

JÓ, I

Prof. Dr. João Batista Pereiraⁱ (UFPE)

Resumo:

A migração de narrativas e personagens bíblicos para obras ficcionais e sua rememoração como arquétipos deslocados do seu tempo de elaboração ressaltam a presença atemporal de componentes teológicos influenciando a literatura na contemporaneidade. No espectro teórico que define a tragédia esteticamente, a alusão às agruras impingidas a Jó por Deus é usualmente designada como trágica. Todavia, o diálogo com o fundo, a forma e o conteúdo nos quais foi forjada a versão daquele sofrimento na Antiguidade exige repensar essa denominação definindo os conceitos desse pathos na modernidade. Centrado em refletir sobre o alcance dos fundamentos estéticos incidentes sobre o relato de um ato de fé inamovível, este artigo recupera a importância da relação hierárquica estabelecida entre o sagrado e o terreno como pressuposto definidor do trágico. A problematização da vida do indivíduo subordinada a desígnios divinos, cerceando o instituto da vontade que deliberaria sobre os seus atos, e um universo destituído de asserções que estabeleçam um conflito irreconciliável, obscurece a tragicidade reclamada no Livro de Jó. A natureza judaico-cristã dessa parábola assente para uma transcendência vinculada a ditames religiosos, preconizando obediência às emanações divinas, compensada pelo manto da justiça redentora que acobertará o homem no futuro. Essa condição contraria a emergência do trágico na modernidade: ancorando-se no eterno desequilíbrio entre o dever e o querer, ele deriva da cegueira humana alçada ao absoluto, na hybris incontornável praticada em nome da razão. A paradoxal constituição na qual a incumbência do dever entra em conflito com a potência do querer demonstra uma cisão na interioridade do sujeito: afastado de Deus, ele afirma sua existência através das ações, confrontando o mundo material que o circunda, residindo nas volições da consciência o espaço para a conquista de sua alteridade.

Palavras-chave: Trágico, Livro de Jó, Hybris, Tragédia Moderna.

Introdução

No tempo em que a compreensão do cosmos era edificada pelas transformações da natureza e o espírito alçava voo abrigado nas asas das divindades, o homem ignorava a concretude da realidade, reiterando um universo onírico onde as platitudes instigavam seus sonhos. O deparar-se com revoluções lunares e a eternidade das estrelas, brilhantes em um esplendor que sobrepujava a existência, a imaginação que reconfigurava a vida, tisonando-a com o colorido ilimitado das fabulações, são lembranças de uma época em que o impossível inexistia, o inesperado punha ordem ao caos e os desígnios insondáveis regiam os pensamentos. Distanciando-se dos vínculos com a cosmogonia que o alimentava, o estremecimento do homem diante das contradições emanadas pelas forças primordiais foi motivado pelo inexplicável do mundo. Suas incertezas ensejaram cultivar um aparato conceitual e metafísico de defesa, reiterando a capacidade de se reconhecer autônomo ante ao desconhecido. A busca de explicação para o insondável encontrou morada nos deuses, consciências superiores que determinavam o bem e o mal, e contra os quais o homem elaborou sanções para afirmar-se ante às fatalidades, construindo pontes com ideais pautados no livre-arbítrio e na vontade.

A recorrência aos rituais, abreviando o caminho até as divindades, e a associação de práticas que encontravam na mitologia um recurso para compreender as transformações da natureza foram artifícios para aceitar um mundo hostil. Em um patamar superior ao encontrado no uso dos ritos e mitos, as narrativas surgiram como uma necessidade de deliberar sobre acontecimentos vividos ou

imaginados e deixá-los para a posteridade, primórdios da ideia de História como hoje a conhecemos. Com ela, foi assegurada grandeza a atos individuais e coletivos, assentindo para a importância de preservar a memória e a tradição. Em um polo distinto, a polissemia da palavra ressignificou a realidade, reiterando a subjetividade como mantenedora da ligação do homem com a experiência na busca do sublime através da arte. Era o especular que, através da linguagem, traduzia estados anímicos em relatos que subvertinham o tempo, sombreando a vida com o que chamamos de poesia.

No âmbito em que o histórico e o poético se cruzam amparados pela linguagem, a migração de enredos e personagens bíblicos para obras artísticas e sua rememoração como arquétipos ressaltam a presença de elementos teológicos influenciando a literatura. Usualmente o conteúdo temático da gênese do mundo judaico é recuperado através de analogias e alegorias, cujo matiz religioso fica diluído para atender demandas exigidas pela transfiguração da realidade engendrada pelo homem. Nesse sentido, o *Livro de Jó* representa um dos relatos mais requisitados pelo universo ficcional, especificamente quando suas lamentações rememoram uma tragédia. Todavia o diálogo com o fundo, a forma e o conteúdo nos quais foi forjada a versão daquele sofrimento exige repensar essa nomenclatura, definindo o alcance desse *pathos* a partir dos condicionantes que o alicerçam conceitualmente.

