 91.

²⁸ *Ibidem*, p. 65: “La liberté c'est l'être humain mettant son passé hors de jeu en secrétant son progre néant”, citado em *El hombre y su muerte*, p. 91.

é projetar o ser humano ao futuro; projeto este que se confunde com o ser humano mesmo, podendo-se afirmar que “o homem não é outra coisa mais que um projeto; existe somente à medida que se realiza”.²⁹

Porém, considera que o ser-em-si e o ser-para-si se anulam na existência, pois um faz referência ao ser completo e positivo, e o outro soma o não ser. Nesta perspectiva, afirma Sartre que o ser humano passa a ser “um absurdo, um desgraçado, uma paixão inútil”,³⁰ já que a realidade humana é um eterno desejo de ser-em-si que não vai realizar-se nunca.

Neste contexto, a morte não é uma possibilidade de não realizar já a presença no mundo, senão que, segundo Sartre, “uma aniquilação sempre de minhas possibilidades, que estão fora de minhas possibilidades”.³¹ Nas esperas que o homem faz durante sua vida, as possibilidades de ser-em-si nunca se darão de fato. A morte cai como aquilo que não serve para um valor à vida, mas que arrebatava todo o seu significado. Afirma então Sartre: “É um absurdo que tenhamos nascido, e é um absurdo que morramos”.³²

Ao contrário de Heidegger, Sartre joga por terra o pertencer da morte à vida, uma vez que a morte é a negação do projeto e do depois, portanto não pode estar incluída em um ser-para-si. A morte representa uma total expropriação e faz que o ser se petrifique em um ser-em-si. Essa é a vitória do outro sobre o ser, é um fim completamente estranho a subjetividade do homem, não pertence à estrutura ontológica do ser-para-si. A primeira obra de Sartre se conclui com uma frase completamente pessimista, de desespero quase único que resume toda a sua filosofia acerca da vida e da morte: “Todo existente nasce sem razão, se prolonga por debilidade e morre por tropeço”.³³

Karl Jaspers: a morte e o Ser

Esse autor parte da concepção da existência como íntima essência do ser humano, a raiz onde vive, pensa e age. Para ele, o importante “não é o

²⁹ SARTRE, J. P. *L'existentialisme est un humanisme*. Paris, s.n., 1946. p. 55, citado em *El hombre y su muerte*, p. 91.

³⁰ SARTRE, *L'être et le néant*, 134: “La réalité humaine est souffrante dans être, parce qu'elle surgit à l'être comme perpétuellement hantée par une totalité qu'elle est sans pouvoir l'être, puisque justement elle ne pourrait atteindre l'en-soi sans se perdre comme pour-soi”, citado em *El hombre y su muerte*, p. 91.

³¹ *Ibidem*, p. 621, citado em *El hombre y su muerte*, p. 93.

³² *Ibidem*, p. 631: “Il est absurde que nous soyons nés, il est absurde que nous mourions”, citado em *El hombre y su muerte*, p. 93.

³³ SARTRE, J. P. *La nausée*. Paris, s.n., 1938, citado em *El hombre y su muerte*, p. 94.

Dasein, mas aquilo que anima o *Dasein*, que, sendo no tempo, não é temporal como o *Dasein*, mas muito mais que o tempo”. Em uma palavra, a existência é o autêntico ser-mesmo (*Selbstein*) do homem,³⁴ que pode e deve ser, e está caracterizada por sua abertura à possível existência, conforme suas palavras: “Um ser posto na presença de sua própria possibilidade que vai fazendo-se real paulatinamente, até chegar a ser realmente ou perder-se”.³⁵

O ser, enquanto existência possível está fortemente unido aos demais por duas vertentes: a da comunicação — que dá ao ser consciência de grupo e estabelece uma relação entre os seres, em que um vai ajudando o outro a constituir-se em ser — e a da historicidade — pela qual se dá a consciência que possui o Eu de sua história e que forma a noção de passado, presente e projeta ao futuro, dando-lhe, por fim, a noção de tempo e finitude.

