

Resumo: A questão da possibilidade e da existência do mal volta ao centro da reflexão que homens chamados á responsabilidade de decidir tentam fazer sobre o momento atual. E todos percebem estar mal preparados para esse tipo de questionamento. Se o ser humano pudesse transformar-se em máquina, então ficaria livre deste apêndice pesado que é a consciência, e a tragédia teria desaparecido de sua vida. É dessa tragédia que o livro de Jó não procura fugir: pelo contrário, ele abre perspectivas fundamentais na reflexão sobre a relação do ser humano com a justiça de Deus, quando confrontado com o abismo do mal. Neste trabalho, o autor quer primeiro indagar como falar do mal, do sofrimento e do pecado. Depois, considera duas leituras de Jó: uma pelo ponto de vista mais teológico, e a outra pelo lado mais existencial.

Abstract: The problem of the existence of evil comes to the fore during the attempt to grasp one's responsibility when decisions are made in order to decide about an important action at a precise moment in daily life. People perceive as well that they are insufficiently prepared to approach this type of questioning. If the human being could be transformed into a mechanism it would be freed from the weight of conscience and tragedy would be eliminated from human life. It's about this tragedy, which the Book of Job is not trying to avoid but on the contrary it opens up fundamental issues dealing with the relationship between the human being and God's justice when confronted with the depth of evil. In this study, the author is trying to find out how to speak about evil, suffering, and sin. Then he takes a closer look at two texts from the Book of Job, analyzing them both from a theological and existential point of view.

Ousar pensar o mal: um desafio atual

Jean Bártoli*

* Professor da Fundação Getúlio Vargas (SP); doutorando em Ciências da Religião (PUC-SP); consultor de empresas; autor do livro "Ser executivo: um ideal? Uma religião?". Ed. Idéias & Letras, 2005.



Num seminário de filosofia dirigido a altos executivos, foi dada a possibilidade de escolher os temas a serem tratados nos próximos encontros: o tema da ambigüidade diante do mal foi o que teve, disparado, o maior sucesso. Interessante que as explicações psicológicas, sociológicas ou econômicas às catástrofes ou às angústias atuais não sejam suficientes. A questão da possibilidade e da existência do mal volta ao centro da reflexão que homens chamados à responsabilidade de decidir tentam fazer sobre o momento atual. E todos percebem estar mal preparados para esse tipo de questionamento.

Eles ecoam a preocupação de um filósofo, Jean Pierre Dupuy, para quem a filosofia política contemporânea ignora o aspecto trágico da condição humana e dirige-se a seres que parecem puramente racionais e razoáveis¹. Segundo ele, no modelo individualista e racionalista que domina as ciências humanas e o senso comum, toda ação, mesmo a aparentemente mais insensata, acha-se dotada de uma razão mínima, embora se possa conceder que seja movida por desejos e crenças. Portanto, bastaria achar boas crenças e bons desejos, para reconstruir a harmonia. Se existir horror num ato, o ódio vai para as razões que o inspiraram e não para o ato em si. Embora se proclame que “O homem nasceu livre!”, ele sempre aparece como submetido a muitos mecanismos e a processos que o comandam a partir de uma exterioridade fundadora: esta exterioridade foi, no passado, divinizada. Hoje a ciência assume o papel que já foi de Deus: a metáfora do mecanismo sempre foi muito usada nas ciências sociais. As raízes antropológicas da mecanização do espírito poderiam vir do modo pelo qual os seres humanos enfrentam o problema do mal. Dominados pelo ressentimento, a inveja, o ciúme e o ódio destruidor, eles se comportam como se fossem prisioneiros de mecanismos.

Dupuy prossegue mostrando que a tentação pode ser grande de dar mais um passo e transformar-se em máquina para escapar ao sofrimento que um homem ainda não totalmente robotizado pode ainda sentir. Os autômatos que nos substituirão serão livres deste apêndice pesado que é a consciência: a tragédia terá, então, desaparecido de suas vidas!

É desta tragédia que o livro de Jó não procura fugir; pelo contrário, ele abre perspectivas fundamentais na reflexão sobre a relação do ser humano com a justiça de Deus, quando confrontado com o abismo

¹ Acompanhamos o raciocínio dele na sua obra: DUPUY, Jean-Pierre, *Avons-nous oublié le mal? Penser la politique après le 11 septembre*, Paris, Bayard, 2002.



do mal. Segundo Pascal David², no século XVIII, as grandes interrogações sobre o mal, o Tentador, Satanás, sobre a prosperidade do vício e os infortúnios da virtude, sobre a felicidade dos maus e a infelicidade dos justos – “o grande escândalo da razão humana” segundo Joseph de Maistre – e sobre a justiça divina, levaram enriquecer a linguagem com um termo novo, a teodicéia, (do grego *theós* “deus” e *dikê* “justiça”), que consiste em colocar a divindade ao abrigo de determinadas acusações. Todas as tentativas filosóficas de reflexão sobre o mal, segundo David, fazem com que a razão seja obrigada a superar seus limites.