Centrado na reflexão acerca dos fundamentos estéticos incidentes sobre o ato de fé e resignação do personagem, este artigo objetiva avaliar a relação hierárquica estabelecida entre o sagrado e o terreno como pressuposto definidor do trágico. Encontramos, na subordinação da vida do indivíduo a éditos divinos, um impedimento que cerceia a ascensão da vontade, deliberando sobre seus atos, reafirmando um universo destituído de conflitos e obscurecendo a tragicidade reclamada no *Livro de Jó*. Os componentes judaicos dessa parábola assentem para a transcendência humana vinculada a ditames religiosos, preconizando a obediência do homem às emanções divinas, compensado pelo manto da justiça redentora que o acobertará na posteridade. Essa condição pétrea que alicerça os fundamentos religiosos do cristianismo contraria a emergência do trágico imaginada para o relato bíblico: ancorado no desequilíbrio entre o dever e o querer, esse efeito catártico derivaria da cegueira humana alçada ao absoluto, na *hybris* incontornável praticada em nome da razão e das paixões. A paradoxal constituição, na qual a incubência do dever entra em conflito com a potência do querer, forja uma cisão na interioridade do homem: afastado dos deuses, ele afirmaria sua existência através das ações, confrontando o mundo material que o circunda, residindo na queda provocada por essa busca de autonomia um condicionante estrutural reclamado pela tragédia.

1

Esse preâmbulo alude para alguns aspectos dos universos teológico e literário cujas narrativas são objeto de apreciação estética. Como via de acesso para compreender o objetivo deste artigo, resgatamos brevemente o contexto histórico-social do qual emergiu o *Livro de Jó*: dados linguísticos, como a presença de aramaísmos, e pontos de contato com a pregação de Ezequiel e com autores deuteronomistas atestariam sua elaboração em meados do século V a.C. Diferindo dos chamados livros proféticos, destinados à liturgia, por evocar eventos passados da história da salvação, ele se enquadra na chamada escritura sapiencial do *Antigo Testamento*, distinto dos outros registros pela conotação literária e uso extracultural a que se destinava. Enquanto aqueles foram escritos para celebração, o *Livro de Jó*, assim como *Provérbios*, *Eclesiastes*, *Cântico dos Cânticos* e *Rute*, visavam instruir os fiéis em ambientes laicos, afeitos a fins didáticos e pastorais. Esse perfil pedagógico respondia à finalidade para a qual ele foi escrito, ainda que sua natureza transcendente tenha sido negligenciada ao longo do tempo, apreendido sob um manto racionalizante, como resultado da intuição e criatividade humanas (Cf. STADELMANN, 1997).

Como extensão do universo social do qual emergiu o relato, reitera-se o modelo humano por

ele referenciado. O autor teria sido um dos muitos israelitas que vivenciaram um momento crucial da comunidade judaica, dividida entre a onipotência da justiça divina e a dura realidade pós-exílio da Babilônia. A narrativa reflete um período de entusiasmo e esperança não concretizada, metaforizando provações vividas por uma linhagem de homens reconhecidos pela virtude e perseverança. Era um tempo no qual os castigos imputados por Deus refletiam pecados cometidos pelos antepassados, inexistindo a crença na ressurreição: não se acreditava em outra vida na qual bons e maus, ricos e pobres teriam destinos distintos a cumprir. A voz de religiosos como Jeremias, Noé e Daniel representava um povo que, em meio às atribulações para manter fidelidade e devoção a Deus, descobre no Seu desígnio salvífico uma resposta para afirmar obediência às práticas religiosas da época. Acobertado por essa conjuntura, pode-se aferir que o relato do *Livro de Jó* buscava endossar pelo caminho do sofrimento a importância de manter inviolável a antiga Aliança. Esse pensamento decorria dos ensinamentos incorporados pela Doutrina da Retribuição, preocupada em dirimir a crise religiosa que solapava a fé dos que questionavam as diferenças entre os justos, penalizados com o infortúnio, e os ímpios, prósperos à guisa de uma relação filial com os ensinamentos sagrados.

Convindo que essas informações iluminam o itinerário a ser cumprido para analisar a tragicidade investida no relato bíblico, torna-se fundamental requerer as marcas que denunciam essa faceta textualmente. Inicialmente buscamos um enquadramento na origem do termo literatura, originário do latim *litteris*, possivelmente uma tradução do grego *grammatikee*. Ele significava uma instrução, um conjunto de habilidades para ler e escrever, relacionando-se com as artes da gramática, retórica e poética. Ele referenciava, também, um corpo específico de textos, como literatura médica, científica, residindo no emprego da linguagem a diferença entre cada um desses campos: o literário se ancoraria no sentido conotativo, enquanto os não-literários se satisfariam com a significação denotativa portada pela linguagem. Porém, mais produtivo do que tentar definir literatura, esfiapada em um mosaico de conceitos, talvez seja encontrar um caminho para entender o que daria essa conformação ao texto. No amplo espectro que engloba essa condição, pode-se lembrar sua associação com o sentido suscitado pelo discurso: ele traduziria poeticidade, ao produzir um efeito estético ou, à luz de ideias aristotélicas, ao provocar a catarse no leitor. A natureza plurivalente do literário (a concepção clássica, a romântica, a recepção do leitor etc.), além da instável condição do termo, cambiante e indefinido na contemporaneidade, sugere ser mais proveitoso identificar as simetrias com os gêneros usualmente associados ao *Livro de Jó*: a parábola e a tragédia.

