

Que diz Job hoje à pessoa que sofre?

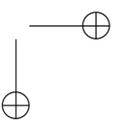
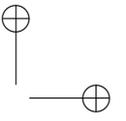
Notas sobre a ontologia do sofrer



Américo Pereira

2018

www.lusosofia.net





LUSOSofia:PRESS

Covilhã, 2018

FICHA TÉCNICA

Título: *Que diz Job hoje à pessoa que sofre?*
Notas sobre a ontologia do sofrer

Autor: Américo Pereira

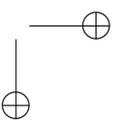
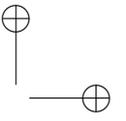
Colecção: Artigos LUSOSOFIA

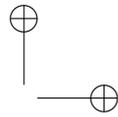
Design da Capa: António Rodrigues Tomé

Composição & Paginação: Filomena S. Matos

Universidade da Beira Interior

Covilhã, 2018





Que diz Job hoje à pessoa que sofre?

Notas sobre a ontologia do sofrer

Américo Pereira

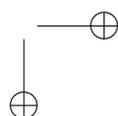
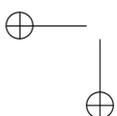
Sobre o sofrimento

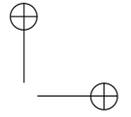
De um ponto de vista do sentido geral do termo «sofrer», este verbo significa todo o movimento que um determinado sujeito recebe de um outro ou de vários outros sujeitos ou de outros seres terceiros não-sujeitos, isto é, coisas ou acontecimentos sem interioridade ética. Assim, «sofrer» é o mesmo que «ser afectado», que «estar em paixão». Este último termo remete para um outro termo que pode ser assumido como o mais geral no âmbito do tema sobre que aqui reflectimos: este novo termo é «passionalidade».

A passionalidade é, então, a possibilidade e capacidade própria de cada ser de *ser afectado*, mormente do ser humano. Passionalidade é um termo muito mais adequado para referir esta possibilidade inalienável e fundamental dos seres do que, por exemplo, o termo «afectabilidade».

Passionalidade diz assim da característica que constitui todos os seres segundo a qual *todos os seres podem ser afectados*, isto é, podem «sofrer» “acções” provenientes de outros seres, quaisquer.

Esta relação necessária entre o que é afectável e afectado e o que afecta, entre o sofrível e o sofredor e isso que lhe impõe sofrimento implica que não possa haver um sem o outro, em reciproci-





dade. No entanto, esta reciprocidade é apenas lógica e relacional, pois não é necessário que o que é afectado afecte também. O que é afectado pode afectar esse que o afecta, mas tal não é de ocorrência necessária.

O que é necessário, quer dizer, *o que não pode não ser*, é que dado o acto que afecta um outro, tal acto instaure uma relação, que é uma relação de afecção, de paixão imposta.

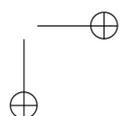
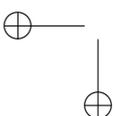
Como nota, há, já, que salientar como este tipo de relação entre acção e paixão se aplica na perfeição ao que habitualmente, e bem, se chama «paixão de Cristo». Aliás, com as necessárias adaptações, o que sucede a Job e o que sucede a Cristo revela semelhanças paradigmáticas, cuja exploração aqui não cabe.

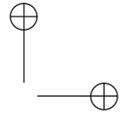
De notar, também, que tudo o que foi dito acerca de sofrimento e paixão, mas sobretudo acerca de «passionalidade», é totalmente neutro de todos os pontos de vista, em especial do ponto de vista da validação quanto à sua bondade ou não-bondade em termos morais.

De modo diferente, estando atento ao que ficou dito anteriormente, pode facilmente perceber-se que a passionalidade, como transcendental humano, isto é, como algo de ontologicamente universal e necessário ao âmbito do humano – mas igualmente a todo o âmbito ontológico universal – *é algo de bom*, precisamente em sentido ontológico.

