**O GESTO INTERROMPIDO
E O GRÃO DE TRIGO:
REFLEXÕES SOBRE A MORTE E SOBRE O MORRER
A PARTIR DO QOHELET E DO MISTÉRIO PASCAL**

Massimo Pampaloni SJ

1. Introdução

Mais do que “sobre” o livro de Qohelet, a reflexão que propomos na presente *Nota* configura-se “a partir” deste livro. Sua contínua leitura nos convenceu da presença de algumas estruturas basilares que oferecem à reflexão teológica interessantes possibilidades que provavelmente não temos o costume de considerar em seu real significado, talvez por causa da própria natureza do livro de Qohelet.

Limitar-nos-emos a apresentar os primeiros resultados de uma pesquisa que, se por um lado se encontra ainda *in fieri*, por outro apresenta já alguns pontos bem delineados e suficientes para uma reflexão.

O livro de Qohelet nos oferece uma esplendida possibilidade de refletir sobre a *morte* como fecunda categoria teológica. Em particular procuraremos determinar um ponto de redução fundamental que permita ir além das múltiplas interpretações dadas a este libreto. Este

“ponto” o encontramos num “scarto”¹ (usamos categorias não-qoheléticas) que se apresenta entre aquela que definiremos como “exigência de compreensibilidade” da realidade por parte do homem e a resistência que tal realidade apresenta a esta exigência. O que provoca e funda a dificuldade deste “scarto” é a morte.

Perguntamo-nos então qual concepção de morte esteja em jogo no livro de Qohelet e mostraremos como, no fundo, tal concepção de morte se apresenta como *typos* exemplar de inquietudes sempre sentidas e perfeitamente atuais. Individuaremos, depois, na morte de Jesus de Nazaré, uma reviravolta na compreensão da morte e, como, retroprojetando a luz do Mistério Pascal, seja possível um profícuo uso do livro de Qohelet para nossa vida espiritual e pastoral.

2. Qohelet e o incompreensível

Dificuldades do livro

Além da irônica advertência que o redator ou editor de Qohelet escreve no postfácio² sobre o excessivo número de livros escritos (Qo 12,12), há muitas outras dificuldades que tornam temerário quem queira confrontar-se com este libreto. Uma, universalmente reconhecida, diz respeito à incrível variedade de interpretações de Qohelet: será um pessimista? Será um cético? Um pregador de alegria? Um ateu? Um crente seguríssimo de sua fé? Um racionalista *ante litteram*? Um sábio de Israel, ou, até mesmo, como dizia E. Renan, um precursor de Voltaire?

As dificuldades de interpretação são relativas ao próprio texto. Uma leitura “seletiva” (não banal) pode nos colocar com facilidade num lado ou noutro. Além disto, este texto, mais que outros, permite aquele processo, sempre insinuante e perigoso, de *eiseghesis*, ou seja o “pôr para dentro” do texto coisas pessoais em vez de “trazer para fora” as do próprio texto. G. von Rad notava como o impacto imediato da clara evidência das palavras de Qohelet podia enganar a objetividade do exegeta³; há até mesmo quem fale de *transfert* que se daria entre o leitor e esta obra incrível⁴.

¹ “Scarto” é termo italiano de difícil substituição em português. O Autor entende por “scarto” aquela porção de desacordo entre duas medidas que deveriam encaixar-se perfeitamente. Seu uso nesta *Nota* quer dizer o descompasso entre o desejo de compreensão plena da realidade por parte do homem e a resistência que a própria realidade contrapõe a esta tentativa humana. (Nota do tradutor).

² Qo 12, 9-14 é considerado pelos exegetas como um acréscimo posterior.

³ G. von RAD, *La sapienza in Israele*, Torino: Marietti, 1975, p. 209.

⁴ R. VIGNOLO, “La poetica ironica di Qohelet. Contributo allo sviluppo di un orientamento critico”, *Teologia* 25 (2000) 220.

Para evitar que nos emaranhemos nestas discussões, procuramos encontrar uma estrutura que fosse reconhecida por todos, além das opções hermenêuticas. É claro, porém, que uma reflexão teológica tem por base uma opção exegética que convém logo revelar. Deixamos de lado, em absoluto, somente a interpretação de um *otimismo além dos limites*, pois nos pareceu, dificilmente harmonizável com o esquema geral do livro⁵.

Nossa impressão é que por trás desta laboriosa interpretação haja, sobretudo, uma reação ao escândalo que certas afirmações de Qohelet possam suscitar, junto à preocupação de manter a plausibilidade de sua permanência na Sagrada Escritura.

Qohelet é menos um texto filosófico do que expressão de uma experiência do homem, de uma dimensão tipicamente humana — ao menos de um certo momento da vida — que é a do fastio, do tédio, da repetitividade, do limite do humano; afinal tudo o que é humano é limitado, e, portanto, vaidade. O autor tem em mente o homem plenamente realizado, que já fez de tudo, que já viu de tudo (o livro, não por acaso, é atribuído a Salomão); realizado do ponto de vista humano que porém, no fim de contas, vê que tudo é vaidade. É importante notar como o próprio fato, de o homem dar-se conta de que tudo isto é vazio, significa que ele se encontra além desta vaidade, está fora dela e, portanto, de algum modo a transcende. Continua sendo, porém, uma experiência humana inegável: não a única, mas real.

Um fato muito belo da literatura sapiencial é que estas experiências humanas são levadas a sério, até o fim. Não são “homilias dominicais” que forçosamente devem ter um final feliz: quando se trata de tédio e dúvida, estes estão realmente presentes; se se trata de dor, trata-se de dor verdadeira (Jó). Haverá também dias com mais alívio; mas isto não impede, e não deve impedir, que haja tais dimensões da experiência humana, que não devam ser “corrigidas” por intervenções em vista de sua “melhoria”, por darem a impressão de dizer coisas não belas, ou, até mesmo, blasfêmias. Certas coisas, se existem, são ditas, mesmo pela Bíblia. Tentar evitá-las seria um moralismo um tanto mesquinho e, sinceramente, tolo, até certo ponto. “A experiência humana (tal como aparece nos livros sapienciais) deve ser integralmente considerada pelo que é, sem véus nem censuras, por aquilo que é, como condição humana que vem do Senhor, aberta, e sinal de algo ainda maior”⁶.

