

## A MORTE ENQUANTO DIMENSÃO ÉTICA<sup>1</sup>

Euler Renato Westphal<sup>2</sup>

Eduardo Silva<sup>3</sup>

**Resumo:** O presente artigo é resultado de um breve estudo bibliográfico sobre a relação intrínseca existente entre a morte e os paradigmas éticos contemporâneos. Com o advento da modernidade e a privatização do sujeito, foram necessárias novas construções culturais e morais. O edifício da modernidade erigido sobre a Reforma Protestante e sobre pilares filosóficos como o racionalismo e do empirismo, deram fim às certezas escatológicas, substituindo-as por certezas técnico-científicas. Essas certezas modernas ruíram no pós-guerra, e, junto ao movimento de 1968, surgiram novas mentalidades e uma crise paradigmática terrível. O humano pós-moderno é um ser em crise, desconfiado de qualquer certeza, ele é um ser só e desolado com a única certeza: a morte.

**Palavras-chave:** Pensamento contemporâneo. Ética. Patrimônio cultural e sociedade. Morte. Ressurreição. Filosofia platônica.

### *The death as an ethical element*

**Abstract:** The present article is the result of a brief bibliographical study about the inherent relation between the death and contemporary ethical paradigms. The advent of modernity and the privatization of the citizen make new cultural and moral constructions necessary. The building of the modernity erected on the Protestant Reformation and philosophical pillars as the Rationalism and Empirism had extinguished the eschatological certainties, replacing them for technician-scientific certainties. These modern certainties had fallen in the postwar period, and along to the movement of 1968, new mentalities and a terrible crisis of the paradigms arose. The postmodern human being is a being in crisis, distrustful of any certainty; he is a desolate being alone and with just one certainty: the death.

**Keywords:** Modern though. Ethic. Cultural heritage and society. Death. Resurrection. Platonic philosophy.

<sup>1</sup> Este artigo foi recebido em 16 de março de 2008 e aprovado por parecerista *ad hoc* mediante parecer datado de 11 de maio de 2009.

<sup>2</sup> Doutor em Teologia pelo Instituto Ecumênico de Pós-Graduação na Escola Superior de Teologia em São Leopoldo/RS. Professor de Ética, Cultura e Sociedade e Pensamento Contemporâneo no Mestrado da UNIVILLE/SC. Professor orientador do Mestrado em Patrimônio Cultural e Sociedade na Universidade da Região de Joinville – UNIVILLE/SC. Publicações na área da Teologia, Filosofia, Ética e Bioética. Professor de Teologia Sistemática na FLT, São Bento do Sul/SC. eulerrw@brturbo.com.br

<sup>3</sup> Formado em Filosofia pela Unifebe de Brusque, estudou Teologia no Itesc (Instituto Teológico de Santa Catarina) e História na Uniasselvi. É diretor e professor de Filosofia no Colégio da UNIVILLE em São Bento do Sul/SC. Professor de Filosofia na FLT, São Bento do Sul/SC. Pesquisa sobre a morte, seus ritos e influências na cultura. profedu@pop.com.br

## 1. Introdução

Nossa proposta ao abordarmos a morte é percebê-la como eixo de significação da vida. Não é puramente um ensaio teológico ou de bioética, pois pretende abordar também de forma antropológica e histórica os aspectos relevantes sobre a visão ocidental da morte. Geralmente, quando tratamos de assuntos como este, relacionados à morte, logo o classificamos como funesto. O próprio termo funesto tem caráter pejorativo, pois compreende morte como mau agouro. Essa visão negativa da morte influencia diretamente nosso agir de “vivos”.

Ao abordarmos a morte com significação da vida, partimos de um pressuposto axiológico: a vida como fundamento dos demais valores humanos. Essa concepção de proteção da vida não é tão moderna quanto parece, muito embora a sua discussão na filosofia o seja. Já Sócrates (ou Platão), em “Fédon”, defendia que mesmo o filósofo desejando a morte, já que esse é o grande anseio do filósofo, não poderia cometer suicídio, pois a vida não lhe pertence, e sim aos deuses<sup>4</sup>. Essa concepção de pertença aos deuses é o grande paradigma ético sobre a vida dos antigos, ideia que predomina até a modernidade no Ocidente, porém, é claro, que essa concepção não está superada no todo.

Na filosofia grega, em especial em Platão, a visão de corpo e alma é dualista, pois um encontra-se em oposição ao outro. O corpo é visto como cárcere ou tumba da alma. A alma, que é eterna, entra em um processo de degradação ao entrar na matéria, que é o corpo. Estamos mortos porque possuímos corpo. A alma que estiver no corpo se encontra em uma tumba, ou seja, a matéria é a sepultura do divino no ser humano, que é a alma.

Em decorrência disso, a alma encontra-se na morte. Na filosofia de Platão, o morrer do corpo significa vida, pois na morte física a alma se liberta dessa tumba, que é o corpo. Portanto, o âmbito do metafísico – os pensamentos, a razão, a alma – é o único elemento eterno no ser humano.<sup>5</sup> Segundo Platão, a morte é um acontecimento pontual que ontologicamente se refere somente ao corpo. A morte não traz danos à alma. Muito pelo contrário, somente lhe traz benefícios. É a morte do corpo que proporciona vida, de fato, para a alma eterna e imortal.<sup>6</sup>

A partir disso, Platão defendia a reencarnação ou transmigração da alma. Segundo ele, a transmigração da alma ocorria em vários corpos. Assim, aconteceria o renascimento em diferentes seres vivos. Especialmente na obra “Fédon”, Platão diz que as almas que viveram segundo as paixões e os prazeres não se separam do seu

---

<sup>4</sup> Cf. CIVITA, Victor (Ed.). **Platão. Diálogos: Fédon**. Trad. Jorge Paleikat; João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural. p. 71-74. (Coleção Os Pensadores).