O ser é sempre mais além, e não há possibilidade de um dia coincidir consigo mesmo, porque nunca está acabado, consumado totalmente. A historicidade possui esse caráter sintetizante de em sua essência unir tempo e eternidade, que é a unidade indivisível da reminiscência, da presença e da espera. Afirma Jaspers:

A consciência histórica me faz consciente dessa unidade, ao dar à existência a capacidade de aprofundar o instante temporal presente que, contendo em si o passado e o futuro, não pode reduzir-se nem àquele nem a este. É, pois, a historicidade que me dá o sentimento de viver o instante como identidade do temporal e do intemporal, como presente mesmo.³⁶

O conceito de liberdade para este autor é um ato livre, que vem marcado por uma dupla necessidade das leis naturais e morais e que pode correr o risco de ser asfixiada pela pressão de ambas, mas também entra em conflito com elas e pode exercer-se e afirmar-se. Em suas palavras: “Toda liberdade existencial implica limitação, se desdobra na luta contínua com o peso e a realidade das necessidades circundantes”.³⁷ O Eu está sempre em uma situação em que deve exercitar a liberdade, a tensão e a limitação inerente a

³⁴ JASPERS, K. *Philosophie*. Berlin, s.n., 1932. v. 1, pp. 1ss; Segundo Ruiz de la Peña: “Esta obra, fundamental na produção de nosso autor, compreende três volumes: *Philosophische (PhI) Weltorientierung, Existenzerhellung (PhII), Metaphysik (PhIII)*, citado em *El hombre y su muerte*, p. 95.

³⁵ JASPERS, K. *Von der Wahrheit*. München, 1947. p. 76, citado em *El hombre y su muerte*, p. 95.

³⁶ JASPERS, *Philosophie*, v. 1, p. 126, citado em *El hombre y su muerte*, p. 97.

³⁷ *Ibidem*, pp. 192-193, citado em *El hombre y su muerte*, p. 97.

ela. As situações-limite não podem ser mudadas, mas podem ser iluminadas, não podem ser superadas nem pode se ver por detrás delas nenhuma outra coisa; são como muros com os quais topamos. Afirma Jaspers: “Nós viemos de nós mesmos enquanto entramos com os olhos abertos nas situações-limite [...]. Fazer a experiência das situações-limite e existir é a mesma coisa”.³⁸

A primeira situação-limite é fazer o Eu consciente de sua historicidade, é dizer, tomar consciência da época em que se nasce de sua condição de homem ou mulher, velho ou jovem.

Em segundo lugar e como consequência da primeira situação, estão outras quatro: morte, sofrimento, luta e culpa que afetam a historicidade de cada um. Elas engendram no ser humano, em princípio, não uma situação-limite em si, mas uma preocupação de evitá-la na qual o ser humano se comporta como ser vivo e não como existente. Somente quando este se comporta como existente, a morte passa a ser parte constitutiva dele. A lição genuína da morte consiste em mostrar ao ser humano que sua desapareição empírica é uma consequência necessária de sua aparição empírica.

Converte-se em situação-limite quando se trata da morte do próximo (*Nächster*) relacionada à morte do ser mesmo, quando da morte do próximo, que é aquele com quem estabeleceu comunicação, o bem amado, o único para ele, abre uma greta nele mesmo, ao deixá-lo sozinho. Para Jaspers, a dor da separação é a última experiência de comunicação. A morte é o momento em que se sofre em ato o que já foi experimentado com a morte do próximo e a solidão. A morte do próximo neste sentido é a que sinaliza a dor, a angústia, a perda, que prepara o ser humano para a sua própria, que na perspectiva de um mais além reduz esse medo ao mínimo, cessando a situação-limite para converter-se em trânsito entre as diversas formas de *Dasein*, que perdem o espanto de não ser. Nesse ponto se pode afirmar que a morte é “vencida” ao preço de perder a situação-limite.³⁹

Para este autor,⁴⁰ a vida mais autêntica aponta para a morte e a vida mais medíocre é a angústia diante da morte. Extinguido a aparência, des-

³⁸ JASPERS, *Existenzerhellung (PhII)*, p. 204, citado em *El hombre y su muerte*, p. 98.

³⁹ JASPERS, *Philosophie*, v. 1, p. 225, citado em *El hombre y su muerte*, p. 99.

⁴⁰ DUFRENNE, M.; RICOUER, P. *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*. Paris, 1947. p. 336: “A última razão de discrepâncias entre Heidegger e Jaspers, a respeito da morte, é que para Heidegger transcender é transcender até o mundo; a morte é então constitutiva da realidade humana. Para Jaspers transcender mais além do mundo, ainda que a partir deste. Esse paradoxo faz a posição de Jaspers ser mais sutil”, citado em *El hombre y su muerte*, p. 103.

cobre-se uma nova verdade sobre ela: que ela não é somente limite, mas que também é completude. A existência pode descobrir nela, finalmente, a profundidade do ser, ao ir até ela como raiz e um abrigo seguro, onde não existe mais seu caráter estranho e alheio.