Permanece atual a configuração do livro como uma parábola: originário do grego *parabole*, significando narrativa curta ou apólogo, ela caracteriza-se pelo protagonismo de seres humanos possuindo uma razão moral implícita ou explícita. Distanciando-se da fábula, que incorre no mesmo *modus* utilizando animais, ela ilustra lições éticas por vias simbólicas ou indiretas: seria uma narração figurativa que, pela comparação, evocaria realidades fantásticas ou reais. Classificando-a arbitrariamente, teríamos as parábolas verídicas, quando o exemplo deriva da vida diária, sendo reconhecidas universalmente; aquelas em forma de histórias, referindo-se a acontecimentos pretéritos, centralizadas em uma pessoa, e as ilustrações, relatos que focalizam exemplos a serem imitados (Cf. LOPES; REIS, 1988). Assumindo asserção contrária, a manutenção dos elos entre o *Livro de Jó* e a literatura propiciada pela parábola rarefaz-se quando ele é referenciado como tragédia. No âmbito em que o sofrimento se alça definindo sua tragicidade, qual percurso conceitual harmonizaria tal condição? Os referenciais que substanciam essa analogia usualmente se embasam em critérios impressionistas, amparando-se em alusões do mundo helênico, abordagens que asseguram uma resposta adjudicatória, atendendo a conceitos préconcebidos do universo teatral.

A remissão ao universo dramático, buscando a concatenação dos atos, a presença do maravilhoso e o desfecho epifânico são tipologias da arte trágica utilizadas para configurar a narrativa bíblica no universo poético, a exemplo da semelhança com *Prometeu acorrentado*, de Ésquilo. Similar à estrutura sugerida pelo relato de Jó, este drama

compõe-se também de diálogos sobre a desgraça de Prometeu preso a um rochedo pelos ministros de Deus dos Gregos, que o poeta chama de a *Força* e a *Violência*. As filhas do Oceano, e ele próprio, vêm trazer consolações a Prometeu; mas este, punido por não ter dado aos deuses a esperança, blasfema contra Júpiter e prediz que será precipitado do trono dos Céus. Mercúrio, enviado por Júpiter, ordena a Prometeu de lhe descobrir o futuro e pune a sua resistência, fazendo cair a raiz sobre o rochedo, a que está ele preso (GENOUD, 1993, p. LXXXIII).

Essa analogia temática foi contestada pela crítica: encontrando coincidências apenas superficiais entre as obras, ela recupera marcos comparativos endossados pelo contraste entre o sagrado e o profano, promovendo o encontro de textos distanciados espacial e temporalmente, elegendo simetrias entre grandezas singulares, incompatíveis quando analisados os universos geográficos e culturais nos quais os relatos foram elaborados (Cf. CAMPOS, 1993a). Um rendimento analítico propiciado pela aproximação do *Livro de Jó* com os textos esquilianos residiria na ausência das pulsões irrefreáveis dos protagonistas, evitando colidir os seus desejos com o Destino. Deprovistos da *hybris* que os levaria à desmesura, essa condição alcançou voragem única nos seus dramas, traduzindo leis primitivas e chocando-se com a consciência individual. Ao elaborar um princípio causal para entender a vida com suas ascensões e quedas, tingida de peripécias e catástrofes, Êsquilo propugnava a presença de deuses onipotentes e incontestáveis para provocar o efeito trágico, condição que repercute na desventura e culpa do homem, referenciadas na trilogia de *Prometeu*. Perduraria nessa valorização da vida do indivíduo atrelada a um destino traçado em tempos remotos uma semelhança, ainda que insuficiente, aproximando esteticamente a narrativa bíblica da tragédia (Cf. JAEGER, 2008).

George Steiner reviu essa leitura ao contemplar a tragédia alheia à percepção judaica de mundo, soando veemente a convicção de que a ordem do universo e dos bens humanos são acessíveis à razão: as decisões do Senhor jamais seriam improdúcíveis ou absurdas, bastando conferir às demandas do homem uma visão lúcida pautada na obediência. A instância trágica encapsulada no *Livro de Jó* seria enganosa: seu registro originário pertence ao ramo do judaísmo que insiste na proeminência dos clamores da justiça em detrimento dos da tragédia, infintos e lutosos para seus heróis. Onde há justiça, assevera o crítico, existe reconciliação, não tragédia. A demanda por igualdade, orgulho da história judaica, fortalece a visão messiânica de salvação no final dos tempos: os caminhos traçados por Deus, mesmo eivados da fúria que tiraniza os mortais, serão sempre justos. O drama trágico surgiu de asserção contrária: a necessidade e a *hybris* eram incontornáveis:

A queda de Jericó ou Jerusalém é meramente justa, enquanto que a queda de Tróia é a primeira metáfora da tragédia. Quando uma cidade é destruída por ter desafiado Deus, sua destruição é um instante passageiro, no desígnio racional da intenção de Deus. Seus muros se erguerão novamente, na terra ou no reino dos céus, quando as almas dos homens forem restauradas pela graça. O incêndio de Tróia é definitivo porque é desencadeado pelo esporte feroz dos ódios humanos e pela escolha do destino temerário, misterioso (STEINER, 2006, p. 2).