<sup>5</sup> Cf. STÖRIG, Hans Joachim. **Kleine Weltgeschichte der Philosophie**. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch, 1980. p. 164. Cf. NICOLA, Ubaldo. **Antologia ilustrada de Filosofia: das origens à idade moderna**. Trad. Maria Margherita De Luca. 3. reimpr. São Paulo: Globo, 2006. p. 62-83.

<sup>6</sup> CIVITA, **Platão**, p. 93-100.

túmulo, que é o corpo. Essas almas – que precisam penar pela vida anterior de paixões e que têm medo do mundo dos mortos – passam a vagar em meio aos sepulcros.

Ao contrário dessas, as almas virtuosas têm um destino melhor no processo reencarnatório. As almas daquelas pessoas que viveram na prática da virtude e do conhecimento poderão encarnar-se em animais dóceis ou em pessoas honestas e dotadas de virtudes. Platão diz o seguinte: “E quanto à espécie divina, absolutamente ninguém, se não filosofou, se daqui partiu sem estar totalmente purificado, ninguém tem o direito de atingi-la, a não ser unicamente aquele que é amigo do saber!”<sup>7</sup>.

Com o cristianismo temos uma nova fórmula para essa concepção, na qual nossa vida material não só pertence a Deus como também ele a defende e salva. Diferentemente da concepção grega, na qual a morte pertence a um ciclo reencarnacional, embora Sócrates já visse nela a libertação da alma quase num sentido definitivo, os hebreus viam na morte um juízo. Nisso percebemos uma compreensão de morte diferente. Nessa linha de compreensão hebraica de morte, o Messias é aquele que vem salvar (sotér) da morte, a promessa de salvação além de política é, portanto, escatológica. É essa relação de morte e escatologia que abordaremos como dimensão ética.

Há de se mencionar que a filosofia grega não conhece história como na tradição semítica, em virtude da visão cíclica de um eterno retorno por meio da reencarnação. A visão hebraica e cristã de história é linear, que pressupõe a história da salvação. Essa começa com a criação, segue com a redenção e termina com a escatologia. Na compreensão de Karl Rahner, não existe o eterno retorno de todas as coisas, mas o ser humano vive a sua história, que é única, em um período de tempo e espaço geográfico específicos.

O tempo é um processo único que é iniciado pelo agir criador de Deus. A trajetória de vida é determinada pelo agir criador, mesmo que esse agir não seja visível. O agir de Deus aponta para o final, que é a eternidade, como experiência da totalidade da realidade. O tempo histórico acontece entre dois pontos da existência humana: a partir do início da vida biológica e o seu final, que é a morte. Assim, para Rahner, a morte é o início da eternidade.<sup>8</sup>

## 2. A morte na concepção helênica e hebraica

Já citamos acima “Fédon”, mas é claro que ali há apenas um reflexo da visão dos gregos sobre a morte. Dos gregos e de sua mitologia conhecemos a crença no mundo subterrâneo, chamado de Hades, em nada parecido com a ideia de Céu ou Inferno<sup>9</sup>. Porém prevalece, a partir do pensamento filosófico platônico,

---

<sup>7</sup> CIVITA, Platão, p. 93.

<sup>8</sup> Cf. RAHNER, Karl. *Zur Theologie des Todes*: Mit einem Exkurs über das Martyrium. Freiburg; Basel; Wien: Herder. 1958. p. 25-29.

<sup>9</sup> Cf. CHIAVENATO, José J. *A morte, uma abordagem sociocultural*. São Paulo: Moderna, 1998. p. 15.

uma ideia de morte baseada no dualismo corpo versus alma. Segundo Jünger, “[...] Sócrates tinha que combater a ideia de que a alma separada do corpo se desvaneceria ainda mais depressa do que o corpo dela separado”<sup>10</sup>, ou seja, combater a ideia comum ateniense de que não existe imortalidade. Assim, o Sócrates platônico interpreta “[...] a morte como separação de corpo e alma no sentido de considerar-se a alma liberta do corpo, a alma imortal e indestrutível”.<sup>11</sup> Sócrates tenta quebrar a imagem negativa da morte e para isso ele passa uma ideia negativa do corpo. O corpo seria a prisão da alma, a morte seria uma libertação, pois dá ao filósofo a chance de conhecer a verdade. A verdade não está neste mundo, mas sim no “mundo das ideias”.

Para o pensamento hebreu, veterotestamentário, essa visão é totalmente desconhecida. Segundo Wolff, “O Antigo Testamento, em geral, vê a morte em todo o seu horror. Nenhum nimbo a cerca. Assim como o sepulcro, tampouco a morte recebe qualquer consagração como santa ou até divina”.<sup>12</sup> A morte é entendida como um fim e até mesmo como um castigo, originado como o pecado de Adão. Nas raras menções sobre o mundo dos mortos (*she'ol*), percebe-se que esse é o “reino das sombras”, um local impuro, onde qualquer comunicação, aliança ou coisa parecida é proibida com o mundo dos vivos.

O cristianismo bebe então dessas duas fontes ao apresentar a ressurreição como promessa soteriológica, fazendo delas uma síntese no sentido hegeliano do termo. Diferentemente do ciclo reencarnacional grego, no qual não há salvação eterna, e sim um eterno retorno, e diferentemente do pensamento hebreu dominante no qual a morte era um fim. No cristianismo, a morte passou a ser uma passagem, um recomeço; ou mesmo na visão cristã oriental, um adormecer à espera do juízo final. Essa visão predominou até o começo da modernidade e servia de consolo para boa parte dos infortúnios da vida.

### 3. O rompimento moderno

A modernidade rompe com isso ao privatizar a consciência e ao questionar as verdades teológicas como verdades racionais, principalmente através do empirismo. Dessa forma, o ser humano, ao mesmo tempo, sentiu-se sozinho e perdeu as garantias de uma vida eterna. Junto com essas perdas e como consequência delas vem a crise dos valores morais modernos. No nosso entender, a moral pertence a um conjunto maior da sociedade, não exatamente a uma superestrutura nos moldes marxistas, mas a uma estrutura cultural e religiosa que transcende a racionalidade instrumental. Quando a modernidade rompe com a religiosidade medieval, aquela estrutura moral também racha e passa a ser necessária uma nova

---

<sup>10</sup> JÜNGEL, Eberhard. **Morte**. Trad. Ilson Kayser. São Leopoldo: Sinodal, 1980. p. 34.