⁵ Recomendamos, além de cada comentário, o recente artigo de A. Schoors que nos parece iluminante e decisivo sobre a questão de Qohelet como “pregador de alegria”: A.SCHOORS, “Coélet. A ambigüidade do desfrutar”, *Concilium (Br)* n° 287 (2000) 528-535.

⁶ F. ROSSI DE GASPERIS, “Sono in Te tutte le mie sorgenti. Per una rilettura spirituale delle tappe fondamentali della storia della salvezza”, lezioni date a Bologna, 1995/96. A partir de uma gravação não revista pelo Autor.

O “escândalo” não é superado negando sua força; pelo contrário: o serviço que Qohelet pode nos prestar, como veremos, está precisamente no seu “fogo” purificador, ao qual somos convidados a nos expor sem proteção.

O ponto de redução

Excluídos os “alegres otimistas”, levamos em consideração as outras interpretações que com várias nuances conduzem todas à mesma constatação: *tudo é vazio e fome de vento*, porque no fim a morte nivela tudo. Bom e mau, injusto e justo, sábio ou ignorante, homem ou animal: no fim tudo e todos acabam no mesmo silêncio definitivo. A interpretação mais pessimista vê nisto a afirmação da nulidade da vida, o espectro do absurdo: “A tradução correta de *hebel* não é ' vaidade' mas 'absurdo', no sentido que a palavra é usada na filosofia existencialista: uma dissemelhança entre dois fenômenos que se pensa estarem unidos por um laço de harmonia ou causalidade, mas que na realidade são diferentes ou conflitantes. O absurdo se origina de uma contradição entre duas realidades inegáveis. Tem-se a impressão de que algo não se encaixa, não se ajusta: opiniões, idéias, convicções não se ajustam à realidade tal qual a experimentamos”⁷.

Um recente artigo apresenta uma interessante chave de leitura para o Qohelet, nem sempre ressaltada adequadamente: *l'ironia*⁸. O A. mostra como sob os golpes da ironia caem tanto o mau exercício do poder como a ambição de um ganho permanente, seja em sentido “sapiencial” seja em sentido econômico e social, como também a demasiado esquemática contraposição sapiencial justo/ímpio. Em geral, nestes casos, a ironia sublinha os limites da sabedoria e o peso da contingência. Mas sob a ironia não caem — o que é sintomático para Vignolo —, duas temáticas importantes: o *carpe diem* e o *temor de Deus*. Estes representariam os dois “pólos antropológicos estruturais” que permitem, à guisa de condições de possibilidade da mesma ironia, lançar uma luz sobre a condição humana *frente à morte e à sabedoria parcial humanamente disponível*⁹.

A função da ironia seria a de configurar (ou reconfigurar) a contingência criatural diante da impossibilidade — interpretemos assim —, de respostas definitivas. Por meio da leitura irônica, diz Vignolo, “poder-se-á apreciar a consistência *espiritual* ([...] não espiritualística!) de um

⁷ A. SCHOORS, *Op.cit.*, p. 532, n.6.

⁸ R. VIGNOLO, “La poetica ironica di Qohelet. Contributo allo sviluppo di un orientamento critico”, *Teologia* 25 (2000) 217-240.

⁹ Cf. *Ibidem*, pp. 232s.

Livro tão corajosamente preso à terra pela certeza da morte e da insuperável diferença entre o homem e Deus, e em tal sentido carregado de extraordinário valor iniciático¹⁰.

Mesmo aceitando a proposta da leitura irônica, que Vignolo propõe junto a uma “adequada” aproximação psicanalítica, o que nos interessa ressaltar é que também neste caso a morte se impõe como *limite*: um limite benéfico, talvez, enquanto ajuda a “retomar” o próprio lugar numa salutar e nova consciência da própria contingência criatural; os objetivos das ironias de Qohelet são perfeitamente, e dramaticamente, atuais. Mas a morte permanece sempre uma fronteira intransponível, mesmo que nos ajude a viver mais conscientemente e mais autenticamente. Esta é uma grande dádiva de Qohelet. Mesmo assim, contudo, não vamos muito além da Stoa ou de Heidegger.

O “scarto” sempre percebido

H.C. Lima Vaz com uma imagem sugestiva descreve bem o que queremos dizer: “Arrastadas em incessante fluir, todas as obras do homem e, em primeiro lugar, a obra de sua própria *vida*, a *expressão* do seu existir, assemelham-se a esboços incompletos, a gestos interrompidos, a formas inacabadas. Assim as deixa a escuridão da morte e nunca mais se poderá saber o que seria a luminosa plenitude de uma vida plenamente realizada, ou a perfeição de uma obra que tivesse logrado atualizar todas as virtualidades da sua forma¹¹.”

O “gesto interrompido” da morte pode ser o ícone do livro de Qohelet. Mas dizíamos que ele não é o único a perceber que esta dissonância entre a realidade do mundo e nossas expectativas quanto a ela; esta dissonância é devida ao fato de que, antes ou depois, chega a morte para pôr a palavra “fim” em tudo.

Um dos capítulos mais intrigantes do comentário de Ravasi a Qohelet¹² é o último, com o título: *I mille Qohelet*. Aqui o autor passa em resenha os mil “irmãos” de Qohelet na literatura de todos os tempos, mostrando os parentescos, as afinidades, as descendências diretas (e não) do grande sábio de Israel. Ficamos impressionados pelo seu número sem fim, e sobretudo sem limites de tempo e de espaço, das vozes totalmente consoantes à de Qohelet, precisamente sobre este

¹⁰ *Ibidem*, p. 239.

¹¹ H.C. LIMA VAZ, *Antropologia filosófica*, vol. II, São Paulo: Loyola, 19952, p. 228.

¹² G. RAVASI, *Qohelet*, Milano: Mondadori, 1997.

ponto fundamental: todo agitar-se do homem sob o sol é vão porque a morte dará, seja como for, a palavra final.

De fato o destino dos homens
como o destino dos animais
é um único destino:
assim como morrem estes,
morrem também aqueles
em tudo há um mesmo hálito de vida
O Homem não é superior ao animal.
Sim, tudo é vazio!
Todos caem na mesma fossa:
do pó tudo veio,
ao pó tudo retorna (Qo 3,19-20).