Neste trabalho, queremos primeiro indagar como falar do mal, do sofrimento e do pecado. Depois consideraremos duas leituras de Jó: uma pelo ponto de vista mais teológico, e a outra pelo lado mais existencial. Entraremos então no livro de Jó em abordagem contemporânea mais “militante”, que faz uma leitura a partir das grandes indagações que dizem respeito ao significado das palavras “valor” e “trabalho” no momento atual.

A experiência do mal entre a repreensão e a lamentação

Podemos introduzir esta questão com a análise feita por Paul Ricoeur sobre o paralelismo feito na tradição do Ocidente judeu-cristão entre as palavras pecado, sofrimento e morte³. Segundo ele, na medida em que o sofrimento é sempre tomado como ponto de referência, a questão do mal se distingue da do pecado e da culpabilidade. Portanto, antes de poder dizer o que, no fenômeno do mal, cometido ou sofrido, aponta em direção de uma enigmática profundidade comum, é preciso insistir sobre a sua disparidade de princípio.

O mal moral, “pecado”, na linguagem religiosa, designa o que faz da ação humana um objeto de imputação, de acusação e de repreensão. A repreensão designa o julgamento de condenação em virtude do qual o autor da ação é declarado culpado e merece ser punido. É aqui que o mal moral interfere com o sofrimento, porque a punição é um sofrimento infligido.

² DAVID, Pascal, *Job ou l'authentique théodicée*, Paris, Bayard, 2005, introduction

³ RICOEUR, Paul, *Le mal, um défi à la philosophie et à la théologie*, Genève, Labor et Fides, 1996



O sofrimento distingue-se do pecado pelo fato de ele ter um caráter essencialmente padecido. Oposta à acusação, que denuncia um desvio moral, o sofrimento se caracteriza como não-prazer, quer dizer como diminuição de nossa integridade física, psíquica ou espiritual. À repreensão, o sofrimento opõe a lamentação porque, se a culpa torna o homem culpado, o sofrimento o torna vítima.

Contudo, apesar desta evidente polaridade, o que leva a filosofia, bem como a teologia, a pensar o mal como a raiz comum do pecado e do sofrimento? É o extraordinário encadeamento destes dois fenômenos. De um lado, a punição é um sofrimento físico e moral acrescentado ao mal moral, e é por isso que a própria culpabilidade é chamada de “pena”, termo que transpõe a fratura entre o mal cometido e o mal sofrido. Por outro lado, uma das causas principais do sofrimento é a violência exercida sobre o homem por outro homem. Na verdade, fazer o mal é sempre, a título direto ou indireto, fazer o mal para o outro e, portanto, fazê-lo sofrer. Na sua estrutura relacional, dialógica, o mal cometido por alguém encontra sua réplica no mal sofrido pelo outro; é neste ponto de intersecção maior que o grito de lamentação é o mais agudo, quando o homem se sente vítima da maldade do outro.

Numa etapa ulterior, somos conduzidos na direção de um mistério de iniquidade, pelo pressentimento de que o pecado, o sofrimento e a morte, expressam de maneira múltipla a condição humana na sua unidade profunda. Dois indícios pertencendo à experiência do mal apontam na direção desta unidade profunda. Do lado do mal moral, primeiro, a incriminação de um agente responsável isola de um pano de fundo tenebroso a zona mais clara da culpabilidade. Esta esconde na sua profundidade o sentimento de ter sido seduzido por forças superiores, que o mito demonizará. O mito só expressará o sentimento de pertencer a uma história do mal, já presente para cada um. O efeito mais visível desta estranha experiência de passividade, no coração do agir mal, é que o ser humano sente-se vítima, ao mesmo tempo que culpado. Olhando por outro lado, já que a punição é considerada como um sofrimento merecido, quem sabe se todo sofrimento não é, de um modo ou de outro, a punição de uma culpa pessoal ou coletiva, conhecida ou desconhecida? Essas interrogações e esses paradoxos estão no coração do livro de Jó.



O livro de Jó, paleontologia da revelação⁴

Dominique Barthélémy propõe algumas reflexões sobre o relacionamento de Deus com o ser que Ele criou à sua imagem e semelhança. A grande pergunta que ele enfrenta neste ensaio é: como se formou uma distância quase que intransponível entre a criatura e o Criador, e como a relação entre Deus e o homem está sendo reconstruída por iniciativa de Deus. Por isso, Barthélémy começa seu ensaio de teologia bíblica pelo livro de Jó porque, segundo ele, para poder entrar na percepção da revelação, é preciso primeiro ter a coragem de entrar na situação de trevas na qual o povo de Israel se encontrava num dos momentos mais trágicos de sua história, para poder ver, junto com ele, a luz despontar.