As guerras registradas no *Antigo Testamento* são sangrentas e dolorosas, mas não trágicas: elas são diagramadas como justas ou injustas. Enquanto os exércitos de Israel deveriam manter intacta a aliança com Deus, sob pena de caírem na idolatria ou serem derrotados, na raiz das guerras de Maratona e Salamina orbitavam fatalidades sombrias e maus pensamentos. Enredados por convulsões políticas que desconhecem, os homens destroem uns aos outros. Enquanto a visão judaica concebe esse acontecimento como uma falha moral ou falha de compreensão, nas tragédias ele é modelado para destruir vidas, permanentemente fora do controle e da razão. É como se energias demoníacas aureolassem o homem, rapinando-lhe a alma, levando-o à loucura e envenenando sua vontade para infligir o insulto insuportável de ferir o Outro, mesmo aos que ama.

Rompido por forças incompreendidas pela moderação, nos contornos morais do personagem trágico a queda é irreparável, sem que haja compensação pelo sofrimento que lhe foi imputado. Repousaria nessa condição ontológica a lacuna que permite a George Steiner negar a tragicidade requerida pelo *Livro de Jó*: endossando a balança da retribuição, o Senhor devolve todos os seus bens, compensando suas agonias. E onde há compensação inexistente a tragédia. Como haveria de ser, no final do relato Jó reconcilia-se com Deus e o mundo, diferindo do desespero que acompanha o Édipo sofocleano, fadado a enxergar o futuro pelas sombras da culpa e da desrazão (Cf. STEINER, 1993).

O maniqueísmo que ora aceita o relato bíblico no universo dramático ora ignora essa pátina que o envolve exige uma reflexão que propicie delimitar similaridades entre a tragédia e o *Livro de Jó*: o escopo a que nos atemos remeterá à hierarquização que cerceia a consciência humana, subjugada a Deus. O alcance e limites oferecidos por essa leitura aceitará que no mundo helênico essa subordinação é ponderada sob uma geografia social que insta o homem à ação, mas ainda dependente da influência divina que o guia e ao mesmo tempo o entontece. Contemplá-lo nesse átimo temporal é vê-lo despertar para uma vontade hesitante, tateando em veleidades que ainda o assombra, um “monstro incompreensível e desnorteante, agente e paciente ao mesmo tempo, culpado e inocente, lúcido e cego, senhor de toda a natureza através de seu espírito industrioso, mas incapaz de governar-se a si mesmo” (VERNANT, 2008, p. 10). Em sentido oposto, comparece a submissão de Jó a Deus à luz da ótica judaica: alheio à materialidade do mundo e vivenciando uma inerte passividade, se lhe ausentam a ascensão das paixões e o impulso impensado que justificam a *hybris* requerida pelo *pathos* trágico. Mediante as assimetrias desses universos sócio-religiosos, a tragicidade do *Livro de Jó* exige uma interpretação calcada no meio que o motivou. E essa representação será verossímil pela *forma* como são internalizados no texto os elementos diegéticos, pela *função* que assumem e o *modo* como atuam na economia da narrativa. As marcas que denunciam a obediência de Jó e a maneira como essa condição se presentifica nas tragédias serão categorizadas no conceito da justa medida, cuja origem assinala um ordenamento para os atos humanos determinado pelos deuses.

2

A justa medida como conceito teve seu berço no mundo helênico, tempo em que a legalidade política acarretava um dever de ação dos indivíduos como extensão de fundamentos institucionais. Essa vertente foi endossada por Hesíodo em *Os trabalhos e os dias*, obra na qual o autor refletiu sobre as consequências dos atos justos, aliados à moderação, e injustos, vinculados à desmedida. A face social dessa ideia, estabelecendo uma dicotomia entre o excesso e a temperança, foi condenada por Sólon ao outorgar uma legislação que salvaguardava as liberdades individuais, relativizando o arbítrio divino na imposição da lei no mundo. Essa iniciativa se concretizou como um apelo para o indivíduo tomar consciência da suas responsabilidades, minorando os riscos das decisões inesperadas. Um salto temporal nos leva ao governo de Péricles, quando a justa medida ganhou tessitura estética nas tragédias: nelas prevaleceu a representação do homem mantido sob as asas das divindades, sendo a moderação requisitada como uma virtude desejável de sua formação. A conotação política implicada naquela expressão artística refletia o intuito de aludir aos desequilíbrios de uma sociedade dividida entre abundância e escassez, excesso e comedimento, domínio e servidão, propósito que espelha o florescer da democracia na Grécia Antiga.

Ainda que porte imprecisões, a constituição da palavra *areté* traduz essa ideia: remetendo a múltiplos cenários e variando de acordo com o momento histórico, inicialmente ela carregava características de guerreiros em busca da perfeição nas esferas física e intelectual, além des espelhar os princípios basilares da *paideia*, conceito de educação do mundo ático que respondia pela formação do homem. Nos domínios abarcados pelo termo, em seus primórdios ele definia uma qualidade do corpo, beleza e inteligência. Outra vertente o absorve designando o homem nobre que, na vida privada ou na guerra, era regido por normas de conduta alheias aos plebeus. Cabe ainda

lembrar dos liames mantidos com a aristocracia: a saúde era a *areté* do corpo, e a sagacidade, a do espírito. A honra e o reconhecimento por grandes feitos foram virtudes cultivadas em um tempo em que o diálogo entre deuses e homens foi mediado pelo ideal de perfeição, nuance vertida poeticamente por Homero, Arquíloco de Paros e Safo de Lesbos, sedimentando uma sociedade que encontrou o apogeu artístico com a tragédia (Cf. JAEGER, 2008).