“O natura, o natura, / perché non rendi poi / quel che prometti
allor? perché di tanto / inganni i figli tuoi?”¹³ canta um dos máximos
poetas italianos, Giacomo Leopardi (1798-1839) na poesia *A Silvia*¹⁴.
Toda sua produção é marcada por um pessimismo ontológico que
encontrou em Qohelet uma inspiração constante¹⁵. Nossa razão pede
e interroga, mas o mundo não responde, como a *silenciosa lua* que
ouve, imóvel e fria, o desesperado desabafo do pastor do *Canto
notturno* leopardiano. A vida cria expectativas com seus prolongados
tempos de execução, mas chega a morte e tudo termina. A jovem
Silvia de Leopardi morre jovem, *nel fiore degli anni*, acabada pela
tuberculose. O que resta dos projetos feitos antes? O que resta dos
sonhos compartilhados com o jovem poeta? “Questo é quel mondo?
questi / i diletta, l’amor, l’opre, gli eventi/ onde cotanto ragionammo
insieme? / questa la sorte delle umane genti?”¹⁶.

É a insuperável impossibilidade de conciliação destes dois pólos
que constitui o problema. “Se cessasse no homem a ânsia do conhecer,
o absurdo desapareceria, porque, faltando um dos termos da oposi-
ção, seu relacionamento seria inexistente, e o homem, feito coisa entre
as coisas, não se colocaria o problema; se o mundo tivesse condição de
responder a nossas perguntas, igualmente cessaria o absurdo e serí-
amos deificados. Mas nem uma nem outra hipótese é possível; nossa
condição continua tal qual é, angustiada, torturada, insignificante”¹⁷.

¹³ “Oh natureza, oh natureza / por que não devolves depois / o que prometes então?
Por que assim / enganas os filhos teus?”.

¹⁴ G. LEOPARDI, *Canti*, Milano: Garzanti, 1979, 3ª ed., p. 189.

¹⁵ Cf. R. GATTI, “La filosofia dolorosa” di Leopardi e Qohelet. “Vanità” e “infinito”
nei due autori”, *Humanitas* (1988) 332-346.

¹⁶ G. LEOPARDI, *Op. cit.*, p. 190. [“Este é aquele mundo? Estas/ as alegrias, o amor,
as obras, os eventos/dos quais tanto conversamos juntos?/Este é o destino dos huma-
nos?”].

¹⁷ V. PORCARELLI, “Albert Camus e la teoria dell’assurdismo”, *Rivista di Filosofia
Neoscolastica* (1949) 309.

Diversamente captado, o “scarto” deu vida a várias respostas, cuja percepção, no fundo, também São Tomas já teve (e não só os existencialistas!). No Doutor Angélico este “scarto” é devido ao fato de que a *visio beatifica* à qual o homem é chamado – ele o sabe, e a deseja profundamente – não será *nunca* atingida nesta condição de *viator*; isto põe dramaticamente o homem, por assim dizer, “na cruz”¹⁸.

A questão do “scarto” leva à questão do sentido. Nietzsche, por exemplo, diante disto convida a libertar-se da enfermidade castrante que é o cristianismo, com sua obsessiva necessidade (falsa, diz Nietzsche) de “ser salvos” por alguém; a vida *não tem* sentido; este deve ser criado. O verdadeiro significado do *Übermensch* está precisamente aqui: é ele que tem a coragem de “dançar sobre o abismo”, criando, ele mesmo, o sentido que não existe.

Mas o meio em que isto explode em toda sua dramaticidade é aquele em que o “scarto” é percebido como *absurdo*. Uma das saídas, que parecia ter alcançado um limite intransponível, é a de Albert Camus (1913-1960). Segundo ele a reação é viver o absurdo até o fim, evitando evadir-se com paliativos inúteis (que nos reduziria a coisa entre as coisas), depreendendo daí todas as conseqüências possíveis. A tentativa de dar um sentido à vida seria a fuga do absurdo, portanto renunciar ao resultado do único momento de lucidez — no que o homem é verdadeiramente humano — em que se percebe o absurdo da existência. A única atitude verdadeira é a *revolta*, a tomada de consciência da oposição entre nós e o mundo; é o permanecer no absurdo, até o fim, como única ação verdadeiramente humana. No mais, o romance *La peste* começa a manejar uma fase “diferente” (que talvez tenha sido interrompida em seu desenvolvimento posterior, pela morte imprevista de Camus: a morte, precisamente!), uma espécie de união entre os homens para viver melhor esta peste que é a vida¹⁹.

Mas há uma saída ainda mais desconcertante, a do absurdo de F. Dürrenmatt (1921-1990), para quem a vida, no seu conto *O tunel*, é um precipitar-se no abismo, sem sabermos por quê e sem que possamos fazer nada para o impedir. Labirinto, farsa e inferno são as metáforas mais frequentemente aplicadas por Dürrenmatt à condição humana. “Protagonista é o homem: perdido, zombado, pisoteado, emaranhado

¹⁸ Não nos deixemos enganar pela sobriedade com que Tomás escreve a q.XIII da *Prima Pars* da *Summa*. Se a meditássemos com atenção e rigor, poderíamos encontrar aí muitas surpresas. Cfr. H.U.VON BALTHASAR, *Il padre Henri de Lubac. La tradizione fonte di rinnovamento*, Milano: Jaca Book, 1978, p.15.

¹⁹ É sugestivo notar que é a mesma conclusão à qual estava chegando Leopardi e que vemos expressa na poesia *La Ginestra*, uma das últimas, composta em 1836, três anos antes de morrer. Mas também aqui, a morte chegou, anulando um possível novo desenvolvimento...

de contradições, carníface, vítima, escravo e senhor, à mercê de perguntas indecifráveis. Sua casa é o labirinto em que se encontra, vive e morre, sem saber como e por quê²⁰. Perante o absurdo incompreensível, para Dürrenmatt não existem revoltas, não há ação, nada: há somente o assistir ao absurdo, como o protagonista de sua obra teatral *Romolo Augustolo*, que assiste à queda do império criando frangos²¹.

Esta breve seqüência de soluções quer mostrar como aquilo que chamados de “*scarto*” sempre foi percebido com grande força; hoje ele se apresenta igualmente, sob a forma do absurdo em suas aparições niilistas. Limitamo-nos a citar alguns autores que agiram como “antenas” para captar algo de profundo na alma angustiada do homem ocidental. Cremos, porém, que haja outros aspectos para viver o absurdo, dos quais vemos hoje formas que poderiam nos levar a pensar exatamente o contrário. A erotização obsessiva a todo momento da vida, o *dever de divertir-se* a todo custo, o “salutismo” agressivo do *light* e do *diet*, a proibição de envelhecer e por aí afora, são os efeitos que se nos apresentam *ex parte contraria*, de um obsessivo medo e remoção da morte, precisamente porque a morte põe aquela palavra final no nosso (patético) agitar-se²².