E porquê? Porque *sem esta passionalidade seria impossível qualquer forma de relação entre seres*, isto é, seria impossível a constituição do que chamamos mundo, cosmos. Nada mais haveria, se tal dizer faz algum sentido, do que universos atómicos, cada um constituído por um único ser, incomunicável de qualquer modo com qualquer outro, com todos os outros.

Deste modo, *ser afectável é bom porque é o que permite universal e necessariamente que os seres possam comunicar, a partir da acção dos que afectam na relação imediata com os que são afectados*: se não pudesse haver afecção que sentido faria haver uma acção qualquer, salvo no sentido atomicista acima mencionado?





A possibilidade da acção tem como condição ontológica a possibilidade da afecção, num mundo que não seja átomo único.

Um puro acto absolutamente isolado é pensável, mas não é relacionável, pelo que teria de ser um acto que começaria e terminaria no seu próprio agente, sendo este indiscernível do universo atómico.

Podemos, agora, perceber que quer a paixão de Job quer a paixão de Cristo quer a paixão, possível ou real *de qualquer ser humano*, começa por ser algo de bom como possibilidade de relacionamento entre seres.

Ser afectável, ser passível, ser sofrível é bom.

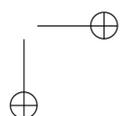
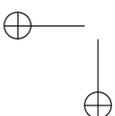
Não é ao nível do sofrimento como possibilidade que a questão antropológica fundamental do sofrimento se põe, mas ao nível do tipo, modo e, sobretudo, finalidade do sofrimento.

São estes os modos que vão importar no sofrimento de Job. São estes os modos que importam no sofrimento de qualquer ser humano.¹

Não é o facto de Job sofrer que suscita problemas ou causa escândalo, mas *o modo como Job sofre*, na relação com o ser que Job é, e tudo isto na relação com o *fim possível* para Job. Por outro lado, como Job é modelo absoluto de humanidade, tudo o que for estabelecido relativamente a Job – que é modelo, mas teórico – interessa a todo o ser humano, que não é coisa teórica, mas coisa feita de carne, precisamente carne possivelmente sofredora e sofredora de facto.

O sofrimento, em sentido transcendental como passionalidade, não é, assim, algo sempre negativo; pelo contrário, começa por ser

¹ Propositadamente, não estendemos o sentido de sofrimento em causa nesta fase da nossa reflexão, que já não é o sofrimento transcendental como passionalidade, mas a sua restrição a uma forma especial humana, a algo de ontologicamente diferente dos seres ditos racionais, pois, dos outros nada de real sabemos, apenas nos limitamos a projectar categorias humanas sobre eles. Há algo de análogo no que chamamos de «dor» num cão, mas nunca saberemos o que tal é concretamente num cão. A razão, epistemológica, é evidente.



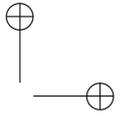
o que há de mais positivo no ser de cada ente, especialmente do ser humano. Pense-se no que seria a existência humana sem *a paixão possível de se ser amado*: o amável é o que tem a paixão de poder ser amado. Sem tal paixão, sem poder sofrer e sofrer de facto o possível amor, que seria da realidade em acto de cada ser humano?

O sofrimento é um bem que pode ser transformado num mal através dos actos que o paciente, o sofredor, pode receber. O paradigma desta possibilidade e realidade, em termos teóricos é Job. Esta paradigmaticidade antropológica é universal, pois o que é dito de Job, se bem que seja dito em momento histórico, não depende em termos de sentido profundo dos tempos históricos em que se situa, mas, transcendendo tais tempos, aplica-se a todo o ser humano de todos os tempos e lugares. É tão significativo, hoje, nos tempos do predomínio civilizacional cibernético quanto o foi nos tempos em que o melhor computador era mesmo o cérebro humano.

Há, então, uma outra valência de significado para o termo «sofrimento» que surge. Todavia, a designação que habitualmente usamos é errada, pois não se deveria usar o termo «sofrimento», sem mais, antes, o termo «*sofrimento negativo*».