<sup>11</sup> JÜNGEL, 1980, p. 34.

<sup>12</sup> WOLFF, Hans Walter. **Antropologia do Antigo Testamento**. Trad. Antonio Stessen. São Paulo: Hagnos, 2007.

estrutura na qual se adéque uma nova cultura, uma nova religiosidade e uma nova moral. Poderíamos colocar aqui a Reforma Protestante como eixo dessas transformações, principalmente na descoberta do indivíduo.

A Reforma rompe com a necessidade da mediação; a igreja não é mais necessária, e como consequência a comunidade. Agora sou Eu e Deus. Isso é o cerne da secularização. A secularização tornou-se um processo que abrangeu em poucos séculos a ciência, a filosofia, a política e a moral. O maior expoente na secularização da moral é Kant, embora conservasse valores cristãos e universalistas.

O imperativo categórico não fala diretamente em vida ou morte, mas coloca a moral nos termos da igualdade entre os humanos, sob uma relação de alteridade. Nessa relação, ele coloca como paradigma ético a isonomia entre as pessoas, mas por que as pessoas devem ser entendidas como iguais? O que as torna iguais? Nessa discussão moderna, aparece o “ser mortal” como paradigma isonômico.

De fato, na tradição protestante secularizada, que é a tradição iluminista, eliminou-se a dimensão do religioso como possibilidade de explicação das coisas terrenas. A expressão histórica do protestantismo deu os fundamentos para a construção das sociedades secularizadas. A secularização caracteriza-se pela manutenção de alguns princípios cristãos protestantes. Paradoxalmente, nega-se a religião protestante, que fundamentou a ética que a modernidade quer manter.<sup>13</sup> Para o Iluminismo, enquanto expressão secularizada do protestantismo, o ser humano autônomo deve experimentar heroicamente e sozinho a sua finitude e a sua morte.

#### 4. À busca de um paradigma ético: a vida (e/ou a morte)

Tornou-se um lugar comum muito perigoso em nossos dias o debate sobre a morte nas questões relacionadas à bioética. Mais perigoso ainda é o desfavor que a mídia faz ao colocar os defensores do direito à vida como obscurantistas, medievos, antagonônicos e fanáticos. Ao vulgarizar a discussão, argumentos até então científicos e filosóficos em prol do direito à vida passam a ser mal compreendidos e colocados em antagonismo com os argumentos “pró-científicos”, que são tão soteriológicos, ou até mais, que os primeiros.

Para contextualizar, examinemos rapidamente o caso das células-tronco: cientistas, ONGs e clínicas médicas pró-pesquisa partiram para uma campanha midiática com a promessa de que isso colocaria o país no rol dos países avançados na pesquisa e que traria inúmeros benefícios aos doentes degenerativos e de outras lesões a que o tratamento com células-tronco se propõe curar. Do outro lado, estão os defensores de uma legislação que protege o direito à vida e, por conseguinte, o direito à morte natural. O tema é extremamente delicado e vale lembrar que as

---

<sup>13</sup> Cf. RODRIGUES, Donizete. **Sociologia da Religião**: uma introdução. Porto: Edições Afrontamento, 2007. p. 145, 148. Cf. SCHNEEWIND, J. B. **A invenção da autonomia**. Trad. Magda França Lopes. São Leopoldo: Unisinos, 2001. p. 527-551

pesquisas não avançaram tanto quanto se propunham. Se olharmos ambos pelo paradigma da vida, veremos que, a princípio, um defende a vida do embrião enquanto outro defende a qualidade de vida do possível curado. Embora a palavra vida esteja presente em ambos os casos, é a visão sobre a morte que difere. Enquanto o primeiro defende a morte natural dos seres humanos, o segundo propõe-se a interromper a vida de um em benefício da qualidade de vida de outro.

De fato, a possibilidade de se falar do início da vida está diretamente ligado à definição de morte, a morte cerebral. A possibilidade da doação de órgãos, parte do critério da morte cerebral. Pressupondo que o diagnóstico da morte cerebral é o fim da vida, então a retirada de órgãos para transplante de órgãos é moralmente possível. Decorrente disso, o mesmo critério deveria servir para definir o início da vida, que é o começo da atividade cerebral. O problema é o uso que se faz das pesquisas com embriões, bem como as possibilidades de malefícios no diagnóstico de morte cerebral. Nossa intenção aqui não é discutir bioética, mas a título de exemplo apresentar como a defesa da vida está intimamente ligada com a questão da “morte”.

A morte constituiu-se um grande mal na sociedade desde os tempos remotos. O ser humano em toda a sua existência lutou contra morte, mais como preservação da sua espécie do que como preservação do seu sujeito. Vemos nisso a tomada de consciência em diversas fases. Primeiro vem a consciência de espécie, num nível ainda instintivo de preservação, assim como os demais animais do planeta. Depois, num processo evolucionário, vem a preservação da tribo, do clã, da família e enfim do indivíduo. Embora essas duas pontas, a espécie e o indivíduo, estejam “numericamente” separadas, ambas participam da ideia de instintividade. Enquanto a espécie se preserva pela procriação, o indivíduo se preserva pelo “medo” da morte.