Não me é permitido instalar-me na outra vida depois da morte, porque somente conheço a existência no mundo, mas me é permitido saber mais que corpo e mais que a morte. Afirma Jaspers: “A morte era menos que a vida e exigia arroj. A morte é mais que a vida e oferece hospitalidade”.⁴¹

Gabriel Marcel: a transcendência

Para nosso autor, a filosofia de Marcel se apresenta de forma concreta, porque parte de suas experiências pessoais para refletir acerca do que pode haver no mais além da morte. Este não parte do problema da morte como se fosse uma questão de enfrentamento, senão que parte da premissa de reconhecer-se imerso e sentir-se envolto no mistério do ser.⁴² A grande característica de G. Marcel é a de possuir como objetivo fazer uma filosofia concreta, cuja fonte se encontrará na própria existência interna e cuja meta é a elucidação da existência como dependência do ser mesmo.

Sua filosofia se acerca da morte polarizada pela encarnação e pela dimensão interpessoal da existência encarnada. O corpo se apresenta como o caso-limite da tensão entre ser e ter: a encarnação para Marcel “é a realidade básica da metafísica, minha situação fundamental”.⁴³ Afirmar que tenho um corpo é objetivá-lo como instrumento e aproximá-lo da ideia dualista; afirmar que sou um corpo é dizer a identificação idêntica entre o que sou e meu corpo, o que é falso, porque este aniquila completamente o Eu e se converte em materialismo.

Neste sentido, a realidade da relação entre o eu e meu corpo reverte sobre a questão do ser encarnado, entendendo ser como verbo, mais que como substantivo. O encarnado para Marcel equivale “ao aparecer-se com este Corpo, como este Corpo, sem poder identificar-se a ele, sem poder tampouco distinguir-se dele”.⁴⁴

⁴¹ *Ibidem*, p. 225, citado em *El hombre y su muerte*, p. 103.

⁴² MARCEL, G. *Etre et Avoir*. Paris, s.n., 1935. p. 145, citado em *El hombre y su muerte*, p. 105.

⁴³ *Ibidem*, p. 149, citado em *El hombre y su muerte*, p. 105.

⁴⁴ MARCEL, G. *Du refus à l'invocation*. Paris, s.n., 1940. p. 161, citado em *El hombre y su muerte*, p. 106.

A função-chave do corpo é ser mediador absoluto entre o Eu e a realidade, é ser o nexos que une ao universo e o faz “ser-no-mundo”, que deve atuar como uma presença aberta, permeável, pela qual entra em comunicação com o outro. Eu me comunico comigo mesmo à medida que elevo o outro à categoria de tu. Neste sentido, afirma Marcel: “O Eu não é meu Corpo, ou minha alma, é presença total diante do outro”.⁴⁵

Existir é praticar a corporeidade, é realizar um diálogo comunicativo com o próximo e é a liberdade que deve determinar a participação ou recusá-la. Para Marcel, mais que ser livre, é ir-se se fazendo livre, porque a liberdade autêntica é particularmente rara na vida da pessoa. É uma conquista difícil que, à medida que se consolida, faz a pessoa ser o que é, vai como que a esculpindo até formar-lá. Afirma este autor:

O outro como outro não existe para mim mais que à medida que estou aberto a ele (que é um tu), mas não estou aberto a ele, senão à medida que cesso de formar comigo mesmo uma esperança de círculo cujo interior alojaria de algum modo o outro, ou melhor, a sua ideia.⁴⁶

A abertura e disponibilidade ao outro consiste na continuidade ativa de constituição da personalidade, que se revela quando esta se compromete com o outro, com o futuro, com uma promessa, de modo que os valores maiores permanecem inalteráveis. Neste momento, “há algo em mim que perdura, permanecendo inalterável, vencendo as emergências imprevisíveis que me reserva o porvir”.⁴⁷

O crescimento e a fidelidade estão submetidos ao tempo, e não ao tempo cronológico que seria somente a prova do ciclo vital, senão ao tempo de maturidade, de envelhecimento ou da alteração cotidiana, que é uma das principais características do ser encarnado.

Neste contexto, a morte se apresenta como prova decisiva da fidelidade enquanto garantia da disponibilidade, da participação comunicativa. Não pode destruir aquilo que foi constituído verdadeiramente como Ser, que é o que aponta em definitiva para as relações com o Tu, sobretudo se as relações são de amor e autênticas.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 50, citado em *El hombre y su muerte*, p. 106.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 179, citado em *El hombre y su muerte*, p. 106.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 182, citado em *El hombre y su muerte*, p. 165.