As remissões ao conceito de *areté* na Grécia Antiga visam ilustrar uma significação para o processo de reconhecimento das potências humanas submersas nas sombras da mitologia e da religião, sugerindo a existência do indivíduo com o poder de modificar a si e ao meio. O progressivo abandono da tutela dos deuses reafirmou sua autonomia na esfera social, propiciando a Ésquilo, Sófocles e Eurípides transfigurar esteticamente o caráter dualista que tipifica o homem nas tragédias. Caracterizado historicamente em uma espiral ascendente e alçando-se nos dramas da potência ao ato, a aquisição do livre-arbítrio articulou aspectos morais e estéticos nos quais a virtude substanciou a sabedoria, propiciando a conquista da alteridade pelos gregos como decorrência da vontade e da tomada de decisão. Relativizada e definida de acordo com o lugar e o momento, a sabedoria concebida por Heráclito expressa exemplarmente esse ideário: o homem seria a medida de todas as coisas, das coisas que são, enquanto são, e das coisas que não são, enquanto não são. Coisa alguma poderia ser a medida para ele; a realidade de sua vida se sobrepõe à dos deuses, títeres que manietam o seu Destino.

Ao situar esse contexto prenunciador da autonomia que acompanharia os gregos na Antiguidade Clássica, quando inserido na tradição judaica o *Livro de Jó* se distancia dessa busca de equilíbrio como um valor a ser desenvolvido pelo homem. Tendo como fulcro a significação da palavra de Deus externada por motivações teológicas, a justa medida na Bíblia encontrou ressonância sob um viés pragmático: ela visava alcançar e manter os fiéis sob a pregação do cristianismo. Um reflexo dessa visão de mundo reverberou em fins do século VI, quando o Papa Gregório I adotou os pecados capitais com o intuito de guiar as ações e pensamento humanos, artifício utilizado para o homem controlar os desejos do espírito e do corpo. Eles foram consubstanciados na reparação do indivíduo a partir da contenção dos seus atos, refazendo um percurso dogmático centrado em cercear sua autonomia, a despeito do que afligia sua alma. A Igreja pregava a sabedoria de evitar as atitudes que o condenariam aos olhos de Deus e reafirmava o comedimento como via de acesso para chegar aos céus: as virtudes cardeais surgiram como compensação e contraparte a esses ditames de moderação na vida material.

No âmbito em que a justa medida foi utilizada atemporalmente para responder a demandas sagradas e profanas, quais pontos de contato se entrecruzam delineando o *pathos* trágico do *Livro de Jó*? Sublimada discursivamente em prosa e verso, a sabedoria ecoa como um ideal comum a ser alcançado através da virtude, ainda que por caminhos contraditórios. Convém lembrar a significação portada pela sabedoria na *Bíblia*, mais abrangente do que aquela encontrada no mundo laico: dimensionada na leitura dos livros sapienciais, ela surge como uma encarnação, um conceito dinâmico, uma personificação poética e, interesse deste artigo, como atributo de Deus. Nessa última tipologia, repousa a conotação hierárquica mantida entre o divino e o terreno no judaísmo: o homem é devedor do saber e do conhecimento, dádiva que porta o desígnio da submissão de suas vontades ao Senhor. Em o *Livro de Jó*, a sabedoria comparece como um dom concebido aos que creem “sob a condição de lhe corresponderem com o ‘temor de Deus’, significando as atitudes de reverência para com Deus (em oposição ao ateísmo), e integridade pessoal (em oposição à imoralidade)” (STADELMANN, 1993, p 12).

As referências a essa subordinação são internalizadas moldando a estrutura do relato: *in media res*, tomando como moldura um flagrante da vida de Jó, o leitor é instado a conhecer um momento de sua existência, adaptado narrativamente em um recorte que explora as potencialidades da linguagem revestida de tom emotivo e força retórica. A parte inicial, relatada em terceira pessoa, assegura essa empatia, buscando o fim pretendido: transmitir ensinamentos sobre a vida do homem em relação a Deus e ao próximo: “Havia na terra de Us um homem chamado Jó. Era homem íntegro

e reto, que temia a Deus e se afastava do mal” (Jo, 1, 1)¹. Ao longo das circunstâncias narradas, suas qualidades são exaltadas pelas virtudes, a exemplo da correção de comportamento calcada na Prudência, auxiliando na escolha das vias a serem trilhadas por aqueles que vivenciam a dúvida. O caminho adotado por Jó, ao reagir à primeira provação, quando perde animais, servos e filhos, ilustra a face de uma sabedoria reverente: acossado pela desgraça que o abate, aceita resignado seu destino, lembrando: “Nu saí do ventre de minha mãe e nu voltarei para lá. Iahweh o deu, Iahweh o tirou, bendito seja o nome de Iahweh” (Jo, 1, 21).