A tomada de consciência da individualidade, porém, é algo muito mais recente e pertence a um processo que ainda não findou. Essa consciência da individualidade não está somente ligada às potencialidades desta “*per sona*”, mas também às suas limitações, ou ao seu grande limite: “a morte como fim da vida”. Segundo Phillipe Ariès: “Até a era do progresso científico, os homens admitiram uma continuação depois da morte. Pode ser constatada desde as primeiras oferendas do período musteriano (Paleolítico Médio) e, ainda hoje, em pleno período do ceticismo científico [...]”.<sup>14</sup> Os rituais fúnebres refletem ainda hoje o humano “primitivo”, pré-histórico, bem como a criança que existe em nós. Todos esses rituais estão cheios de medo, superstições, credices, náusea diante do inexplicável. Tudo isso mostra que o ser humano não está preparado para encarar a morte com naturalidade. Por isso a morte do indivíduo constitui um problema filosoficamente moderno. Já o filósofo renascentista francês Michel de Montaigne afirmava:

---

<sup>14</sup> ARIÈS, Philippe. **O homem diante da morte**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1989. p. 104.

É incerto onde a morte nos espera; esperemo-la em toda a parte. A premeditação da morte é premeditação da liberdade. Quem aprendeu a morrer, desaprendeu a servir. Saber morrer liberta-nos de toda a sujeição e imposição. Na vida não existe mal para aquele que compreendeu que a privação da vida não é um mal.<sup>15</sup>

Isso pode soar muito mal aos ouvidos contemporâneos, algo como: deixe-me morrer e serei feliz! Mas com certeza não é essa a intenção do autor. Muito embora boa parte dos primeiros filósofos da modernidade fossem pessimistas e, por influência da cristandade católica, dualistas do tipo “salva a tua Alma!”, Montaigne propõe uma visão diferente sobre a morte. No seu entender, a morte como algo inevitável deve ser aceita em sua plenitude, temer a morte ou tentar fugir dela não adianta. Conhecemos o provérbio: “Ninguém morre na véspera”, e isso pode significar que, a qualquer momento, morreremos. Portanto, saber lidar com isso significa viver bem.

Bom, se sempre convivemos com morte, se ela é inesperada e de certa forma inexplicável, como ela pode nos servir de paradigma ético? Talvez a resposta venha da própria filosofia e do direito. Os contratualistas, principalmente Hobbes<sup>16</sup>, são bons exemplos ao afirmar que a pessoa vive em sociedade para preservar a sua vida, em outras palavras, não morrer. Para Hobbes, o “homem é o lobo do homem”, e para que o instinto destrutivo do ser humano não prevaleça é necessário o pacto social, para que a vida seja garantida. Isso demonstra um novo paradigma moderno: a vida como base do direito e da isonomia. A isonomia já havia entre os gregos, mas porque eram cidadãos e não “seres vivos”. Essa diferença é mister para entender a Modernidade. A tradição da reforma luterana falava do primeiro uso da lei com o objetivo de garantir a vida e evitar a proliferação do mal e da morte prematura e banal. Na teologia luterana fala-se da distinção do duplo uso da lei, o *usus civilis* e o *usus theologicus*. Para a sociedade civil vale o uso político da lei. Assim, a lei “tem sua necessidade positiva construtiva, ordenadora e preservadora de vida, possibilitadora de justiça no ‘uso civil da lei’, no *usus civilis* ou *politicus*, como Lutero o formula”.<sup>17</sup>

Com o racionalismo e principalmente com o empirismo, verdades até então incontestáveis começaram a cair. As verdades de fé foram contestadas, e a dúvida sobre o destino daquele que morre tornou-se fulcral. A dúvida sobre a morte aumentou o apego à vida. Esse apego, antes instintivo, agora se torna cada vez mais racional. Essa incerteza se torna também desespero, na medida em que as repostas da religião parecem não mais convencer. Sem a esperança de uma vida “pós-mor-

<sup>15</sup> Michel de Montaigne. In: RAMOS, Silvana de Souza. **Revista Filosofia**, ano 2, n. 25, p. 47, p. 82, 2000.

<sup>16</sup> RAMOS, 2000, p. 46.

<sup>17</sup> EBELING, Gerhard. **O pensamento de Lutero**: uma introdução. Trad. Helberto Michel. São Leopoldo: Sinodal, 1988. p. 108.

te”, de um futuro antes garantido pela religião, ele passa a se apegar no hoje, “*carpe diem*”, e a satisfação deve ser rápida, no agora. O ser humano moderno não pensa mais na “salvação eterna”, mas sim na “salvação do agora”. É essa visão desesperada da morte que fundamenta o direito à vida para boa parte dos modernos.

## **5. A escatologia como dimensão ética**

O positivismo e o cientificismo apresentaram-se como substitutos da religião em um momento que os argumentos da ciência pareciam de fato responder a muitas questões importantes. A ciência, no início do século XX, parecia estar à beira de descobrir a eternidade. O progresso, as descobertas e o afã da burguesia pelo promissor futuro da humanidade davam uma noção soteriológica do amanhã. Isso trouxe sérias consequências, a começar pelas duas grandes guerras, os experimentos nazistas, a eugenia, os genocídios, o esgotamento de recursos naturais, etc., porém a consequência mais atual é a desilusão com a racionalidade. A isso alguns autores chamam de Pós-Modernidade. Essa desilusão trouxe novamente à tona elementos religiosos anteriormente negados. Embora alguns mais lúcidos, como Huxley, tivessem predito que a ciência e o mercado seriam nova religião, e algumas idolatrias modernas permaneçam com novas roupagens, é sensível a busca da espiritualidade em nossos dias.

Queremos deixar claro que religião, no nosso entender, é diferente de espiritualidade. Entendemos por religião a estrutura ideológica e até mesmo física na qual estão sedimentados valores culturais, morais e institucionais; enquanto espiritualidade é uma dimensão humana relativa à fé, à esperança e à transcendência. Novamente a busca da espiritualidade está ligada a uma nova crise, agora pós-moderna, ligada à ideia de morte. De fato, desta vez, como nunca antes na história, corremos risco de morte da espécie humana pelas próprias mãos humanas. Poderíamos afirmar que a consciência do fim da espécie desta vez é muito mais racional do que instintiva. Essa consciência foi despertada por Hiroxima e Nagasaki.