O ser humano não precisa da revelação para estar em diálogo permanente com Deus, para defrontar-se com o modo estranho com o qual Ele guia o universo e para ficar escandalizado. O homem percebe, também, dentro de si, a crítica da própria consciência sobre os próprios gestos e se sente muitas vezes, com isso, desmoralizado. O homem está sempre às turras com Deus. O Deus de Jó tem um comportamento misterioso e não responde quando interrogado: Ele não se explica e, por isso, Israel colocou frente a ele um sábio pagão. Para o povo de Israel, é uma prova de maturidade ousar perguntar qual é a relação com Deus, de um homem que não conheceu a revelação. Por isso, o livro de Jó é uma espécie de paleontologia da revelação, porque representa um passo atrás em relação à primeira palavra dirigida por Deus a Abraão e, por contraposição, significa uma vontade de questionar o que significava de verdade a revelação que o povo tinha em mãos. Como foi esta indagação e quando?

Como para muitos outros estudiosos do livro de Jó, Barthélémy data os poemas que compõem a parte do livro que vamos estudar durante o Exílio, porque, segundo ele, Jó inclui algumas conclusões de Ezequiel mas não as do quarto canto do Servo do Dêutero Isaías (Is 52,13-53,12). O exílio do reino de Judá foi uma tragédia para os israelitas que habitavam ao redor de Jerusalém e que tinham tentado converter-se seriamente na época do rei Josías, o que não tinha impedido Nabucodonosor de assediar a cidade e de deportar a elite do povo. Será que Deus destruiria

⁴ Usamos a expressão de Barthélémy em BARTHÉLÉMY, Dominique, *Dieu et son image, ébauche d'une théologie biblique*, Paris, Éditions du Cerf, 2004 (1ª edição em 1963). Nesta primeira aproximação do livro de Jó, usaremos o primeiro capítulo deste livro.



os que voltam para Ele? Se for assim, qual é o sentido escondido deste sofrimento que cai em cima daqueles que fizeram tão grande esforço de retificação interior? Daí vem a pergunta mais grave ainda: o homem pode ser justo diante de Deus? Como não ousam fazer diretamente a pergunta, eles colocam em cena não o povo, mas um indivíduo, e um indivíduo estrangeiro, um pagão, ele mesmo duramente castigado por Deus, embora se achando justo e inocente. Pela boca de um pagão, o autor expressa seu escândalo, seus dramas de consciência frente à conduta dura de Deus em relação a seu povo. Ele introduz alguns amigos encarregados de lembrar a sabedoria piedosa e tradicional dos judeus, mas isto não convence o personagem Jó.

Para Jó, o problema não é a existência de Deus, mas sim a existência do homem. No capítulo 14, percebe-se que o homem, que teria o desejo de dar fruto e aspira a uma fecundidade, vê a morte chegar bem no momento em que consegue enxergar o que ele quer realmente. Além disso, este ser humano frágil e decepcionado é levado ao tribunal e cobrado em relação a uma justiça que Deus exige dele. Deus não permite que ele morra tendo a impressão de ter feito algo de válido. Em Jó 7,16-21, o personagem expressa o drama da presença silenciosa e condenadora de Deus pelo olhar. Deus é o Todo-Poderoso silencioso, diante do qual o homem sente-se totalmente aniquilado e desnudado.

No fundo, Jó experimenta um duplo escândalo diante de Deus:

- Como o Criador pode permitir que o homem morra tendo perdido a capacidade de realizar os desejos que nascem no seu coração, e dos quais ele acabou de tomar consciência?
- Por que Deus não intervém para salvar o homem? Pelo contrário, Ele se manifesta na forma de remorso que o desmoraliza e o destrói, de modo que seus últimos instantes não sejam nem protegidos pelo esquecimento e a paz. Porque Deus permite no homem o domínio de uma consciência ineficaz, somente capaz de condenar.

Todavia, Jó pensa que é absolutamente impossível que os clamores inocentes proferidos por um torturado possam ser amortecidos ou abafados. Mesmo que os homens os esqueçam, deve existir uma instância ou um juiz que as acolha (Jó, 16, 17-22). Esta é a base da esperança de Jó.



Em Jó 14, 7-15, aparece a esperança de que o rosto deste Deus-Juiz, exigente, será desmascarado, e um outro rosto de Deus aparecerá.

O mal sofrido no fundamento da existência

Um outro questionamento parece muito forte a partir da leitura do livro de Jó, numa perspectiva mais existencial: como lidar com o mal em “excesso”, que parece fazer parte da nossa vida, independentemente do modo com o qual agimos. Poderíamos pensar numa espécie de convivência fatídica e ontológica com o mal? Uma teóloga suíça, Lytta Basset⁵, enfrenta esta problemática.