As tratativas entre Deus e Satanás alcançam outro patamar na segunda provação, quando Jó é punido com as agruras que lhe abatem o corpo, levando-o a blasfemar contra o Destino, imprecações atenuadas pela exposição de fé demonstrada na certeza das decisões divinas. Após detalhada descrição de um Senhor carrasco e vingativo, contra o qual o homem não tem chance de vitória, é invocada a Sua Justiça. Nota-se que, na inclinação de Jó em manifestar coerência ao ato de reconhecer-se devoto no regozijo ou nas intempéries, é proferida uma resposta à sua esposa sobre o dever de perseverar no sofrimento. Ao refutar a sugestão de amaldiçoar a Deus, ele lembra que ela fala como uma tola por não aceitar a natureza da desventura que o alcança: “Se recebemos de Deus os bens, não deveríamos receber também os males?” (Jo, 2, 10). Censurando-a por não louvar aos céus, mesmo sem compreender os planos superiores traçados para os homens, Jó reafirma seu amor e dedicação ao Senhor pela fé, confiando no Seu inviolável senso de Justiça.

Informados da desgraça que se abatia sobre Jó, Elifaz de Teman, Bildad de Shûah e Sofar de Naamá visitam-no, momento em que ouvem lamúrias e anseios de morte. É significativo observar o caráter inócuo dessas queixas, indiciadoras do escasso aproveitamento a ser alcançado na determinação do trágico na narrativa bíblica. Mal compreendidas, elas poderiam lastrear uma leitura indicativa de contestação de Jó às suas provações ou serem aceitas como reivindicação sobre direitos afetos à sua interioridade. Porém a revolta do personagem maldizendo o dia e a noite, a luz e a escuridão, a eclipse e a aurora é contra tudo o que Deus criou, não contra Deus. O seu questionamento é contradito por Elifaz, pronunciando-se sobre a importância da Força como virtude, inoculando no homem a certeza e a vontade para ultrapassar os obstáculos. Ao perguntar: “Recordas-te de um inocente que tenha perecido? Onde já se viu que justos fossem exterminados?” (Jo, 4, 7), Elifaz repõe o imperativo da justa medida como um valor a ser resgatado por Jó que, fragilizado, ousa titubear na sua devoção a Deus.

Com a Temperança, fica consolidada a supremacia das virtudes como arcabouço moral para manutenção do equilíbrio no mundo cristão. Constituída pelas forças orientadas para a autoconservação, o aperfeiçoamento e a realização, proporcionando a realização interior do homem, ela emerge como um freio, visando moderar o uso dos bens materiais, condicionando-o para evitar o descomedimento. Quando, envolvido pelo desengano, Jó reclama da brevidade de sua existência: “Lembra-te que minha vida é sopro, e que meus olhos não voltarão a ver a felicidade” (Jo, 7, 7), Bildad o admoesta, restabelecendo o valor do discernimento: “Quanto a ti, se buscas Deus, se imploras a Shaddai, se és responsável e reto, desde agora ele velará sobre ti e restaurará teu lugar e teu direito” (Jo, 8, 5-6). Amparado pela força da virtude, valor moral que guia suas ações, a relação mantida por Jó com Deus, aos olhos do mundo laico, pode ser reconhecida como uma obediência a partir da submissão diligente do servo calcada na fé. Todavia o sentido suscitado pela permanência dessa relação, no campo em que o relato bíblico se aproxima da tragédia, ignora essa obediência como uma condição conjuntural: ela denuncia a ausência de valores idiossincráticos como propriedade inerente à ortodoxia do mundo cristão, diferindo da vontade que impulsionava o homem na Grécia. Ainda que a *areté* também cumprisse a função de reprimir os impulsos indevidos no seio daquela sociedade, ela portava uma dupla face, permitindo ao homem elevar-se social e politicamente, passo que o levaria a enfrentar as divindades a quem devia culto.

Imaginamos que a rememoração da virtude, da *areté* e da justa medida afigurou distinções

¹ As citações do *Livro de Jó* utilizadas neste trabalho tiveram como base a *Bíblia Sagrada de Jerusalém*, referenciada na Bibliografia.

na representação desses termos nos mundos grego e judaico. Ao ressaltar as afinidades e discrepâncias patenteadas entre o *Livro de Jó* e a tragédia, restaria aferir o rendimento estético resultante da correspondência entre modalidades narrativas que se aproximam, destacando os limites que circunscrevem o relato bíblico no âmbito literário. Uma peculiar significação aponta para uma divergência estrutural, observada nas condições que deliberam sobre a ascese do indivíduo nesses espaços discursivos. Uma vez que ambos se assemelham em sua gênese formativa – a subserviência aos ditames divinos seria um ponto de convergência –, restaria perscrutar qual o movimento que leva ao efeito trágico em cada um deles, derivado de uma prerrogativa intrínseca ao homem, “em quem o dever e o querer tendem a se afastar e ameaçam romper a unidade do seu Eu” (SZONDI, 2004, p. 50).

Essa unidade permanentemente dividida comparece nas tragédias condicionada pelo fundamento natural goethiano, no qual o desequilíbrio entre o dever e o querer sombreia a vida humana. Ele configura o percurso para a ascensão da *hybris* decorrente da paradoxal condição na qual a incubência do dever e a potência do querer não se equilibra satisfatoriamente. Na oposição irreconciliável que divide o unitário, residiria uma síntese do caráter trágico como causa: posições antagônicas contradizendo-se na dimensão individual do homem, incessantemente conflituosa na tentativa de realizar desejos determinados por sua vontade. Para a ocorrência do efeito trágico, faz-se necessária a anteposição desses polos, faces representadas artisticamente no desigual embate entre deuses e homens. Em decorrência do caráter ontológico de sua natureza, estes sonham com o impossível: deter o poder daqueles, recebendo o castigo como resposta por não se curvarem às emanções superiores. Insurgir-se contra a especiosa vontade divina, ignorando a grandiosidade do seu arbítrio, ocasiona a desgraça e o sofrimento. Ao homem era concedida a desventura, por “não pensar humanamente e aspirar à elevação exclusiva dos deuses” (JAEGER, 2008, p. 89), vaticínio sombrio que não os demovia do propósito de confrontar o Destino que os espreitava.