A humanidade nunca esteve tão perto da destruição total. Talvez essa seja a maior prova do que o saber científico em mãos erradas (assim como a religião, a filosofia, o direito) pode nos trazer. Esse talvez tenha sido o passo decisivo para a desilusão com a Modernidade. Com a queda do socialismo real tivemos também a bancarrota das ideologias, mostrando assim o fim de um grande deus moderno: a ideologia político-econômica. Por fim, as alterações climáticas decorrentes da revolução industrial mostram os limites da sociedade de consumo e mais uma vez põem em risco não somente a nossa espécie, mas a existência da maioria dos animais e vegetais do planeta.

Tudo isso se soma à desilusão e à desesperança moderna. Temos o ser humano só, vazio de sua própria existência e angustiado com a possibilidade da inexistência; que se sente desorientado, mas não aceita mais a religião (tradicional) ou a razão como orientação. Há, portanto, uma profunda crise de paradigmas. Daí



a importância de uma ética escatológica, voltada não apenas para agora, mas para a continuidade do eu, da espécie e do planeta.

Nesse contexto, Hans Jonas propõe uma ética da responsabilidade diante da ameaça do abuso da técnica e da ciência, com o seu potencial de provocar a morte em grande escala. Segundo ele, o princípio da responsabilidade deve privilegiar a proteção da vida diante dos poderes ameaçadores. Desse modo, a heurística do temor afirma a responsabilidade das ciências para com as futuras gerações. A sacramentalidade da vida remete ao temor diante da vida em todas as suas formas.<sup>18</sup>

## 6. A ressurreição de Jesus Cristo como esperança para a ética

Diante da morte em seus mais diferentes níveis, faz-se imperioso olhar para a morte e ressurreição de Cristo. A morte de Jesus deve ser vista sob a perspectiva da vitória, que é a ressurreição.<sup>19</sup> A ressurreição de Jesus foi o fundamento para que os discípulos tivessem fé e vissem no Jesus vivo a realidade de Deus. Assim, a ressurreição não é uma afirmação decorrente da fé dos discípulos, mas a fé é decorrência do fato da ressurreição. A pessoa do Jesus ressurreto não anula a sua realidade sárquica. Muito pelo contrário, a identidade pessoal de Jesus consiste na sua vida terrena e na sua existência como ressurreto, que também é a sua existência exaltada.

De qualquer forma, a ressurreição faz parte da humanidade de Jesus, pois a ressurreição fez de Jesus o representante escatológico de Deus para toda a humanidade. Esse acontecimento incorporou o escatológico na dimensão da vida humana, pois a ressurreição é a única esperança diante da ameaça do poder aniquilador da morte. A ressurreição recebe sentido dentro da realidade da morte como destino humano. Aqui, na ressurreição de Jesus, temos a resposta de Deus para a pergunta se a morte é o *eschaton* da vida. Jesus de Nazaré, que foi ressuscitado, é a primícia da ressurreição, e essa será seguida pela ressurreição universal. A novidade de Cristo através da ressurreição abriu acesso para a dimensão escatológica. Portanto, ao falar da encarnação, somente podemos fazê-lo a partir do seu fim, que é a ressurreição enquanto consumação escatológica.<sup>20</sup>

Isso significa dizer que, na ressurreição, o Pai colocou um fim à sua *kénosis*, exaltando o Filho acima de todos os inimigos e poderes (1Co 15.14). A ressurreição é um fato histórico e escatológico. Fica patente que a ressurreição levou Jesus ao mais alto poder da salvação. Contudo, o fato da ressurreição em si é ambíguo, pois ele não pode ser constatável pela razão. A fé, e somente a fé, constata a reali-

---

<sup>18</sup> Cf. JONAS, Hans. **Das Prinzip Verantwortung**: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. 12. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995. p. 63-64.

<sup>19</sup> Cf. BOFF, Leonardo. **Via-Sacra da Ressurreição**. Petrópolis: Vozes, 1982. p. 15.

<sup>20</sup> Cf. JENSON, Robert. A pessoa de Jesus Cristo. In: BRAATEN, Carl E.; JENSON, Robert W. **Dogmática Cristã**. [Christian Dogmatics]. Trad. Gerrit Delfstra et al. São Leopoldo: Sinodal, 1990. v. 1, p. 508-511.

dade da ressurreição. Assim, a fé abre os olhos da razão para aquelas coisas que não pertencem às leis da ordem da criação. Se a morte e ressurreição de Jesus tivessem sido documentadas e filmadas, não teríamos uma compreensão mais profunda da realidade de Jesus. Somente o Espírito Santo revela quem é Jesus Cristo.

O milagre, também a ressurreição, encontra-se entre a fé e a descrença. Para o incrédulo, o túmulo vazio significa roubo de um cadáver (Mt 27; 28.12ss; Jo 20.6ss) ou a pessoa de Jesus ressuscitado é confundida com um jardineiro. Somente o que crê vê o túmulo vazio. Para esse, o túmulo vazio tem valor histórico. Para o crente, a ressurreição é apreendida pela razão. Somente a fé reconhece racionalmente que se trata de uma intervenção de Deus. Os olhos da fé enxergam a realidade do milagre.<sup>21</sup>

Para podermos falar de ressurreição é necessário falar da encarnação e da morte do Deus-Homem, Jesus Cristo. Os três primeiros versículos do Evangelho de João falam da encarnação do Logos (Jo 1.1-3). As demais passagens falam da atuação histórica de Jesus Cristo.<sup>22</sup> Entretanto, segundo Dodd,

Não partimos da cosmologia, para subir ao conhecimento de Deus através de suas obras da criação e das formas eternas que estão por detrás dela. Partimos da fé em Jesus, que envolve o reconhecimento de que o sentido que encontramos nele é o sentido de todo o universo – aquele, de fato que quem nele se encarnou é o Logos.<sup>23</sup>

Jesus Cristo, o Logos, não somente concede vida, mas ele é a própria vida. Cristo chama à vida (Jo 5.21, 26). Ele dá a vida ao mundo (Jo 6.33) e, aos seus, ele concede a vida eterna (10.28). Cristo é a vida e ele é o pão da vida (6.35, 48). Segundo Bultmann, Jesus Cristo, o Logos, não somente produz vida e não somente é o agente da vida, mas ele é o próprio sujeito da vida.<sup>24</sup>

Em João, temos a radicalização e atualização do termo vida, pois em Cristo existe a vida. Ele veio para dar vida ao mundo (Jo 6.33; 10.10; 1Jo 4.9). O Deus encarnado em Jesus Cristo é a origem de toda a vida. Em Cristo, decide-se vida e morte para o indivíduo e para o mundo. Isso se torna claro nas fórmulas “eu sou” nos escritos joaninos (1Jo 5.20).