Nas relações de amor, a morte se apresenta transcendida, uma vez que a morte do Tu significa, em vez de aniquilação ôntica, a afirmação de seu ser em mim e comigo, assim como se espera que a morte de cada pessoa a arranque dela mesma, para afirmar-se no Ser. Afirma Marcel: “E que nela nos abramos definitivamente àquilo (disponibilidade ou indisponibilidade, egocentrismo ou participação) do que vivemos sobre a terra”.⁴⁸ A morte pode supor a possibilidade de uma desesperação e também o trampolim para a certeza absoluta, na libertação pura. Segundo esse autor, a liberdade pura nos será oferecida nela, “quando da introdução definitiva no ser. Ser através do espólio radical do ter”.⁴⁹

O pensamento de Marcel representa uma instância crítica para a filosofia do existente concreto, em dois sentidos: na morte própria e na morte do outro, sendo ambos os casos o homem solicitado a uma participação ontológica dela. Ele se pergunta: é a morte o não ser ou o acesso ao Ser? A resposta está na liberdade em que se escolhe viver: se a da comunicação ou se a do isolamento pelo ter efêmero que por fim revela o não ser.

Em sua filosofia, a fé religiosa aparece com nítida claridade. A transcendência e o transcendente, ao final da existência, adquirem nome e contornos precisos: imortalidade e Deus pessoal. Marcel desenvolve uma filosofia do mistério que nos introduz na “antessala da fé cristã”.

CONCLUSÃO

A dimensão psicossocial amplia o conceito da medicina, afirmando que morrer não é necessariamente a perda da vitalidade orgânica no ato da morte em si, mas é um processo que inclui a perda orgânica desde o nascimento da pessoa. Esse conceito gera uma ampliação por consequência do ato de viver, já que aproxima a possibilidade da finitude ao imediato humano, que está refletido ao longo do desenvolvimento do pensamento filosófico.

Pensar filosoficamente a morte traz-nos à luz, por um lado, o contexto e as características da realidade em que estão inseridos e, por outro, a influência na forma do pensar religioso. A preocupação e a importância por esclarecer a questão da dualidade do ser humano são essenciais, porque tal dualidade contradiz totalmente o conceito antropológico bíblico e influencia

⁴⁸ *Ibidem*, p. 224, citado em *El hombre y su muerte*, p. 111.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 135, citado em *El hombre y su muerte*, p. 111.

a maioria das correntes filosóficas, sobretudo aos existencialistas, com os quais dialogamos neste artigo.

Todos os sistemas dualistas e idealistas, em especial o existencialista aqui apresentado, não estão capacitados para captar a morte como problema, porque a tratam pura e simplesmente como libertação do espírito, do Eu e da pessoa, e não tratam o ser humano como uma totalidade. Essa corrente não consegue captar a questão da morte, porque considera o Sujeito como inconsciente, infundado, o que é nivelado pela natureza e pelas coisas, e não como pessoa que pode afirmar-se por si mesmo como valor individual, embora revele a preocupação comum da reivindicação do existente humano como objeto privilegiado da reflexão filosófica.

Dos filósofos apresentados, Gabriel Marcel poderia enquadrar-se na corrente do “personalismo cristão”, uma vez que sustenta a importância da relação Eu-Tu pela participação no diálogo comunicativo e a disponibilidade para a fidelidade. K. Jaspers igualmente se aproxima de Marcel quando apresenta como elementos essenciais à estrutura humana a comunicação e a historicidade.

Heidegger e Sartre analisam a condição humana com uma característica distinta, porque ambos mantêm o primado indiscutível do existente humano concreto que o ser humano é diante do resto de todos os entes, sustentando a polaridade sujeito-objeto, homem-coisa. Ambos partem da redução da ontologia e da antropologia, em que todos os entes mundanos passam a ser mera função do sujeito humano, como se existissem tão somente para que esse pudesse sbdicar de sua “mundanidade”. Neste sentido ambos eliminam a possibilidade de um Tu genuíno, e mantêm o ser humano sempre dependente de si mesmo, na “mesmidade”.

“A reciprocidade do Eu-Tu, tão presente em Marcel, inclusive em Jaspers, é desdenhada por Heidegger e anatematizada por Sartre com sua memorável frase: o inferno são os outros.”⁵⁰ O mais grave de Heidegger e Sartre está em que ambos sacrificam a essência em função da existência do sujeito, onde para Sartre o ser-para-si jamais será uma substância autoconsciente e nada está no centro do ser e do coração humano, bem como descreve Heidegger que o nada pertence à origem do ser humano. Nesse sentido, a morte diante desses dois autores assume o papel de levar ao não ser uma existência que já, por si mesma, é vazia e sem essência.

⁵⁰ RUIZ DE LA PEÑA. J. L. *Imagen de Dios*. Madrid, s.n., 1988. p. 168.