Qohelet exemplar

Verifiquemos, portanto, nossa hipótese sobre a presença da morte em Qohelet com as pertinentes observações de Bruno Maggioni²³.

Qual é, dizíamos, a chave decisiva que faz fracassar todas as possíveis respostas a um sentido em Qohelet? “(Em 1,4-18, Qohelet) nos indica os pressupostos de sua pesquisa, o método e os temas principais. Parece antes de tudo marcado pelo contraste entre a passagem

²⁰ F. CASTELLI, “La mia vita è una discesa nel nulla”: Friedrich Dürrenmatt” *La Civiltà Cattolica* IV (1996) 124.

²¹ *Ibidem*, p.129: “(In Dürrenmatt) non c’è altro approdo che il nulla. In esso tutto svanisce: vita, speranze, bene e male. Si nasce per caso, si vive nell’insensatezza, si muore inghiottiti dal nulla. Vana è la ricerca della verità, della giustizia, della logica. La storia è dominata dal caos, dal caso e dall’ignoto”.

²² Poderíamos dizer, a propósito do medo da morte, o que Bernanos, na abertura de seu *Journal d’un curé de campagne*, põe na boca de seu protagonista sobre o tédio: “É uma espécie de poeira. A gente vai e volta sem a ver, respira-a, come-a, bebe-a; é tão tênue, tão fina, que nem ao menos range sob os dentes. Mas se a gente pára um segundo, ei-la que cobre nosso rosto, nossa mão. Temos de nos sacudir, sem cessar, para libertar-nos dessa chuva de cinza. Daí porque o mundo tanto se agita”: G. BERNANOS, *Diário de um pároco de aldeia*, Rio de Janeiro: Agir, 1964, 4ª ed., p. 8. Poderíamos refletir sobre esta passagem, pensando em nossa vida hodierna e, infelizmente, também em algumas de nossas opções pastorais.

²³ B. MAGGIONI, *Giobbe e Qohelet: La contestazione sapienziale nella Bibbia*, Assisi: Cittadella, 1982, 2ª ed.

do homem e a permanência da natureza (...). A caducidade e a fragilidade do homem são evidentes. Qohelet — em modo muito discreto, em surdina — , está pensando na morte, tema de fundo de toda sua reflexão e que muitas vezes retoma explicitamente²⁴.

Os “dias contados” em Qo 2,3 são a motivação que torna vã a busca de Qohelet. E também Qo 2,12-25 mostra ainda uma vez o aparecimento da morte, o único destino que zera qualquer diferença, ‘a livella, como diz uma famosa poesia napolitana. Qohelet não abandona jamais o pensamento da morte, “o tema da morte, direta ou indiretamente, retorna a cada linha. Se esquecêssemos esta contínua referência à morte não compreenderíamos mais seu modo de refletir e suas valorizações”²⁵.

Usando de outras categorias, desta vez mais filosóficas²⁶, poderíamos individuar esta incapacidade do mar em encher-se (Qo 1,7), como a *metáfora de um sentido* que jamais poderá ser atingido, exatamente por causa do interromper-se contínuo e inevitável de todas as realidades humanas: “As intuições mais profundas da inteligência, os mais audazes ímpetos da liberdade, o gesto supremo do amor e do dom de si, a elevação contemplativa do místico, a criação genial do artista e, ainda, a produção da *póiesis*, as instituições da *práxis*, as grandes construções intelectuais da *theoría*, tudo, afinal, é coberto pela sombra da morte e sobre tudo se fecha a noite do tempo”²⁷.

Perguntamos agora de que maneira a morte atua como agente de negação de sentido sobre as vicissitudes humanas. Por um lado mostra a impossibilidade de superar os umbrais da existência como discurso interrompido; por outro lado — e aqui está o ponto decisivo —, pelo fato de que a morte “zera” tudo, tudo nulifica; e, portanto, a morte, *per modum anticipationis* se retroprojeta na vida, *antecipando seus efeitos paralizantes e mortíferos* sobre a própria vida. Em termos mais comuns: transformando já a vida em morte²⁸. Isto é percebido por Qohelet e expresso claramente naquele pequeno, grandíssimo, poema

²⁴ *Ibidem*, p. 60.

²⁵ *Ibidem*, p. 73.

²⁶ A reflexão metafísica que nos marcou profundamente e que permanece subentendida nestas páginas é a de V. MELCHIORRE, *Al di là dell'ultimo*. Filosofie della morte e filosofie della vita, Milano: Vita e Pensiero, 1998.

²⁷ H.C. LIMA VAZ, *Op. cit.*, p. 228.

²⁸ V. MELCHIORRE, *Op. cit.*, p. 122: “In questa direzione possiamo pensare soprattutto alla radicalità problematica raggiunta dal *Qohelet*, ove il pensiero della morte non si limita più a sottolineare la separazione dello Sheol, ma giunge a mettere in questione lo stesso universo dei viventi. Che senso, infatti, può avere la vita, se l'amore, l'odio, l'invidia saranno azzerati nella morte e infine resi come equivalenti? L'amore e l'odio sono sempre una tensione, una ricerca di senso, ma che senso può avere un qualunque impegno al futuro, se il futuro verrà impedito e se nella morte verrà cancellato persino il ricordo della speranza (Qo 9, 5b-6 e prima 8, 7-8)? Il silenzio che allora sopravverrà è già ora il silenzio e la separazione da ogni senso, dall'essere stesso di Dio”.

do capítulo 9, que mereceria ser transcrito por inteiro: *este é o mal, o de todos terem um único destino...*

Quais são, em outras palavras, os pressupostos de Qohelet sobre a morte? Essencialmente dois: não há clareza sobre a sobrevivência ultraterrena (Qo 3,19-21); a morte é considerada não como experiência em si, mas num contexto de antes e depois: *antes* a morte transforma a vida, por seu poder de antecipação, numa vida injusta, ininteligível, absurda (Qo 2,23); *depois* nos espera apenas o *sheol*, que não resolve nada e cristaliza a situação injusta, numa espécie absurda de entropia (absurda porque injusta: o desejo de justiça é sinal da vida: o cristali-zar-se na injustiça é um inaceitável triunfo da morte). Assim a conclusão não pode ser senão terrível (Qo 2,20). Verdadeiramente, o homem é uma paixão inútil.