O que importa no drama pró-trágico – mas que não atinge a tragédia em si próprio, dado que Job não é aniquilado – de Job não é a sua passionalidade como transcendental ontológico positivo de possibilidade de relação, mas o seu «*sofrimento negativo*» e o modo como com ele Job lidou, acrescentado algo de absolutamente novo à história da humanidade que consistiu em transformar algo de puramente passivo, precisamente o seu sofrimento negativo, em algo de activo: *a partir de certo momento, Job assumiu o seu sofrimento negativo de tal modo que o metamorfoseou em acto*.

Job sofreu e sofreu-se até à metamorfose da máxima paixão em máximo acto próprio, acto de tal modo poderoso em termos antropológicos que metamorfoseia a própria relação entre o ser humano e o cosmos, entre o ser humano e a transcendência, que se vê obrigada a responder ao acto de paixão humana que clama por



um absoluto de sentido inaudito e que tem de ser dito em uníssono por Deus e pelo ser humano sob pena de todo o sentido se perder e, com ele, toda a possibilidade do próprio mundo.

É o coro da voz de Job e da voz de Deus que impede a morte do sentido, logo, a morte do ser humano e a morte de Deus.

Com Job e em Job não só não morre o Homem ou Deus, como este último verdadeiramente renasce como acto de bem.

A suspeita satânica revela-se ser não sobre a bondade do Homem, mas sobre a bondade de Deus. Ora, esta não é afirmada pelo próprio Deus, mas pelo ser humano em indefectível fidelidade, que expressa em acto sem vacilar, mesmo quando é o próprio Deus que parece faltar à promessa, ser fiel a si próprio como fiel a Deus, Deus que parece infiel a Job e a si próprio.

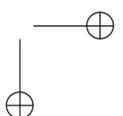
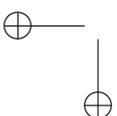
Momento abissal por excelência da humanidade, em que tudo se joga, em que tudo se pode perder definitivamente.

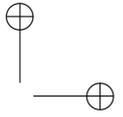
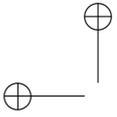
Mas este momento «cairótico» não é algo de mítico, apenas, mas constitui isso que é o possível do «acto nosso de cada dia» em que todo o sentido do mundo se joga, microscopicamente, mas absolutamente.

E é em cada acto que o sentido do mundo se define. De um mundo com possível sentido humano, claro, pois, sem humanidade, talvez subsista algo de material, mas a isso nem sequer mundo se lhe pode chamar, pois nada há que tenha «logos» para o fazer.

No ambiente antropológico, ético e político da obra *Job*, assistimos à transformação do mais terrível sofrimento, em sentido passivo e negativo, em *acto próprio e irreductível*, vivido como substância de um ser que sabe que a sua essência é outra, não a do sofredor, mas a do ser bom e fiel, que não deve sofrer.

Job metamorfoseia o acto que o faz sofrer em acto seu de afirmação da sua bondade própria, através do sofrimento que, ao assumir como acto seu, pode dominar e fazer atingir um ponto tal em que *tudo é posto em questão*, forçando uma resposta definitiva quer





ao possível sentido do sofrimento quer ao possível sentido do acto quer ao possível sentido de tudo, inclusive do próprio Deus.

Job, em acto de assunção do sofrimento, põe Deus a sofrer com ele, instituindo uma novidade filosófica e teológica que é a semente de toda a possível relação crítica entre o ser humano e Deus e entre Deus e o ser humano.

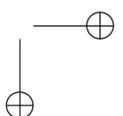
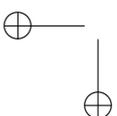
Com Job, e através do seu sofrimento negativo extremo, nasce a *relação adulta entre o humano e o divino*, em que Deus inquire se o humano é digno de ser, mas em que *o humano inquire se Deus é digno de ser*.