Por isso a vida eterna não é necessariamente uma grandeza escatológica futura, pois a vida eterna está em Cristo, sendo ele o vencedor sobre o poder da morte. A vida eterna começa aqui e agora, no momento da decisão em favor do querigma. Ela existe na esperança e na realidade futura em uma dimensão total-

---

<sup>21</sup> Cf. PÖHLMANN, Horst Georg. **Abriss der Dogmatik**: Ein Kompendium. 5. verb. u. erw. Aufl. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1990.

<sup>22</sup> DODD, Charles Harold. **A Interpretação do Quarto Evangelho**. Trad. José Raimundo Vidigal. São Paulo: Teológica, 2003. p. 368-372.

<sup>23</sup> DODD, 2003, p. 374.

<sup>24</sup> Cf. BULTMANN, Rudolf. **Das Evangelium des Johannes**. 10. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1968. p. 21.

mente diferente da nossa vida terrena (Jo 4.14; 6.27; 12.25). Ao mesmo tempo, a vida eterna é presente, pois a eternidade se expressa no amor e na alegria.

O testemunho joanino não conhece o termo vida como algo absolutamente restrito à introspecção da vida de fé, como algo místico. Portanto, a vida eterna não traz em si somente uma dimensão metafísica, algo que está além do tempo e do espaço. Ao contrário, a vida eterna é ter contato com a origem da vida, com a pessoa de Cristo. A vida de Cristo liberta-nos do passado e abre perspectivas de vida para o futuro. Inclusive, a vida eterna deve se concretizar aqui e agora no amor e na alegria (1Jo 3.14-15). A vida também se evidencia na confiança ao Pai (1Jo 3.21; 5.14) e, assim, o medo é vencido (1Jo 4.18).

A Teologia da Libertação interpretou a morte de Cristo no contexto das injustiças sociais que promovem a morte. Assim, a morte de Jesus é prova de sua total e incondicional fidelidade ao Pai, decidindo entregar sua vida à tortura e à crucificação. Jesus é obediente como Filho do Pai e se aplica na resistência em meio ao conflito com o judaísmo.<sup>25</sup> A vida e a prática de Jesus provocaram sua morte injusta e violenta. Desse modo, o Filho de Deus foi morto inocentemente. Inclusive, ele experimenta a radical solidão, pois foi rejeitado pelo céu e pela terra.<sup>26</sup> Entretanto, a ressurreição manifesta a glória escondida no Filho, cheia de graça e de verdade (Jo 1.14).<sup>27</sup>

Segundo o Novo Testamento, a vida superior não está fundamentada na imortalidade da centelha divina, que é a alma. A vida superior após a morte deve ser vista na luz de Cristo. A morte não é um episódio qualquer, mas juízo de Deus. A alma não é a parte valorosa do ser humano. Ela é tão honrada como o corpo. Tanto o corpo como a alma estão sob o juízo de Deus. A alma não é algo divino, mas representa o ser humano na sua totalidade, bem como o corpo.

No testemunho do Novo Testamento, a alma não é libertada do corpo, mas ela é libertada com o corpo. O ser humano não tem somente um corpo e uma alma, mas ele é constituído de corpo e alma, como expressão do ser humano em todos os seus aspectos. Em função dessa totalidade, a morte atinge o corpo e a alma. Ambos não são partes justapostas do ser humano, mas constituem o próprio ser humano.

Paradoxalmente o testemunho bíblico entende que a morte é destruição do corpo e ela não é destruição de todo o ser humano. De outro lado, também não é libertação da alma da prisão do corpo. A alma, que é o eu do ser humano, é em sua essência despida pela morte para receber uma nova roupa (2Co 5.1ss). Essa roupa lhe honra e dignifica. A alma sem o corpo é descanso, portanto também é redenção (2Co 4.17ss; 5.1ss).

---

<sup>25</sup> Cf. BOFF, Leonardo. **A Trindade, a sociedade e a libertação**. Petrópolis: Vozes, 1986. p. 222. A prática e a pregação de Jesus ocorrem na inter-relação com os conflitos sociais.

<sup>26</sup> Cf. BOFF, 1982, p. 64, 68. Cf. SOBRINO, Jon. O aparecimento do Deus da vida em Jesus de Nazaré. In: RICHARD, Pablo et al. **A luta dos deuses**: os ídolos da opressão e a busca do Deus libertador. 2. ed. Trad. Álvaro Cunha. São Paulo: Paulinas, 1985. p. 131.

<sup>27</sup> Cf. BOFF, 1986, p. 222.

A morte também é vista como juízo sobre o pecado (Rm 6.21ss). A morte não é uma instituição da natureza, mas é algo contra a natureza. A fé na ressurreição dos discípulos não foi uma forma de reprimir a realidade da morte. A ressurreição é vitória sobre a morte, por isso o crente não precisa desesperar diante dela, mas tem a capacidade de encará-la como realidade que já foi vencida.