Jó começa a falar de si mesmo no capítulo 3 na forma de um monólogo, enquanto seus amigos sempre vão falar de Deus. Mas será possível falar bem de Deus enquanto existe uma recusa em escutar o sofredor falar de si mesmo e do mal que o corrói e o afasta de toda referência ligada à presença de Deus? Não se pode entender o mal do qual Jó fala se não se leva em consideração tudo o que tem de excesso nesse mal, verdadeira experiência de abismo e não simples consequência delimitada de uma perseguição externa. Se Jó ficou silencioso sete dias e sete noites, é que o excesso do mal começa por privar da palavra e, portanto, de toda possibilidade de relacionamento e de todo distanciamento do mal sofrido. Por isso, mesmo não real, Jó é uma personagem verdadeira! E esta verdade não existe em si: ela chama pela verdade do leitor, para que considere seu próprio excesso de vida, de mal, de falta de sentido, enfim, seu próprio ser de verdade.

Jó 3

A hipótese de trabalho da autora é a seguinte: no momento em que Jó amaldiçoa o dia em que nasceu, Jó responde a algo que não é dito no texto, a um desespero sem palavras, a um horror que o tornou mudo durante *sete* dias, o tempo em que foi destruído seu universo. Ele vai expressar sob a forma de voto (“*que seja amaldiçoado o dia em que nasci*”) o que existe já na realidade, e isso para tentar responder ao horror que ele se torna incapaz de assimilar e de suportar. Ele expressa tudo isto como se já conseguisse, pela sua vontade, ter um poder análogo ao poder

⁵ BASSET, Lytta, *Le pardon originel, de l'abîme du mal au pouvoir de pardonner*, Genève, Labor et Fides, 1995, primeira parte do capítulo primeiro.



do Criador em relação à situação que está vivendo. Parece que ele usa o próprio poder, para desejar o mal do qual já está sofrendo! Ele usa a auto-destruição, como poder de enfrentar um sofrimento insuportável.

A partir do versículo 13, ele acrescenta um outro mecanismo: aderir ao mal sofrido para que este se torne constitutivo da identidade. Existe em Jó um “eu” que se sabe deitado e vencido pela morte e que quer fazer dessa condição um estado de felicidade e de paz, porque integrar essa condição é o que se pode desejar de melhor. Não seria mais destruído pelo mal: é ele que desejaria ter construído a ruína que virou sua própria vida. No versículo 17, Jó fala como se pressentisse que a experiência da paz só pode acontecer a partir de um distanciamento com o mal que vem sofrendo, e com os que o fizeram sofrer. Enquanto tentava conservar um pouco de poder, ou dominar a situação, ele só aderiu ao mal que sofria; esse mal acabava sendo a identidade dele. Quando se aceita como “esgotado”, Jó se reconhece impotente face ao mal que o atormenta: é a condição necessária para colocá-lo à distância e discernir que o mal pode ser confrontado com algo que não é ele: o mal não é a totalidade da realidade.

Mas, longe da paz, o que seria o mal absoluto para Jó (versículos 20-26)? A última parte do monólogo descreverá o que ele vive realmente e acabará na tomada de consciência real do seu tormento. Jó expressa um “por quê?” diante da realidade insustentável, mas não se atreve ainda a achar um responsável. No versículo 20 (“*foi dada a vida a quem a amargura aflige*”), cai de novo na armadilha: o mal sofrido, quando não é assim reconhecido, acaba sempre sendo interiorizado e se perde totalmente o vestígio de sua origem. O mal sofrido tornou-se a identidade dele, totalmente escondida a seus olhos, e ele nem se apercebe do tormento e da amargura para existir. O mal absoluto para Jó consiste em estar enclausurado com o mal. Será preciso que a clausura torne-se insustentável, e a volta para o seio materno impossível, para que ele possa considerar a possibilidade de um caminho que passe necessariamente pelo mal. É preciso que Deus intervenha para que Jó possa enfrentar o mal que ele carrega dentro de si, para que ele perceba que este mal estava presente desde o início, e que ele procure o próprio caminho mesmo que este esteja ainda escondido.



Interrompemos um momento a leitura do livro de Jó para abrir um parêntese e perceber que existe algum paralelismo com um outro grande poema: a *Iliada*. A presença dos deuses na poesia de Homero traz alguns elementos interessantes para nossa reflexão⁶. Para este poeta, os deuses intervêm sempre a favor ou contra o homem. Quando o deus intervém a favor, a associação entre a divindade e o ser humano aparece como gloriosa. Só que a intervenção dos deuses a favor de um acaba destruindo os outros. Para o leitor de Homero, a impressão que fica é que o derrotado nunca se sente esmagado: mesmo cedendo diante do poder dos deuses, os seres humanos conservam um orgulho próprio deles. Em vários exemplos na *Iliada* (mortes de Pátroclo e de Heitor), Homero deixa ver a desigualdade das chances e a crueldade dos deuses, mas isso não leva os heróis vencidos à submissão nem à revolta. Os deuses podem golpear, enganar, condenar: isto não diminui o heroísmo humano; pelo contrário, o homem conserva o orgulho, o ideal e o próprio lugar. Mesmo certo de que está perdido, o ser humano encontra em si mesmo o núcleo de uma força inquebrantável, que o torna responsável e soberano mesmo no instante em que se vê condenado.