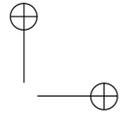
Job faz empalidecer todos os posteriores críticos de Deus, muito fracos quando com ele comparados. E, no entanto, Job é o momento do triunfo quer da bondade do ser humano quer da bondade de Deus, mas que não existe sem sofrimento e possível sofrimento negativo extremo.

Salientamos que este sofrimento excruciante *não é necessário universalmente*, mas que a sua possibilidade, essa, é transcendental, portanto, universal e necessária. A paixão de Cristo é a concretização modelar desta mesma possibilidade transcendental. O que fora pensado em espírito por alguém que sofreu, passa a conhecer a forma histórica concreta da carne.

O que foi até agora estabelecido parece fazer do sofrimento algo de neutro do ponto de vista não do sofrimento, mas do modo como o ser humano o vive. Claramente, porque falta considerar concretamente algo que pode acompanhar o sofrimento – é o caso extremo de Job –, que o modifica substantivamente – e essencialmente também, pois muda-lhe a natureza – e que é a *dor*.

A dor é teoricamente indefinível sem recurso à experiência sensível, não num sentido redutor de coisa meramente relativa aos chamados cinco sentidos, mas num sentido que implica o recurso à sensibilidade como acto em que a inteligência humana é afectada quer através da relação material com o mundo quer através da relação política – de base ética – com o mundo.





Job é sujeito e objecto de ambas estas formas.

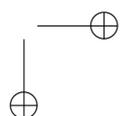
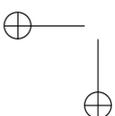
Qualquer ser humano que nunca tenha tido a experiência de uma qualquer forma de dor *nunca* pode saber o que a dor é. Teoricamente, é possível pensar a experiência humana sem dor. Na prática e pragmática da existência humana, indiscernível do que é a experiência humana em sua plenitude, uma vida humana sem dor é dificilmente acreditável.

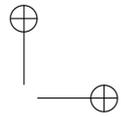
A dor, no entanto, pode dividir-se em dois tipos fundamentais, um primeiro que diz respeito apenas à dor como alerta para algo que não está bem no ser humano. Esta dor não diz respeito apenas ao que vulgarmente se considera ser o «corpo humano»; um segundo tipo, que, podendo ser ainda pertencente ao primeiro tipo, o transcende através da forma como a dor se manifesta: trata-se da *dor em excesso*.

Este excesso de dor nunca é objectivo ou objectivável, pois não há modo algum de penetrar no estrito âmbito ético – ontologicamente incomunicável, isto é, pessoal – em que ocorre, assim como não há algo de parecido com um objectivo «dolorímetro» que possa medir a dor.

Deste modo, todas as considerações que se possam tecer acerca de uma possível objectividade e objectivação da dor são epistemologicamente absurdas. Devem ser rejeitadas porque são irracionais. Como corolário, qualquer referência a algo como um «limiar de dor», que pode ser testado em diálogo com um sujeito em experiência de padecimento de dor, só é válido para esse mesmo paciente e nesse mesmo momento, pois não pode ser exportada para qualquer outro ser humano e nem sequer pode ser exportada quer para o futuro quer para o passado desse mesmo sujeito, pois este está sempre em evolução, evolução que depende do que é a sua experiência, sempre absolutamente irrepetível.

Assim sendo, *tudo o que se possa dizer sobre a dor nunca é válido universalmente*: é apenas válido para o relato de cada experiência de dor, no que tal experiência pode ser exportável pro-





tocolarmente em termos de comunicação de sujeito a sujeito. Não constitui ciência, senão do acto reportado e no que foi possível dele reportar. A substância de tal acto em termos de experiência vivida de sofrimento fica para sempre desconhecida de todos salvo do preciso sujeito que fez a experiência, melhor, que com ela coincidiu em acto.