A morte como juízo nivela todas as diferenças sociais, destruindo a pirâmide social e assim também tem implicações para a estrutura social injusta. A morte é fator importante de crítica à sociedade desigual. A morte leva o ser humano na mão única da eternidade. Suas decisões, bem como sua fé ou incredulidade apontam para a eternidade. Sua vida está no horizonte da irreversibilidade da vida ou morte eterna.<sup>28</sup>

## **7. A valorização do outro, morte e alteridade**

A dimensão escatológica na ética passa pela alteridade. Nesse contexto, a morte é um elemento “vital”. No campo da discussão real, nós abordamos muito mais a morte do outro, do que a nossa, aliás, ninguém é capaz de relatar a sua própria morte. A morte do outro é o elemento principal para “o pensar” na morte do eu. Quando vemos o outro morrer, deparamo-nos com a nossa própria morte. Daí a grande dificuldade psicológica de lidar com a perda de pessoas próximas. A morte de um pai, mãe, filho e cônjuge é extremamente desoladora, pois nos aproxima da nossa finitude, constantemente negada em prol da “boa vida” – cultura pós-moderna.

A morte é um elemento nivelador; ela iguala todos; não importa a etnia, o gênero e o nível social, ela leva todos. Nesse sentido, a morte leva-nos a uma dimensão ética de alteridade. Essa busca pela alteridade é a grande chave para o embasamento da ética contemporânea, já que a ciência, mesmo sendo a grande religião atual, não dá sustentação para um *ethos* do respeito e da sobrevivência da espécie e do planeta. A ciência pode dizer até mesmo as consequências do aquecimento global, mas não é capaz de dar sentido ao porquê não devemos destruir o planeta, daí se recorre à filosofia e à religião. Tanto a filosofia quanto a religião não podem mais recorrer a respostas simplistas, e o grande “porquê” não continuar destruindo vem da alteridade, do respeito ao outro pela condição humana da qual participa o Eu e o Outro, a condição de “mortais”.

Isso se constitui num grande desafio para a Pós-Modernidade. É muito sensível a negação do sofrimento na humanidade pós-moderna, e a morte é encarada como tal. Isso é perceptível nos atuais ritos fúnebres, quando a família não quer mais velar na casa e passa a velar em capelas mortuárias, separando o “defunto” da família. Elizabeth Kübler-Ross aborda isso quando fala das relações familiares no momento da morte. Ela afirma que, na sociedade atual, “[...] a morte é vista como

---

<sup>28</sup> Cf. PÖHLMANN, 1990.

um tabu e as discussões a seu respeito são tidas como mórbidas [...]”.<sup>29</sup> Ela prossegue dizendo que é muito comum as pessoas afastarem as crianças para privá-las do sofrimento. Essa fuga da morte do “ente” próximo contrasta com a vulgarização da morte do desconhecido, acentuada pela violência dos grandes centros. Esses dois fenômenos explicam-se pela desilusão com o pós-morte e conseqüentemente pelo tabu que criamos em relação à morte.

Se não encaramos a morte como processo da vida e se não descobrimos na nossa finitude a necessidade da significação do Eu, não conseguimos ver no Outro um significado. Olhar a morte como processo natural e vê-la na perspectiva da ressurreição cristã significa respeitar a vida, minha, do outro, do ser humano, da natureza, do planeta.

## 8. Algumas considerações

Diante do ser humano pós-moderno, que foge de si e de sua realidade finita, é possível entender porque o cemitério é entendido como um depósito de cadáveres e não como um lugar de reflexão e de memória. A relação contemporânea da pessoa com a necrópole é reflexo da sua compreensão – ou ignorância, ou negação – da morte. O *Übermensch* de Nietzsche morre, essa pessoa todo-poderosa da era científica é mortal, e isso significa ainda a falência da ciência como religião, a falência do positivismo. Todo o hedonismo, consumismo e busca de poder são reflexos da morte de Deus e da morte da esperança.

Segundo Vattimo, a rigor, porque Deus morreu a experiência de autenticidade da vida e da morte é uma impossibilidade a ser pensada e experimentada. Trata-se da morte do humanismo. Assim, celebra-se a despedida da própria experiência humana da morte. Com isso, a morte de Deus é a morte da arte e da cultura. Ambas são expressão da experiência da morte como evento coletivo, familiar e cultural, que se mostra nos ritos e nos jazigos. A morte de Deus é a morte da memória que os finados nos deixaram como legado cultural e religioso.

Assim – e os exemplos se encontram em toda parte –, à desvalorização dos valores supremos, à morte de Deus, só reage com a reivindicação – patética, metafísica – de outros valores “mais verdadeiros” (por exemplo: os valores das culturas marginais, das culturas populares, opostos aos das culturas dominantes; a eversão dos cânones literários, artísticos, etc.).<sup>30</sup>

A morte como condenação pode ser entendida pelo apeço a este mundo, talvez o ser humano moderno “sofra menos” que os anteriores. As promessas da

<sup>29</sup> KÜBLER-ROSS, Elisabeth. **Sobre a Morte e o Morrer**. São Paulo: Edart, 1977. p. 16.

<sup>30</sup> VATTIMO, Gianni. **O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 11.

medicina, os prazeres prolongados, a imposição de uma ideologia juvenil possam estar no cerne do entendimento da morte como um tabu. Mas tudo isso parece um terreno muito pantanoso na discussão. Num mundo que valoriza o hoje, a eternidade parece um conceito vazio, e a memória é suprimida. Os jazigos são um bom exemplo disso. Eles são constituídos e enfeitados algumas vezes no ano (quando são) muito mais por tradição, por um resquício de uma norma moral antiga, do que por valorização da lembrança do ente ali “depositado”.