Assim é o heroísmo: ele preserva moralmente a dignidade e a autonomia do herói mesmo nos momentos em que sucumbe. Esses golpes traiçoeiros dos deuses fazem ressaltar a verdadeira grandeza do ser humano. Parece que os seres humanos sentem que são bem melhores do que os deuses, que mais atrapalham do que ajudam!

A vida no abismo do mal torna-se um Absoluto para quem o experimenta

O mal parece acompanhar tanto qualquer contorno da vida que parece que, para livrar-se dele, o homem precisaria livrar-se da vida! É a experiência radical de Jó. O mal que faz Jó sofrer é radical, não porque não tenha uma medida comum com um bem do qual ele seria a negação. É de uma ordem totalmente diferente, e é vivido como um Absoluto. A única atestação da realidade desse abismo do mal reside na experiência que se faz dele. É um outro tipo de objetividade.

O que permite o acesso a esta outra “objetividade” é a categoria do testemunho que é ao mesmo tempo uma forma de pensamento, uma

⁶ Acompanhamos a reflexão de Jacqueline de Romilly em DE ROMILLY, Jacqueline, *Pourquoi la Grâce?*, Paris, Éditions de Fallois, 1992, p.51 s



linguagem apropriada e uma descrição do real⁷. O que é dito sobre o sujeito existente e pensante e sua universalidade potencial seria petição de princípio, se o pensamento não pudesse verificar a veracidade do que acontece. O testemunho não demonstra nada, não entrega um saber-mercadoria: faz pensar e refletir porque ele entrega algo do real, da experiência do mal por exemplo. Não é um dom empacotado, é um dom aberto, na espera de reflexão e de significado: suscita uma caminhada de apropriação e desperta o interesse do outro na articulação do próprio pensamento com a existência real.

A testemunha diz a verdade porque sabe que os outros prolongarão e completarão esse testemunho pela sua própria caminhada, enriquecida com sua própria experiência. O testemunho toca o outro no momento em que o sujeito fala para o sujeito através de uma linguagem e de uma conceituação que têm a marca da universalidade. O espírito apóia-se no pensamento mas não se reduz a ele: é a força que só pode fazer coabitar pacificamente e unir um pensamento exigente, uma experiência inassimilável e uma linguagem fiel a essas duas vertentes. O testemunho renuncia a restituir uma verdade exaustiva: tem como ambição permitir que a mais subjetiva das experiências possa ser acessível a uma outra individualidade. Ao mesmo tempo, para quem sofre a agonia do mal, o testemunho aparece como a única palavra possível: sair desse abismo, existe uma via possível!

O abismo do mal só mostra seu verdadeiro rosto quando se cava até a raiz, não da existência “em si”, mas da própria existência individual, num nível onde se questiona a pertinência da distinção entre “subjetivo” e “objetivo”: parece ter-se tornado a realidade última e absoluta, o fundamento da existência. O efeito mais devastador é o aniquilamento dos valores e, notadamente, da fé. Jó não reconhece mais seu Deus, não encontra mais os valores que davam significado à sua existência, a fé tornou-se um fantasma sem vida e Deus tornou-se uma fatalidade sem rosto. O horror nunca é relativo: é sempre absoluto para cada indivíduo a quem esmaga, quaisquer que sejam as circunstâncias.

A vida caída no abismo exclui a existência do outro

O universo do mal, fechado em si mesmo, proíbe toda relação com o outro: entrar em relação significa tornar-se relativo, comparar-se

⁷ BASSET, Lytta, *ibid*, introduction



com o outro num processo de identificação e de diferenciação, o que relativizaria o absoluto do mal. Ninguém de fora consegue penetrar nesse abismo. Por isso, quem está de fora sempre pensa que o outro exagera. A impossibilidade de comunicar, percebida como absoluta, gera um enclausuramento em si mesmo, onde o desejo do ser que sofre transforma-se rapidamente em auto-destruição.

Contudo, não saberíamos nada do abismo do mal se não fôssemos alertados pelo sofrimento do outro, ponta do iceberg que é nosso único acesso à experiência absoluta do mal, e isso nunca de modo adequado. O pensamento só pode ter uma abordagem retrospectiva do mal e a tentação de conceituar é muito grande. Mas, uma vez conceituado, o mal absoluto, tal como foi sofrido, acaba muitas vezes percebido como mal cometido. E o conceito acaba negando o que lhe escapa, no caso a dimensão abissal do mal sofrido. Portanto, parece que o único meio de abordar o mal absoluto é pelo sofrimento, a partir de quem sofre por causa dele. Portanto precisamos definir o mal não como *o que é mal* mas como *o que faz mal*. É mal o que faz mal a ponto de fazer mergulhar num abismo que leva a romper com Deus e a fechar-se em si mesmo.