Poder-se-ia objetar (e é precisamente sobre tais passos que se fundam as análises dos “otimistas inveterados”) que há o convite a gozar, a continuar sempre alegres: seja um *carpe diem*, seja um aprender a gozar das pequenas alegrias. Não poderia ser esta a resposta?

A. Schoors mostra, no artigo citado, como a tradução do *ficar alegre, alegrar-se*, na realidade deveria ser “desfrutar”, e que este convite, que aparece significativamente sete vezes no livro²⁹, marca como um selo a *Weltanschauung* de Qohelet, apresentando-se como única resposta à situação absurda que o precede. “A meu ver, a conclusão inescapável é que Qohelet situa cada uma de suas recomendações a desfrutar a vida após a afirmação de um absurdo de vida [...]. No final, a morte é o absurdo fundamental: os seres humanos vivem apenas o tempo de duração de um sopro, e, mesmo quando as pessoas falam de uma vida longa, nada existe depois dela a não ser o permanente vazio da morte. De modo que a vida acaba no nada, e a lembrança disso deve levar as pessoas a desfrutar as coisas boas desta vida. Não há dúvida de que para Coélet o desfrutar é uma espécie de narcótico”³⁰.

Um narcótico, algo que permite flutuar na superfície e respirar um pouco: segundo Schoors é nisto que consiste o convite para desfrutar a vida, feito por Qohelet.

Depois desta demolição operada por Qohelet, o que sobra? Uma primeira reação poderia ser a de “silenciar” suas análises. E isto se faz negando a realidade, prendendo-se às posições teológicas tradicionais (os amigos de Jó, no fundo) temendo que a Bíblia contenha alguma coisa “inconveniente”. O esquema teológico ordenado impõe-se à realidade, a preço de negar as evidências e de cair em aporias insolúveis

²⁹ Qo 2,24-25; 3,12-13.22; 5,17-19; 8,15; 9,7-9; 11,8

³⁰ A. SCHOORS, *Op. cit.*, pp. 532s.

para uma pesquisa “honestá”. E isto procurando a todo custo “salvar” Qohelet, exaltando alguns versículos, pequenos e isolados, não levando em conta o contexto geral, para fazê-lo voltar a um âmbito “que dê segurança”, esquecendo o obsessivo *vazio e fome de vento* que é a tônica de todo o livro.

Uma segunda possibilidade é a de afirmar a falta geral de sentido, e regular-se de acordo com ela: empenhar-se contra o mal (como o Camus de *A peste*), assistir impassivamente ao absurdo da existência (como Dürrenmatt), ou criar o sentido “dançando sobre o abismo” (como Nietzsche), etc.

Acenamos apenas ao fato de que a “conquista” posterior presente no livro da Sabedoria sobre a imortalidade, *não* corresponde à aporia de Qohelet. Não corresponde se permanecer na linha da imortalidade grega, a do *Fedon*, entende-se. Uma vida que fosse o prolongamento desta, um mundo, de uma certa maneira “cópia” deste, continuariam aquém do sentido³¹. Qohelet não pode ultrapassar (nem mesmo deseja e não tenta uma síntese “a todo custo”, e nisto está sua coragem) o reconhecimento deste xeque³².

3. A reviravolta da morte em Jesus de Nazaré

Jesus de Nazaré e o cálice-até-o-fim

Identificamos, portanto, no poder antecipatório da morte e seu conseqüente poder de nulificação, o “muro” contra o qual se rompe qualquer pretensão de sentido. Nossa tese, que nesta *Nota* continua por enquanto apenas declarada, é que tal força *mortífera* se revela na existência do ser humano sob forma de *medo da morte* (Hb 2,14-15). A ansiedade da vida, o acúmulo de dinheiro, de poder, auto-suficiência, são as raízes de uma estratégia que o homem aplica para defender-se da morte, consciente ou inconscientemente. O verdadeiro fantasma é este

³¹ Cf. M. PAMPALONI, *He kulix tou Socratous: Le origini del concetto di morte individuale nel pensiero occidentale*, tese de Bacharelado, orientada pela Dra. C. Rossitto do Dep. de Filosofia Antiga da Universidade de Padova, Padova, Istituto di Studi Filosofici Aloisianum, 1996/1997 (*ad modum manuscripti*).

³² Mas isto não é escandaloso? Um texto como este pode ficar na Escritura? G. RAVASI. *Op. cit.*, pp. 55s.: “La chiave principale d’interpretazione, senza il ricorso ad espedienti o a correttivi estrinseci che rendano più inoffensive le pagine di Qohelet, è nell’incarnazione della Parola di Dio all’interno della storia e dei limiti dell’uomo. Una parola che si fa umana, carne, sofferenza, ansia, domanda, persino dubbio. Oseremmo dire che Qohelet ci insegna che anche nella crisi, nel silenzio stesso di Dio si può nascondere paradossalmente una sua presenza, una sua epifania segreta, uma sua palavra revelatrice”.

medo de morrer³³ que transforma a vida numa corrida ofegante contra tudo e contra todos, porque a morte pode chegar e atacar a qualquer momento. Podemos fazer uma idéia disto lendo o salmo 131 em sentido contrário:

“Senhor, o meu coração se enche de orgulho, com soberba meu olhar se eleva. Sempre estou procurando coisas grandes, superiores às minhas forças. Estou agitado e angustiado como um velho cheio de preocupações entregue à morte.

*Desespera, tu que não vês Deus, agora e sempre”*³⁴.

Agora a pergunta é: a morte é precisamente isto? É somente isto? Vamos nos confrontar com as vicissitudes de Jesus diante de sua morte, extraíndo daí alguns elementos que consideramos essenciais e suficientes para nosso discurso.

Tomemos como linha mestra os relatos da Paixão, em particular o da última ceia. Aí é evidente que Jesus sente a morte como um dilacerar-se, como um relacionamento de amizade rompido³⁵. É interessante notar, por contraste, a morte de Sócrates: é calma; ele conversa até o último momento com seus amigos; manda sair sua mulher que está em prantos, e suas últimas palavras são para mandar sacrificar um galo a Esculápio em agradecimento pela cura (do mal que é a vida) que obtém³⁶. Mas Jesus percebe até o fundo a *força negativa* inerente à morte. É muito importante sublinhar que também no caso de Jesus, a morte não deixa de apresentar-se com toda sua força.