Ao assentir para a *hybris* do mundo grego como contraste argumentativo para discernir da inação representada por Jó, recupera-se uma construção antitética da narrativa: aquela em que o personagem é divisado sob uma moldura moderada – passividade denunciadora de um indesejado orgulho – e outra, na qual o diálogo poético amplifica seus queixumes. Nesta última característica, repousaria o escopo para a ascensão da sua soberba, da insolência que levava os heróis trágicos à queda, pretensão negada pela natureza da *hybris* com a qual Jó se irmana: a virtude (Cf. CAMPOS, 1993b). A paciência que o afigurou para a História avaliza o modelo de cristão virtuoso proposto pela parábola embasado na Doutrina da Retribuição, tornando aceitável e, até desejável, o fado que lhe é imputado com a perda da família e dos bens. As razões de sua desventura são creditadas a um plano insondável: a crença nas decisões superiores torna suportáveis as provações, levando-o a renovar sua fé em Deus.

A passiva aceitação dos males que acometiam Jó edulcora a dimensão de revolta nos diálogos entre ele e Elifaz, Bildad e Sofar. Visando tornar funcional o caráter pedagógico do relato, uma segunda instância narrativa evidencia mudanças em suas atitudes, marcadas pelo questionamento das desgraças que o abatem. As afirmações dos amigos, insistindo em considerar suas desventuras como resultado de pecados cometidos no passado, não aplacam suas dúvidas. Maldizendo o dia e a noite, a luz e a escuridão e insultando o mundo criado por Deus, ele se declara inocente e, suprema insídia, O interpela:

Acaso são os teus dias como os de um mortal para indagares minha culpa e examinares meu pecado, quando sabes que não sou culpado e que ninguém me pode tirar de tuas mãos? Tuas mãos me formaram e me modelaram, e depois te volves a mim para aniquilar-me? Lembra-te de que me fizeste de barro, e agora me farás voltar a pó? (Jo, 10, 5-8)

Aceitando que essas palavras externam uma conversão de Jó à razão do mundo material, por problematizar os males recebidos, supõe-se avizinhado seu enfrentamento com Deus, quadro que

levaria ao conflito, componente fundamental para deflagrar a tragicidade da narrativa. Todavia, renunciando à possibilidade de aspirar ao que não lhe é devido, ao invocá-Lo, Jó o faz em súplicas, pedindo justificativas para a sua desdita. Distanciando-se do caráter voluntarioso dos heróis gregos, ocupados em encontrar meios para usurpar o trono dos deuses e modificar seus destinos, as imprecações de Jó adotam o signo da resignação, substituídas por lamúrias e lamentos, transformados em temor pela resposta recebida: “Quem é esse que obscurece meus desígnios com palavras sem sentido? Cinge-te os rins, como herói, interrogar-te-ei tu me responderás. Onde estavas, quando lancei os fundamentos da terra? Dize-mo, se é que sabes tanto” (Jo, 38, 2,4). Esse discurso manifesta a grandeza e sabedoria de Deus no governo do mundo, fazendo Jó admitir a natureza insolente dos seus questionamentos, ainda que perdure incompreensível a razão do sofrimento que macula o seu corpo e o espírito, martirizando-lhe a existência: “Reconheço que tudo podes e que nenhum dos teus desígnios fica frustrado. Falei de coisas que não entendia, de maravilhas que me ultrapassam. [...] mas agora meus olhos te veem: por isso, retrato-me e faço penitência no pó e na cinza” (Jo, 42, 2,3,5,6).

A aceitação resignada, a impossibilidade de sobrepor-se ao Destino que demarca o espaço do homem no mundo transformando em condenação suas tentativas de alçar-se ao Olimpo celeste, são grandezas morais do universo cristão. O ato de replicar aos argumentos de Deus, ainda que fosse uma aventura destituída de êxito, tornaria heroica a insistência de Jó, principalmente por saber de antemão o malogro a que essa empresa se destinava. Entretanto, ao agir movendo-se por convicções terrenas, afirmando-se por suas vontades, Jó negaria os princípios teológicos contidos e propostos na parábola. E, lembramos, ela não é uma tragédia. Os fios que tramaram o passado e o presente do personagem são os mesmos que definiram o futuro, assenhoreados por mãos divinas que lhe modelaram o corpo, selando com um sopro o seu devir até a eternidade. A maravilha e o sentido desse fado são ambíguos: a certeza da redenção no final dos tempos assegura um júbilo transcendente, mantendo inviolável sua aliança com Deus, mediada pela obediência. Outro diapasão é vislumbrado para essa condição, caro aos valores cristãos: ele se concretiza na impossibilidade de um vir-a-ser para o homem moldado pelas volições da consciência. Assegurando uma dependência aos ditames superiores, sua subjetividade continua sombreada por emanções da exterioridade, agindo na interdição dos seus sonhos, reafirmando os vínculos de sua existência com o sagrado.