A criação boa: uma construção *a posteriori*

A ordem natural consiste em colocar sempre o bem como a norma e o mal como provisório, excepcional e contingente. Assim evita-se questionar qual seria a origem desta idéia de bem. Todavia, nossa experiência mostra que o bem é sempre conquistado sobre o mal que não cessa de atrapalhá-lo! Se fizermos do mal uma exceção a ser colocada entre parênteses, condenamos nós mesmos a vê-lo ressurgir sempre, disfarçado de bem.

Mas o que é revelado pelo abismo do mal, e que não se via tanto enquanto se adería a ele, é que a vida é boa e que ela é um bem enquanto habitada pelo Sentido. Se este sentido desaparece, a existência afunda num mal absoluto e, se este for o tormento supremo, como ensina Jó, isto significa que o contrário do mal não é o bem. É impressionante o fato que Jó acha o consolo no fim do livro antes de recuperar os bens materiais, a saúde e a felicidade familiar. Ele é consolado pela presença de Deus, pela irrupção do Sentido que rasga o abismo do mal. Diante da radicalidade da experiência do mal nasce a suspeita de que o ser e o valor, a vida e o sentido, não se confundem.



O Sentido se desdobra bem aquém do bem e do mal que permeiam toda existência. É preciso o mergulho no mal absoluto para se começar a procurá-lo. É preciso ter enfrentado uma vida radicalmente privada de sentido para perceber que não é o bem – acompanhado de algum mal contingente – que está no fundamento da existência. É a busca desesperada pelo Sentido, e não a aspiração para o bem – felicidade, que mantém Jó vivo. Assim, a experiência do mal absoluto faz aparecer que a vida existe sobre o pano de fundo da morte, e o Sentido sobre o pano de fundo do absurdo. É a partir do mal absoluto que emerge o Sentido absoluto de uma vida que, talvez, se achasse evidente por si.

O fantasma da boa origem parece enraizar-se na nostalgia individual de uma infância pretensamente ideal. Ele protege o indivíduo contra a própria angústia, assim como o mito do paraíso primordial tem como objetivo empurrar a realidade do mal para fora do domínio da existência individual. Dizer que a vida nem sempre foi marcada pelo mal significa dizer que o mal faz parte da vida somente a título provisório. É o que contradiz categoricamente a experiência do abismo do mal. Parece que vale mais um paraíso perdido, que teria existido antes mesmo de ser conhecido, do que uma realidade eternamente não conciliável com a idéia mesma do paraíso. O paraíso é para sempre inacessível, mas acreditar assim mesmo na sua existência permite, em contraparte, fechar os olhos sobre a realidade do abismo do mal.

Existe a intuição bíblica de que o mal sempre esteve aí! É a Bíblia que opõe ao vazio sem fundo e ao silêncio sem relação uma Luz que é de outra ordem, diferente da luz do sol e da lua que serão criados mais tarde⁸. Deus opõe ao abismo a “Luz” que advém de uma Palavra. Assim, o sentido que faz corpo com a palavra vem rasgar a noite do abismo. Isto confirma que o contrário do mal não é o bem, mas sim o Sentido. Este surgimento da Luz do fundo do abismo não tem significado cronológico. É preciso que a Luz e o Sentido tornem-se contemporâneos, para que o mal seja esvaziado de sua pretensão à eternidade. Considerar que o mal seja contemporâneo de Deus é renunciar a imaginar um tempo e um lugar do qual ele teria sido ausente e reconhecer que o humano esteve mergulhado nele antes de ter a possibilidade de perpetuá-lo. Confessar que a origem do mal está relativa ao próprio Deus, é confessar a impotência do mal a dominar o valor da vida; é renunciar a avaliar a vida segundo o critério de um mundo “bom”, e de um paraíso sobre o qual se

⁸ Ver Gn 1



construiriam fantasmas para buscar a segurança de que temos domínio sobre o Sentido.

A crença no paraíso custa caro: ela implica que o humano se ache responsável de um mal que ele teria fabricado e cuja origem estaria nele mesmo. Na realidade, o Gênesis não apresenta um mundo do qual o mal teria sido ausente. Deus tenta uma experiência para que as relações humanas se tornem harmoniosas; o que ele dá primeiro é a segurança simbolizada pelo jardim (etimologicamente em hebraico, segundo a autora, existe uma grande proximidade entre as palavras traduzidas por jardim e proteção). Seria uma proteção contra o quê, senão contra o que faz mal? Se a questão de conhecer o bem e o mal habita o coração do jardim protegido, é porque a realidade do mal não vem depois da construção do paraíso! Se o mal está simbolicamente presente no mesmo lugar que Deus (no centro do jardim) como um mistério cujo conhecimento é proibido, isto não significa que a realidade do mal, como dado originário, impede definitivamente de querer apoderar-se de Deus? A morte do Sentido começa quando se pretende conhecer o Bem e o Mal. Quando se pretende dominar o mal, minimizá-lo ou negá-lo, para construir um paraíso fantasmaticamente bom.