Mas uma coisa chama à atenção: mesmo consciente de sua morte iminente, Jesus não percebe absolutamente *o fim do reino e de sua obra*.

³³ *Estritamente* falando não nos limitamos, quando falamos de temor da morte, ao temor da morte *apenas* biológica; o temor da morte de que falamos é bem mais amplo; entendemos, de fato, com morte não apenas a morte física, e sim todas aquelas experiências do perder-se, de *Ab-grund*, de sofrimento; todas aquelas experiências que são expressas quando uma pessoa diz “sinto que eu morro”: vergonha, medo do juízo alheio, medo de si mesmo, medo de não valer nada, medo de ser engolido por algo que não se consegue controlar, etc.; “(...) el vertigo abisal que se apodera del hombre cuando, ya ahora, se ve forzado a desistir y renunciar, acaecimiento que antecipa lo que se exige radicalmente en la muerte ‘definitiva’”: G.GRESHAKE, “El problema de la muerte”, in *Fé cristiana y sociedad moderna*, vol. 5, Madrid: SM, 1985, p. 102. Afinal, todas aquelas “pequenas coisas” que tornam nossa vida uma antecipação da morte. É verdade que debaixo de todos estes medos, há sempre, no fim, a Morte em si; eis aí a importância de nos confrontarmos com ela.

³⁴ Devo esta idéia a Giancarlo Gola S.J.

³⁵ Poderíamos pensar no caso de Lázaro, nas relações com João Batista (e as reações de Jesus à notícia de suas mortes); no ambiente da última ceia (Lc 22,15; Jo 15,13-15, etc.). Mas também a atitude de Jesus no caso da viúva é a de Jesus com sensibilidade e que compadece com a dor da mulher pela perda do *relacionamento* com seu filho.

³⁶ Mas a falência da postura que Platão atribui a Sócrates é precisamente o pranto de seus amigos: naquele momento algo, também neles, morreu, mostrando que a morte não é um *affaire privé*.

Entre a morte e a salvação que anuncia, Jesus constata um nexo profundo. Mas a contradição da morte iminente, com a conseqüente laceração das relações (constitutivas) com seus amigos, e o desejo de manter estas relações, *permanece no presente* e não se projeta para o futuro.

Estamos diante de algo excepcional; é apenas o costume que talvez nos impede de perceber até o fim a perturbante novidade contida neste *fato*. No caso de Jesus a morte não chega a se afirmar com seu componente nulificante do futuro. O ponto fundamental de tudo pode ser expresso pela imagem, que aqui assumimos em chave hermenêutica, do grão de trigo, que produzirá fruto apenas morrendo. “Aqui a consciência da morte parece submetida a uma provocação radical, e seus termos parecem invertidos. Não tinha sido notado, de fato, que a experiência da morte se traduz na consciência da separação, e numa separação com suma solidão absoluta? Agora, no entanto, percebemos que a solidão é a condição de quem não está disposto a morrer”³⁷.

De *onde* Jesus recebe a força que desfaz o poder nulificante do futuro que vimos possuir a morte? Uma outra passagem que no Evangelho nos ajuda é a do Getsêmani. Jesus se “embate” com o cálice amargo; mas como foi oportunamente observado, aquele cálice é algo de muito mais profundo do que a simples tentação moral. Naquele cálice se reflete *a face do Pai*, e se apresenta a Jesus a tentação bem mais terrível na qual poderia perder-se. Naquele momento o que Jesus “vê” no cálice é o Pai sob a forma de contradição lacerante. A resposta de Jesus é o *abandono confiante*. Mas nas palavras de Jesus encontramos *dois* momentos fundamentais de abandono: o momento da confiança no Pai e o do abandono *de si mesmo*.

A chave está exatamente neste duplo movimento. Mas é importante pôr aqui uma ordem para não cairmos em pelagianismos sempre à espreita. É por força do abandono confiante no Pai que Jesus *aceita des-prender-se* (cf. Fl 2,6-8). O sentir-se fundamentados, protegidos pelo relacionamento com o Outro é o que possibilita não ficar *agarrados* a si próprios, aos projetos de auto-salvação e autopossessão: em outras palavras, é o que dá a coragem de morrer. A morte de fato perde o controle da vida no momento em que *sabemos*³⁸ que nossa vida está nas mãos de quem nos constitui na relação (e no ser) e que, portanto, não nos deixará no sepulcro (da “não-relação”).

³⁷ V. MELCHIORRE, *Op. cit.*, p. 126.

³⁸ Usamos aqui a expressão “sabemos” não apenas no sentido de conteúdo mental adquirido por comunicação racional. Este “saber” deve ser experiencial, é o fruto da iniciação cristã, do aprofundamento na própria consciência do kerigma ouvido no primeiro anúncio (catecumenato) e que prepara à *com*-morte por imersão na morte de Cristo que é o Batismo. Mas sobretudo experimentado por meio de gestos concretos de desobediência ao medo da morte, feitos à luz do mistério pascal.

Para evitar mal-entendidos: Jesus não busca a morte (seria ainda uma tentativa de auto-salvação paradoxal, mas correspondente à vontade de poder), mas aceita vivenciá-la, até o fim: por amor, identificando livremente sua vontade com a do Pai.

Esta morte lança luz sobre a própria vida de Jesus, que se apresenta como *existência-pró*, uma existência em favor dos outros. É importante notar como é o próprio Jesus quem dá o significado de sua morte antecipando-a profeticamente na ceia pascal. Em João o vemos no lava-pés. Jesus está antecipando simbolicamente a própria morte; seu gesto ilumina o que irá acontecer. Ele convida a um serviço radical, um serviço que não poupa nada e que rompe a vontade de poder, verdadeira peste que afeta qualquer relação de fraternidade impedindo sua realização. Através do gesto do lava-pés, Jesus “descreve” sua própria morte e lhe confere o sentido: um serviço à cruz. Na cruz se desfaz toda vontade de poder e de auto-suficiência por meio da obediência ao Pai por parte de Jesus, e obediência até-à-morte de cruz, desvendando assim, o Amor incondicional do Pai para com os homens.

Atrairei todos a mim

Jesus, portanto, confiando totalmente no Pai e obedecendo até o fim à sua vontade, aceita des-prender-se totalmente (isto é, morrer), mostrando assim que o *temor da morte* (em sentido geral de poder de anulação do futuro, de força mortífera que mantém o homem escravo, etc.) não tem poder algum sobre ele. E aceitar viver até o fim a morte³⁹ na confiante *hypakoè*, na *custodia amorosa* do Pai é o “segredo” desta vitória.