Finalmente, alicerçando o didatismo antevisto pelo relato, Jó é recompensado por todos os bens e perdas sofridas, voltando a viver na plenitude dos seus dias. A felicidade terrena, recuperada como resposta divina por sua obediência, se assemelha ao paraíso que o aguarda nos céus, o qual hierarquiza a posição dos seus ocupantes pelos atos praticados na terra. A estrutura em que essa conquista do israelita foi apresentada na narrativa encontrou a justa medida como um pêndulo definidor de sua sabedoria: como o homem, incapaz de compreender os mistérios da natureza, quer aprofundar os da graça – perguntaria Deus? A ilusão de pensar o impensável e almejar o impossível fazia sentido para os heróis gregos, agentes em dramas que sinalizavam para indícios de uma independência afigurada esteticamente, refratando as mudanças que os nobilitariam ante os deuses, distendendo os laços com a esfera mitológica. A natureza transcendente da fé e as abstrações que fundamentam o Cristianismo no mundo impedem a ascensão de ações libertárias opondo o homem ao caráter dogmático da religião: às interrogações, pródigas na interseção de idéias, encetando o diálogo com o Outro, Jó opta pelas interjeições, cultuando o Uno e endossando Sua suprema infalibilidade.

Conclusão

A leitura proposta para o *Livro de Jó* impôs alguns limites interpretativos. Ausentou-se um aprofundamento sobre o estoicismo do personagem, aspecto limitador para a emergência da vontade, turvando-lhe o exercício do livre-arbítrio e impedindo o conflito com as potências sagradas, análises elucidativas da inadequação de inserir o relato no âmbito em que a estética acolhe a tragédia. Ao restringir esta apreciação circundada pelas virtudes cardeais, a *areté* grega e a justa

medida, pautamo-nos por um contraste: a representação de Deus contemplando o mundo e deliberando com sutil ironia o seu poder. O emblema desse jugo sobre o homem ressoa simbolicamente no silêncio de Jó, que, emudecido e sem compreender os mistérios do vaticínio que o vitimiza, se entrega, submisso, para cumprir o seu fado.

Esta conclusão prima por negar ao *Livro de Jó* um dos pilares que ancora o arcabouço estético dos dramas trágicos: a obrigatoriedade de o homem especular sobre as imposições emanadas pelo tirocínio divino, contestando com objeções os desígnios que fomentam o seu desasossego. O movimento dos heróis gregos, requerendo sua autonomia através do instituto da vontade fica empalidecido no mundo cristão, convindo reconhecer que, neste, a ordem natural é apenas uma imperfeita e longínqua cópia da Ordem eterna. É factível imaginar Jó como um agente histórico, atuando na determinação do seu amanhã quando os bens materiais, o discurso e a própria vida na terra são criações celestiais transladadas pela força do espírito? Sugerimos que não. O limitado pensamento especulativo e a verbalização de suas queixas são gestos de uma revolta irrealizada, invectivas que não pretendem atrair a ira de Deus: ainda que elas engendrassem genuinamente um conflito, estariam fadadas ao fracasso. A visão cosmogônica que envolvia o personagem se erguia sobre valores consubstanciados na fé e na redenção, dádiva que tornava suave qualquer cativo e libertadora qualquer forma de prisão. Por caminho diverso trilhava o homem grego ao vislumbrar o poder dos deuses: o ápice do seu *pathos* trágico repousava na doce e avassaladora violência dos quereres que arruinavam reinos, dilaceravam vidas e extinguíam qualquer forma de salvação.

Referências Bibliográficas

- BALANCIN, Euclides Martins et al. (trad.) Ed. revista e ampliada. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002.
- CAMPOS, Augusto de. Da Memória e da Desmemória: Excursão sobre o poeta José Elói Ottoni, tradutor do *Livro de Jó*. In: OTTONI, José Elói. *O Livro de Jó*. São Paulo: Loyola/Giordano, 1993a.
- CAMPOS, Haroldo de. Jó: a Dialética de Deus. In: NUNES, Benedito, et al. *Filosofia Política* 7. Porto Alegre: L&PM, 1993b.
- GENOUD, Antoine Eugène. Prefácio. In: OTTONI, José Elói. *O Livro de Jó*. São Paulo: Loyola/Giordano, 1993.
- JAEGER, Werner Wilhelm. *Paidéia: a Formação do Homem Grego*. Tradução de Artur M. Parreira. 4ª Edição. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- LOPES, Ana Cristina M., REIS, Carlos. *Dicionário de Teoria da Narrativa*. São Paulo: Ática, 1988.
- STADELMANN, Luís I. J. *O Itinerário Espiritual de Jó*. São Paulo: Loyola, 1997.
- STEINER, George. *A Morte da Tragédia*. Tradução Isa Kopelman. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- SZONDI, Peter. *Ensaio sobre o Trágico*. Tradução de Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- VERNANT, Jean Pierre, VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mito e Tragédia na Grécia Antiga I e II*. Tradução de Anna Lia A. de Almeida Prado, Filomena Y. H. Garcia, Maria da Conceição M. Cavalcante, Bertha H. Gurovitz e Hélio Gurovitz. São Paulo: Perspectiva, 2008.

iAutor

João Batista PEREIRA, Doutor
Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)
E-mail: jmelenudo@hotmail.com