Os jazigos são expressão material de que a esperança na ressurreição transcende a dor e sofrimento da perda de pessoas que foram arrancadas do nosso convívio pela morte. Os cemitérios, com sua arte, remetem para a lembrança dos familiares sobre a história da salvação de Deus com aquela pessoa. A secularização da fé cristã colocou a realidade da morte para longe da memória e do convívio das crianças, adolescentes e jovens. A morte é teatralizada por meio da mídia com sua estética mórbida. Assim, os jogos eletrônicos celebram a morte. Desse modo, a morte é teatralizada pela estética da morte violenta. A experiência da morte passa a ser um evento banal. A experiência da morte dos outros é um produto de consumo. Trata-se do mito da morte comprada, que substitui os “mitos” cristãos da morte e da eternidade. Maffesoli resume bem o seu estudo sobre a secularização da tradição judaico-cristã ao afirmar que “a crueldade, portanto, tem seu lugar na socialidade pós-moderna”.<sup>31</sup> Segundo ele, a visão de vida eterna é que construiu a cultura judaico-cristã. As propostas modernas de utopia, incluindo a utopia marxista, são a emancipação, ou seja, a secularização da essência evangélica da palavra de Paulo (1Co 15.55): “morte, onde está a tua vitória?” Em relação à experiência emancipada da morte, Maffesoli continua dizendo:

O tédio já não tem razão de ser. O qualitativo existencial se satisfaz. O gozo do instante presente leva a um gozo puro e simples. A morte como preço a pagar já não gera nada de mortífero, e o equilíbrio natural é restabelecido a todo momento.<sup>32</sup>

A perda do referencial de que a morte é juízo e, ao mesmo tempo, está sob o signo da esperança pela ressurreição faz dela uma expressão primordialmente estética, lúdica, ou seja, é um espetáculo a ser consumido. Afinal, é a morte dos outros, despojada de sentido e de esperança e também de compromisso para com a vida e para com Deus. Permanecem, então, algumas perguntas: como redimensionar a nossa visão sobre a morte? É possível um olhar mais natural para a morte, como é defendido pelas ciências biológicas? Em que esse novo olhar, proposto pela secularização, implicará diretamente na sociedade, na política, na ciência e na questão

---

<sup>31</sup> MAFFESOLI, Michel. **A parte do diabo**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro; São Paulo: Record, 2004. p. 149.

<sup>32</sup> MAFFESOLI, 2004, p. 130.

ética? O processo de secularização da morte traz perguntas novas, pois a morte de Deus é a morte das utopias e da esperança de eternidade. Isso também significa ruptura com as celebrações e ritos que tematizam a morte. A morte não é mais um evento, necessariamente, religioso. Decorrente disso, será que a esperança cristã da ressurreição ainda dá conta de responder às expectativas de eternidade, que banalizam a morte? Essas perguntas têm relevância pastoral significativa. Certamente estamos diante de uma realidade que levanta questões que precisam ser respondidas, pois a estetização e banalização da morte são decorrentes da perda de perspectiva da ressurreição.

## Referências

- ARIÈS, Philippe. **O homem diante da morte**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1989. v. 1.
- BOFF, Leonardo. **Via-Sacra da Ressurreição**. Petrópolis: Vozes, 1982.
- BOFF, Leonardo. **A Trindade, a sociedade e a libertação**. Petrópolis: Vozes, 1986.
- BULTMANN, Rudolf. **Das Evangelium des Johannes**. 10. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1968.
- DODD, Charles Harold. **A Interpretação do Quarto Evangelho**. Trad. José Raimundo Vidigal. São Paulo: Teológica, 2003.
- EBELING, Gerhard. **O pensamento de Lutero: uma introdução**. Trad. Helberto Michel. São Leopoldo: Sinodal, 1988.
- RAMOS, Silvana de Souza. As ambiguidades do Tempo. In: **Ciência & Vida Filosófica**, São Paulo: Escala Educacional, v. 1, n. 25, 2008, 82 p.
- KÜBLER-ROSS, Elisabeth. **Sobre a Morte e o Morrer**. São Paulo: Edart, 1977.
- MAFFESOLI, Michel. **A parte do diabo**. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro; São Paulo: Record, 2004. p. 149.
- NICOLA, Ubaldo. **Antologia ilustrada de Filosofia: das origens à idade moderna**. Trad. Maria Margherita De Luca. 3. reimp. São Paulo: Globo, 2006.
- CIVITA, Victor (Ed.). **Platão. Diálogos: Fédon**. Trad. Jorge Paleikat; João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural. (Coleção Os Pensadores).
- CHIAVENATO, José J. **A morte, uma abordagem sociocultural**. São Paulo: Moderna, 1998.
- JONAS, Hans. **Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation**. 12. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995.
- JENSON, Robert. A pessoa de Jesus Cristo. In: BRAATEN, Carl E.; JENSON, Robert W. **Dogmática Cristã**. [Christian Dogmatics]. Trad. Gerrit Delfstra et al. São Leopoldo: Sinodal, 1990. v. 1.
- JÜNGEL, Eberhard. **Morte**. São Leopoldo: Sinodal, 1980.
- PÖHLMANN, Horst Georg. **Abriss der Dogmatik: Ein Kompendium**. 5. verb. u. erw. Aufl. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1990.
- RAHNER, Karl. **Zur Theologie des Todes: Mit einem Exkurs über das Martyrium**. Freiburg; Basel; Wien: Herder, 1958.

- RODRIGUES, Donizete. **Sociologia da Religião**: uma introdução. Porto: Edições Afrontamento, 2007. p. 145, 148.
- SCHNEEWIND, J. B. **A invenção da autonomia**. Trad. Magda França Lopes. São Leopoldo: Unisinos, 2001.
- SOBRINO, Jon. O aparecimento do Deus da vida em Jesus de Nazaré. In: RICHARD, Pablo et al. **A luta dos deuses**: os ídolos da opressão e a busca do Deus libertador. [La lucha de los dioses – los idolos de la opresión y la búsqueda del Dios Liberador]. Trad. Álvaro Cunha. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1985.
- STÖRIG, Hans Joachim. **Kleine Weltgeschichte der Philosophie**. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch, 1980. p. 164.
- VATTIMO, Gianni. **O fim da modernidade**: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- WOLFF, Hans Walter. **Antropologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Hagnos, 2007.