Poder-se-ia neste momento fazer uma objeção, que no fundo é a mesma de Nietzsche contra o martírio cristão. O mártir não dava testemunho algum da verdade, salvo o fato de que ele acreditava até o fim em suas convicções. Esta afirmação é insidiosa. Ricoeur responde dizendo que o mártir no entanto significa que a verdade exige ser testemunhada com a morte. Mas preferimos outro ponto de vista. Podemos dar razão a Nietzsche provisoriamente: mas a morte de Jesus não termina com *sua* vitória sobre o poder da morte (o que já seria interessante por si). É possível constatar, e é o *fato cristão*, que tal morte teve a força de transformar até as pessoas que a assistiram, ou que, seja como for, de algum modo entraram e entram em contato com ela.

³⁹ Aqui se insere a tese de von Balthasar sobre o Sábado Santo: Jesus é o único que vive até o fim a morte; a salvação que nos dá chega até a impedir que experimentemos a morte verdadeira e absoluta. Jesus carregou a morte em nosso lugar e a matou. Cf. H.U. von BALTHASAR, *La teologia dei tre giorni. Misterium Paschale*, Brescia: Queriniana, 2000, 4ª ed.

A morte de Jesus, portanto, não só subverte a morte tal como se apresenta, mas ainda demonstra que a morte, com seu instrumento mortífero do *medo*, não teve poder algum sobre ele. Demonstra também, e aqui ousaremos dizer, que esta é a *Boa Nova*, e que foi possível também aos seus discípulos fazer a mesma experiência.

Portanto, se a morte tem este poder incrível sobre o ser humano, a morte de Jesus de Nazaré⁴⁰ é a *Boa Nova*: a morte de Jesus de Nazaré mata a morte tirando-lhe o aguilhão (que é o temor da morte), revelando seu engano fundamental: somente quando não aceito “morrer”, perder-me, des-prender-me, empregando todas as estratégias possíveis de auto-salvação é que *morro de verdade*. Pelo contrário, quando aceito “morrer” é que descubro minha total dependência da proteção amorosa do Pai. O que parecia estratégia de vida, na realidade me enredava ainda mais nas teias da morte; e o que entendo como “morrer”, na realidade é a passagem para a vida.

Para indicar alguns possíveis desenvolvimentos disto: como participamos da morte salvífica de Cristo? A ordem de Jesus de reiterar ritualmente o gesto profético antecipatório do único evento *hapax* de sua morte e ressurreição, ou seja, a celebração da Eucaristia, nos *re-apresenta* ao Mistério Pascal⁴¹. O itinerário catecumenal de iniciação se apresenta como um tirocínio em que, no nome de Jesus, somos preparados (um tirocínio à morte) para a imersão na morte salvífica de Cristo, para viver a vida divina que nos é oferecida como dom, fazendo *eucaristia* nossa própria vida.

Este caminho nos leva a refletir também sobre Deus que se revela neste messias vencido. A derrota, o paradoxo da morte como momento da glorificação, a renúncia às próprias pretensões de *totalidade* sobre si mesmo e sobre o mundo, parecem ser exatamente o contrário do atributo (humanamente entendido) de *onipotência*⁴². O amor de Deus se revela na Cruz de Cristo. A entrega ao Pai, abandono que desprende das pretensões de compreensões totalizantes, é vivenciado, *por força da exemplaridade produtora do Cristo por meio do Espírito*, feito carne vivificante pelo projeto salvífico do Pai, por uma multidão de santos. Com P. Giannoni, cremos também nós que seja um sinal dos tempos o fato de que no último século se tenha multiplicado uma forma de santidade, a da *pequena via* de quem sabe abandonar-se em mãos

⁴⁰ Não apareça estranho o fato de nós não falarmos em Ressurreição; estamos refletindo a partir da perspectiva de João, onde sabemos que Jesus é *glorificado* no momento de seu enaltecimento, na cruz, onde se pode considerar como condensado todo o Mistério Pascal, inclusive o dom do Espírito.

⁴¹ Remetemos, para um aprofundamento, a C. GIRAUDO, *Eucaristia per la Chiesa: Prospettive teologiche sull'Eucaristia a partire dalla lex orandi*, Roma / Brescia: Gregorian University Press / Morcelliana, 1989. Mais acessível ao público brasileiro é o artigo de J.A. RUIZ DE GOPEGUI, “A Eucaristia: uma reflexão a partir da tradição litúrgica”, *Perspectiva Teológica* 32 (2000) 157-186.

⁴² As recaídas eclesiológicas e ecumênicas que aconteceriam são evidentes.

mais fortes: Teresa de Lisieux, Charles de Foucauld, Gemma Galgani: “Nesta confiança se exprime a esperança da fé, mas também se verifica a divergência do caminho laico, o qual é impossível exprimir-se numa direção que parece alienação ao homem que, desejando ser ele mesmo, tende a 'salvar a vida' (Mt 11,39). Mas quem não se abre à confiança e se faz independente de Deus, fica só, em sua finitude, porque não é o grão de trigo que morre na infinitude de Deus (Jo 12,24)”⁴³.

4. Retornando a Qohelet

A luz da Páscoa

Seria possível agora retomar o livro de Qohelet e procurar iluminar sua leitura à luz do evento pascal tal como o delineamos antes?

Fá-lo-emos apenas num ponto fundamental, escolhendo-o entre tantos possíveis. Tínhamos indicado como problema central a morte que torna absurda a pretensão de compreensão de uma realidade que resiste à tentativa humana de compreendê-la.

Se a morte perde este poder de anulação do futuro (atenção, porém: *não* seu poder de contradição do presente, da dilaceração das relações, etc.) como poderemos voltar a ler estas páginas de Qohelet? Parece que individualizamos, seguindo a intuição de V. Melchiorre, na obra já citada, o fulcro central em 3,11:

Todas as suas obras são fascinantes em seu tempo.
No coração humano pôs também o sentido da eternidade,
sem, no entanto, que o homem consiga atinar
com o princípio e o fim da criação divina.