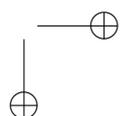
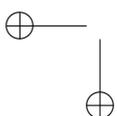
Ora, é precisamente porque é um relato posto em termos teóricos protocolarizados na forma de um mito que a narrativa do sofrimento doloroso de Job é importante: não se trata de um relato impassível de ser verdadeiro do sofrimento de um senhor antigo chamado Job, mas da mostraçã teórica na forma de um protocolo mítico do que é modelar em todo o sofrimento negativo, doloroso.

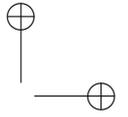
No modelo teórico apresentado na pessoa fictícia de Job cada um de nós, seres humanos de sempre, pode encontra-se com, não o sofrimento de Job, mas com o seu próprio sofrimento, agora enquadrável em quadros teóricos que transcendem o absoluto isolamento ético de cada sujeito sofredor. É por tal que, em Job e com Job, sofre toda a humanidade sofredora. A que nunca haja sofrido nunca com ele sofre e nunca o entenderá.

Ora, um paradigma antropológico é precisamente um modelo deste tipo: uma forma que enquadra toda a experiência humana a que diz respeito.

É esta a razão por que Job ainda hoje pode servir de modelo de reflexão acerca do que é o sofrimento doloroso do ser humano. Não interessa a que tradição pertence, não interessa o tempo em que foi escrito, interessa que enquadra universalmente o modo onto-antropológico como se pode sofrer e, em acto, como se sofre, de facto.

Como se reparou, não foi propositadamente dada qualquer definição de dor. Tal sucedeu porque, simplesmente, não é possível fazê-lo: não há definição para a dor. Mesmo tendo feito ou estando a fazer a experiência da dor, ou, como já sabemos, mesmo sendo a experiência da dor, não é possível dizer exactamente em que é que





consiste tal dor. É-se a dor do pé, mas que é isso que constitui a substância da dor do pé?

Faça-se a experiência dupla de ser dor e de definir isso que é a dor que se é. Será uma boa altura para perceber o que é um limite.

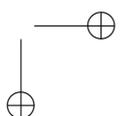
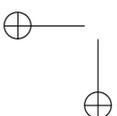
Lido o texto-limite que é a epopeia lírica do acto sofredor de Job, percebe-se que não há um «sofrimento de Job» ou um «sofrimento em Job», como se houvesse uma realidade separada chamável Job, a que, depois, se acrescentasse essoutra realidade chamada sofrimento.

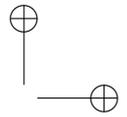
Este é o truque do espertíssimo funcionário Satã: distinguir a pessoa do seu acto, nominalizar a pessoa, eliminar a pessoa como acto íntegro. No fundo, como se fosse possível abrir uma solução de continuidade entre isso que se denomina Job e isso que é o acto de isso que se denomina Job.

A posição inicial de Deus, terrível, mas inevitável num mundo em que não é o bem que impera e em que Deus não impera para que impere o ser humano, assim livre, sob pena de não poder ser propriamente Deus, é antropológicamente impecável: o ser humano Job é um bom homem, um bom ser humano. Integralmente. Não se diz que a sua alma é boa, o seu corpo é bom, as suas acções são boas: é ele, como um ser humano pleno, que é bom.

Segundo este modo de pensar, a afirmação de Deus é inatacável. Job é mesmo bom. Deus sabe que assim é, o Satã sabe que assim é e o próprio Job sabe que assim é ou não aguentaria ser fiel ao bem que sabe que é, se disso tivesse dúvida. Também ninguém duvida de que o bem de Job faz jus ao bem que Deus nele pôs como possibilidade.

Sabe disto superiormente, como todas as bestas de superior inteligência, de forma especial, o Satã. Sabe, assim, que, neste contexto, tem de aceitar o que Deus diz. Mas, sendo quem é, sabe que, se mudar o contexto, pode argumentar segundo novo paradigma contextual. É, então, o que faz: passa do modelo de integridade antropológica – que supõe um modelo de integridade cósmica –





para um modelo de não-integridade antropológica e, consequentemente, cósmica.

Passa a encarar Job não como um *acto uno e único*, mas como algo de ontologicamente cindido: há o Job, mas há também, como acto à parte, o interesse de Job.