Toda crença no paraíso desvia a atenção do mal tal qual ele é, para privilegiar um imaginário do qual ele é ausente. O mal, por causa de sua dimensão abissal, não revela nada de sua origem. Só o testemunho pode parcialmente dar conta dele. Mas quando se opõe ao mal não o bem – procurado do lado do paraíso – mas o Sentido, no qual ele é destinado a fundir-se, se procura decididamente o futuro do mal como a realidade na qual o Sentido vai ser decifrado. Na medida em que a experiência do absoluto do mal invade o real (é a experiência do Exílio), os autores bíblicos não encaram a saudade do paraíso: eles deixam entrever um mal do qual se origina um Sentido futuro.

Será que a reflexão proposta pelo livro de Jó comporta uma leitura puramente teológica e existencial, ou ela pode oferecer pistas de compreensão sobre as experiências de sofrimento intenso que muitos vivem por causa das conseqüências das relações econômicas, políticas e sociais ditadas pelo mundo onde vivemos?



Jó e a desmedida do mundo

Antonio Negri, filósofo e ativista esquerdista italiano, escreveu um comentário sobre o livro de Jó⁹. Ele interessou-se por este livro que seria uma provocação contra a sedução da razão, a insolência do saber e a euforia ética, permitindo assim que as diferentes tensões que tecem a experiência humana se cruzem ao redor da dramática constituição de uma ontologia entre o humano e o divino e do sentido ético que perpassa o processo. A grande pergunta de Jó representa não só uma provocação contra a sedução da razão mas a descoberta fenomenológica e a declaração metafísica do desastre ao qual conduz a coerência da razão instrumental. Como acreditar na razão após Auschwitz e Hiroshima? A tragédia não pode ser nem dominada nem manipulada, porque ela domina todas as perspectivas e destrói todos os instrumentos de salvação. Por que produzimos o mal? Como orientar-se num mundo em que todas as dialéticas comprovaram sua não-efetividade? No qual o assassinato e a destruição dos valores atingiram a desmedida? A interrogação acontece na beira de um abismo onde a dor é tantas vezes insuportável. Não existe outra via a não ser a interrogação.

Para quem foi marxista, o problema da salvação é ainda mais importante, porque o trabalho não é mais um valor: tornou-se um problema. Negri prossegue mostrando que a teoria do valor de uso é superada, o que torna impossível a quantificação da produção: todas as possibilidades de medição desapareceram. O trabalho mais produtivo, o mais refinado e poderoso, o mais intelectual e abstrato, parece repetir as vicissitudes do trabalho dos escravos, do trabalho não retribuído das mulheres, do trabalho forçado. A dor tornou-se “desmedida” no momento em que não se entende mais sua causa, sua regra e sua medida. Uma vez que foi tirada a racionalidade da medida, o trabalho torna-se um mal prático, e não simplesmente uma falta de significado racional. De fato, o trabalho não é mais simplesmente uma atividade entre as outras que o homem executa numa sociedade que lhe reserva outras dimensões vitais; ele tornou-se a própria vida. A única figura na qual esta circulação insensata se condensa, como num cúmulo de absurdo e de vazio, é a do dinheiro, regra do indiferente desmedido que substituiu a medida do valor.

⁹ NEGRI, Antonio, *Job, la force de l'esclave*, Paris, Bayard, 2002



Um outro autor, Jean Baudrillard, analisa também a mudança de percepção do que é hoje o valor:

“Contudo, para além das topografias e economias, libidinais e políticas, todas gravitando ao redor de uma produção, material ou desejante, na cena do valor, há o esquema de uma relação social fundada na exterminação do valor, cujo modelo para nós remete às formações primitivas, mas cuja utopia radical começa a explodir lentamente em todos os níveis da nossa sociedade, na vertigem de uma revolta que já não tem relação com a revolução nem com a lei da história, nem sequer (...) com a “liberação” de um “desejo”.(...)”

“O princípio de realidade coincidiu com um estágio determinado da lei do valor. Hoje, o sistema oscila na indeterminação, toda realidade é absorvida pela hiper-realidade do código e da simulação. É um princípio de simulação que nos rege doravante em lugar do antigo princípio de realidade. As finalidades desapareceram; são os modelos que nos geram. Já não há ideologia; há apenas simulacros¹⁰.”