Para uma leitura de Qohelet “à luz pascal apagada” estamos com Schoors: este versículo é um dos “absurdos” que serão carimbados com o convite ao “desfrutar”. “Deus colocou no coração (isto é, na capacidade de conhecimento) do ser humano (um desejo de conhecer) o tempo ilimitado. Ou seja, Deus determinou tudo quanto acontece, desde o passado distante até o distante futuro, mas os seres humanos não são capazes de sondar inteiramente a obra de Deus”⁴⁴. Mas podemos agora reler estes versículos, dizendo que o homem tem em si o *sentido do conjunto* mas não o *conjunto dos tempos* (início e fim) de Deus⁴⁵. Ou seja, abandonar a pretensão de *totalidade* (no sentido forte de Levinas) a respeito da realidade, *permite* desfrutar os dias conce-

⁴³ P. GIANNONI, “Il Messia sconfitto come paradigma per l'esistenza del cristiano”, *Credere Oggi* 19 / n° 113 (1999) 26.

⁴⁴ A. SCHOORS, *Op. cit.*, p. 530.

⁴⁵ Cf V.MELCHIORRE, *Op. cit.*, p. 96.

ditos. Continua a busca do sentido do ser, mas se reconhece que isto não pode corresponder à pretensão de pôr as mãos *sobre o ser deste sentido*. Em outras palavras: o homem vive esta realidade, decide dentro de seu âmbito, é orientado a esta realidade: mas o existir-aí desta realidade não está em seu poder, não é ele que o constitui (pelo contrário, é por ele constituído).

Portanto, Qohelet lido à luz da *proteção amorosa* de Deus que nos foi revelada *unicamente* em Jesus de Nazaré, nos abre fecundas possibilidades. A força de sua ironia agora é mortal: podemos destruir com ela a riqueza, o poder, a auto-suficiência, o afanar-se apenas para acumular dinheiro, a ridícula esperança de confiar no acúmulo da quantidade (como os celeiros cheios, em Lc 12,18, mas também as Igrejas cheias a todo custo, até em detrimento da verdade do anúncio) *não* por força da caducidade da vida, da força corrosiva da morte, ou ainda do *contemptus mundi*. Podemos fazê-lo desmascarando tudo isto como *estratégias de auto-salvação*, como serviço prestado à morte em nome do medo.

Agora podemos deixar que Qohelet nos contrarie; podemos nos expor a suas contradições. Podemos deixar que ele, como dizia Kafka a propósito da necessidade que temos de certos livros, nos desperte como um martelo no crânio, que seja como uma picareta para romper o mar de gelo que há dentro de nós⁴⁶. O reconhecimento de nossa contingência criatural não é um resultado estóico, mas provém da experiência do Espírito que dentro de nós no leva a dizer *Abba*.

Epilogo

Este ser conscientes de que somente através da morte com Cristo se passa à vida, em vez de levar à alienação e ao descaso, torna-se ao contrário a condição de possibilidade para um empenho livre e vigoroso contra as experiências de morte e de injustiça. Mas isto não deve fazer esquecer que a condição do cristão continua aquela de um ser *dividido*. "O cristão é um homem dividido, seja porque muitas vezes não consegue colher suas luzes e seus amores, seja porque suas luzes e seus amores não sejam mais do que o reflexo atenuado das luzes e do amor de Deus. Ele não os encontra verdadeiramente se não perdendo-os em Deus"⁴⁷.

Emblemáticos nos parecem Tomás e Abelardo: o primeiro, tendo atingido a "cruz" do reconhecer no homem o desejo e a destinação à

⁴⁶ Citado por G. RAVASI, *Op. cit.*, p. 11.

⁴⁷ M.-D. CHENU, *Il risveglio della coscienza nella civiltà medievale*, (nova edição com o acréscimo de *L'intelligenza della fede*) = Biblioteca di Cultura Medievale, Milano: Jaca Book, 1991, 2ª ed., p. 86.

visio beatifica e ao mesmo tempo atingido a constatação de que aqui, *homo viator*, não a atingirá jamais, abandona-se ao Mistério; o segundo, que não reconhece mais o “pudor religioso” que chega ao teólogo a partir de sua intimidade concreta com o mistério, transforma em “utilizável” a Palavra.

O “*scarto*” é a porção do Mistério que não se nos apresenta como “enigma” mas como incomensurável, que não só nos transcende, mas que nos constitui por primeiro e nos *guarda amorosamente*. Jesus mostra que abandonando-se nas mãos de tal custódia, portanto morrendo às pretensões de autopossessão *imerso na sua morte, comorrendo com ele*, vence-se a morte e se entra na vida.

Queremos concluir com um fragmento de testemunho que nos parece resumir bem o que foi dito até aqui⁴⁸. O autor escrevia estas palavras já doente, consciente do tumor que o levaria à morte meses depois:

A dor pode encontrar sentido nas palavras de Isaías: “o mundo encontra salvação porque nós mesmos aceitamos nos tornar uma chaga”. Talvez o caminho da cura esteja precisamente no tornar-nos disponíveis à vontade do Pai, como Cristo disse seu “sim” na Cruz.

Mas para mim “ficar curado” quer dizer também ter confiança e confiar uns nos outros, sorrir também no sofrimento, crer na solidariedade e na eficácia da oração ... ser abertos à beleza e ao intelecto.... é cura o admirar-se com o dia e a noite, com os espaços infinitos, com os inúmeros e delicados equilíbrios que regem nas coisas mínimas e imensas o universo inteiro. Sentir em si e fora de si o respiro poderoso do espírito criador ... procurar e encontrar em quem nos é próximo todo o bem possível.

Mas mais que tudo, ficarmos curados é crer que não estamos sozinhos, perdidos no universo escuro dos espaços infinitos, produtos estranhos e singulares do acaso, e sim filhos daquele Deus que nos salvou com o dom de seu filho⁴⁹.

Massimo Pampaloni SJ — É estudante do terceiro ano de Teologia da Faculdade de Teologia do CES. Obteve o título de Bacharel em Filosofia pelo Istituto di Studi Filosofici *Aloisianum* de Pádua (Itália) com a tese: “*He kulix tou Socratous. Le origini del concetto di morte individuale nel pensiero occidentale*”. É autor de alguns artigos publicados pela revista *Convergência*.

Endereço: Av. Dr. Cristiano Guimarães 2127 — Planalto
31720-300 — Belo Horizonte — MG
e-mail: pampaloni.m@gesuiti.it

⁴⁸ E que, por amizade pessoal que o ligava a quem escreve, permanece como um dos inspiradores de fundo desta *Nota*.

⁴⁹ Rinaldo Polin (1927-1997). O texto, tirado de suas cartas pessoais, foi publicado no cartão de lembrança para seus parentes e amigos.