Afirmar o sujeito no mesmo nível do nada, sem essência ôntica, é revelar um sistema para o qual não há solução. De nada adiantou revelar a importância do Eu, se este é considerado nulo. Segundo Ruiz de la Peña, “um sujeito sem essência é uma magnitude desmedulada, não fundada e ao final inconsciente e insustentável”.⁵¹

O pensamento existencialista apresenta elementos próprios a serem considerados ao se pretender tratar teologicamente a questão da morte. Neste, a morte tem uma problemática própria, distinta da questão da imortalidade, com que somente deve ser relacionada em um segundo momento. Qualquer intento de interpretar o enigma da existência humana é realizado considerando a morte como um dado essencial; a morte pertence de algum modo à vida, não é um simples acidente fortuito que interrompe seu curso a partir de fora. Por isso, cada morte é sempre pessoal e intransferível, e vivida unicamente por cada pessoa.

A temporalidade é um elemento determinante do existir encarnado que dá ao ser humano a dinamicidade para sua autodefinição, podendo afirmar neste sentido que o ser humano não nasce como uma realidade estática e acabada, senão que se vai autorrealizando no decurso de sua história encarnada; por isso o papel decisivo da liberdade com relação à morte. O uso da liberdade o define como autêntico ou inautêntico ao enfrentar a morte. A liberdade utilizada ao longo da existência reflete na forma como cada um elege sua própria morte. É necessário, no entanto, coragem para enfrentar a morte, que são considerados momentos de solidão porque se despoja de todo ter e de toda companhia e de angústia de não ser ou de haver fracassado na tarefa de existir autenticamente. Finalmente a morte é considerada como uma estrutura dialética, que vela ao ser (ameaçando o não ser) e o revela (abrindo a porta à transcendência); neste sentido é amiga e inimiga, está perto e longe, rompe a comunicação com o outro, ao mesmo tempo em que a aprofunda. A meditação existencial e a afirmação existencialista do sujeito aparecem como possível fonte de sugestões que podem ser valorizadas em princípio pela teologia, ainda que necessitem de dados corretivos. Isso suscita a pergunta sobre se seria lícito inclusive ir mais longe e afirmar que essa filosofia no fundo está chamando em seu auxílio a teologia.⁵² Não estaria, então, na limitação e no desencanto filosófico a busca pela religiosidade?

⁵¹ *Ibidem*, p. 168.

⁵² RUIZ DE LA PEÑA, *El hombre y su muerte*, p. 115.

Realizar a transposição de problema para o mistério, ao pensar a morte, é essencial para o diálogo, necessário e crescente entre a filosofia e a teologia. Ao afirmar que o mistério não se elucida com o absurdo da existência, Sartre admite que a morte é mais que simples problema especulativo, ou se refugia na teoria do absurdo (o que demonstra admitir a derrota total) ou deve e se vê quase que obrigado a conceder uma margem de confiança aos elementos que a podem esclarecer por outros caminhos.

Para Ruiz de la Peña

a chamada existencialista, em suma, provoca ao homem a que se atreva a ser pessoa; e o adverte que somente o será se se abrir ao valor suficiente para ir de olhos abertos ao encontro da morte. A quem tanto se exige pode dar-se em troco somente a promessa da transcendência intramundana (que é no fim a própria intratranscendência) ou de uma cifra indecifrável ou de um absurdo?⁵³

Finalmente, é factível afirmar que os filósofos estudados se aproximam ao tema da morte alternando em seus raciocínios visões positivas ou negativas, mais ou menos profundas, no entanto nenhuma se aproxima da morte religiosa, porque prescindem de um dado essencial: a fé naquilo que não se pode provar. É a partir daqui que o diálogo entre a filosofia e a teologia se faz imprescindível.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BLANK, Renold. *Reencarnação ou ressurreição*; uma decisão de fé. São Paulo, Paulus. 2000.
- _____. *Escatologia da pessoa*. São Paulo, Paulus, 2001.
- REALI, G.; ANTESIERI, D. *História da filosofia*. São Paulo, Paulus, 1980.
- REIS, Maria Cecília. A morte e o sentido da vida em certos mitos gregos. In: *Reflexões sobre a morte no Brasil*. São Paulo, Paulus, 2009.
- RUIZ DE LA PEÑA, J. L. Muerte y marxismo humanista (1978)
- _____. *La otra dimensión* (1979).
- _____. *El último sentido* (1980).
- _____. *La muerte humana y esperanza cristiana* (1983).
- _____. *La Pascua de la creación* (1999).
- WILD, B. *Conceptos fundamentales de filosofía*. Barcelona: s.n., 1978.

⁵³ *Ibidem*, p. 116.