Baudrillard fala então de “revolução estrutural do valor”¹¹: o valor referencial desaparece cada vez mais em proveito da dimensão estrutural que se torna autônoma; acabam os referenciais de produção, de significação, de afeto, de história, toda essa equivalência a conteúdos reais que ainda lastreavam o signo. É outro estágio do valor que prevalece, o da relatividade e da comutação geral. Estamos no mundo da simulação, porque todos os signos se trocam doravante entre si sem nenhuma troca contra o real; liberados da obrigação de ter de designar alguma coisa, estão livres para um jogo estrutural ou combinatório, de acordo com uma indeterminação e uma indiferença totais em lugar de uma regra de equivalência determinada. No nível do processo de produção e da força de trabalho, a perda de importância de toda finalidade dos conteúdos de produção permite a esta funcionar como código e ao signo monetário, por exemplo, fugir numa especulação indefinida, fora de toda referência a um real de produção. Segundo Baudrillard, o trabalho passou de *força* a *signo* entre os signos. É produzido e consumido como o resto: é trocado pelo lazer de acordo com uma equivalência total, e é comutável com todos os outros setores da vida cotidiana. Ele tornou-se reprodutivo da atribuição ao trabalho como aparência geral de uma sociedade que sequer

¹⁰ BAUDRILLARD, Jean, *A troca simbólica e a morte*, São Paulo, Edições Loyola, 1996 p.7 e 8

¹¹ *Ibid* p 15ss



sabe se deseja ou não produzir. Toda a esfera da produção, do trabalho, das forças produtivas oscilam na esfera do “consumo”, entendida como a de uma axiomática generalizada, de uma troca codificada de signos e de um projeto geral da vida.

Por sua vez, Negri constata que, privado de medida, o trabalho perdeu também qualquer finalidade e é considerado como uma transcendência técnica neutra. A lei que o suporta é a de uma segunda natureza, uma determinação confusa até que ela revele uma lei implacável e uma natureza destruidora. A relação entre o trabalho e seu produto é completamente indeterminada. O trabalho é uma técnica, uma instrumentalidade insensata que não revela, mas esgota qualquer tipo de valor. O mundo é resultado de um trabalho negativo, a projeção de um mecanismo trágico, a definição de uma teologia negativa.

Neste ponto, segundo Negri, o livro de Jó é o livro da descoberta da miséria mais absoluta, mas que explode em direção da luz e que pode apontar o começo de um processo de libertação. Ele pode representar a ruptura do horizonte de insignificância axiológica e de indiferença vital que vai permitir a construção de um novo horizonte de valor e onde o produto do trabalho não seria somente valor agregado mas a criação coletiva de um novo mundo.

Sem querer concluir...

Esta reflexão sobre o mal me parece fundamental em função do meu trabalho com executivos. Um dos aspectos mais marcantes desse ambiente, é a absoluta recusa em enfrentar o problema do mal, tanto na sua dimensão de mal sofrido quanto na sua dimensão de mal cometido.

Segundo Christophe Dejours¹², um dos grandes sofrimentos dos executivos e dos profissionais é o medo da incompetência, causado não tanto pela falta de preparo técnico ou intelectual, mas pela falta de esperança de reconhecimento do próprio valor e do próprio trabalho por causa da perda do sentido da vida profissional, tão bem analisada por Negri e por Baudrillard. E eles se sentem isolados porque existe uma negação, pelas próprias organizações políticas e sindicais, dessa crise de sentido.

¹² DEJOURS, Christophe, *A banalização da injustiça social*, Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas editora, 1999



Isso leva ao surgimento do medo e da submissão e, por conseqüência, a um clima de mentira a si mesmos e aos outros.

É extraordinário perceber como as pessoas justificam, como os amigos de Jó, o sofrimento pelo qual passam, e como elas se recusam a encarar certas decisões fora de um fatalismo, seja ele psicológico ou econômico. A reflexão de Lytta Basset me ajudou principalmente a perceber que esta recusa de encarar a realidade do mal está diretamente ligada à incapacidade de pensar e elaborar um Sentido para a própria vida e para a própria ação.

Aqui talvez esteja o verdadeiro desafio: fazer com que pessoas que devem tomar responsabilidades graves, que atingem muitas pessoas, consigam vencer o medo de retomar uma reflexão sobre o Sentido da própria existência e, a partir disso, da existência humana. Talvez possamos assim evitar alguns desastres. Parece que este, afinal, seja o objetivo principal da teodicéia.

Bibliografia

BARTHÉLÉMY, Dominique, *Dieu et son image, ébauche d'une théologie biblique*, Paris, Éditions du Cerf, 2004 (1ª edição em 1963).

BASSET, Lytta, *Le pardon originel, de l'abîme du mal au pouvoir de pardonner*, Genève, Labor et Fides, 1995.

BAUDRILLARD, Jean, *A troca simbólica e a morte*, São Paulo, Edições Loyola, 1996.

DAVID, Pascal, *Job ou l'authentique théodicée*, Paris, Bayard, 2005.

DUPUY, Jean-Pierre, *Avons-nous oublié le mal? Penser la politique après le 11 septembre*, Paris, Bayard, 2002.

NEGRI, Antonio, *Job, la force de l'esclave*, Paris, Bayard, 2002.

RICOEUR, Paul, *Le mal, um défi à la philosophie et à la théologie*, Genève, Labor et Fides, 1996.