Ora, Job como acto serve Job como interesse. Sendo assim, Job só é bom porque lhe interessa. Se não lhe interessasse, não seria bom.

Por que razão aceita o Deus deste mito tal artimanha, em última análise, ontológica?

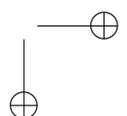
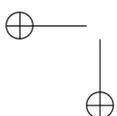
Note-se que o que aqui encontramos é o perene dualismo antropológico, expresso de muitas formas, algumas das quais ampliam a divisão, levando o dualismo a extremos de n-hipóstases, cuja agregação formaria o que é o ser humano, assim sempre impassível de unidade.

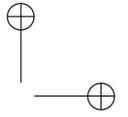
Acabou de ser dada a resposta: o que o Satã propõe é o comum da análise da acção humana na relação com a ontologia humana, ontologia, onto-antropologia hipostática por projecção sobre o universo dos seres humanos de certas formas de experiência humana por parte de quem opera a projecção.

A permissão de Deus à acção do Satã e a tudo o que se segue e que constitui a paixão acrisoladora de Job é a *resposta ao modo como a humanidade comumente se pensa*.

Estamos perante a estrutura lógica perversa do modo de a humanidade se pensar, transcendental em termos culturais e históricos como perversa, que não diz respeito apenas, como já foi visto, aos tempos em que a obra *Job* foi pensada, composta e escrita, mas a toda a humanidade, incluindo quem escreve estas linhas.

Não se deve olhar epistemologicamente para o Job narrado como o pobre ou o «coitadinho» que sofre, em última análise, às mãos de Deus. O que se passa na narrativa é o relato de *como cada ser humano pode sofrer*, e em que extremo pode sofrer, quando a





humanidade se relaciona com ele não como um ser íntegro a amar, mas como uma coisa composta por partes a analisar.

Há um transcendental lógico que tem de ser agora invocado: o que é uno e íntegro não é analisável. É contemplável. É o que Deus faz relativamente a Job, contempla-o, para nosso escândalo.

Mas nós não contemplamos Job porque estamos a analisá-lo, isto é, a dividi-lo para poder ver se todas as partes em que o partimos são boas.

No fim da análise, esperamos precisamente o quê? Poder amá-lo? Mas amar o quê?: se já nada há para a amar senão o cadáver analítico da nossa acção sobre ele?

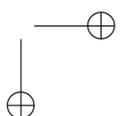
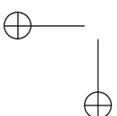
Sem a vontade analítica do Satã, Deus teria permanecido em beatífica contemplação do bem da acção de Job e este teria permanecido sendo o que era. Mortal ou imortal, não interessa: não é esta a questão posta em Job, mas a da grandeza onto-antropológica do ser humano como coisa finita, mas capaz de bondade, mesmo como coisa finita.

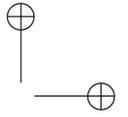
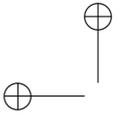
E é a finitude que marca a grandeza da figura de Job: este não é bom comercialmente, *não é bom para ser recompensado*, não é bom para que Deus lhe dê um prémio qualquer que transcenda o prémio resultante da própria bondade finita em acto de um acto finito.

O facto de não se saber sequer se Job acredita numa possibilidade de vida eterna em bem ou em mal salienta a gratuidade da acção bondosa de Job: o bem pelo bem sem qualquer expectativa de recompensa alienada do bem que se é.

Segundo o mito, foi precisamente para este bem possível concretizado que Deus criou Job. É isso que se espera dele, é isso que constitui o possível integral de seu bem e a sua mesma recompensa. Não há outra sob pena de comércio.

É o Satã quem introduz a dinâmica comercial e é em torno desta dinâmica que Job vai sofrer, não porque deva, não porque mereça, não porque Deus assim o deseje – embora o queira, porque o per-





mite –, mas porque é assim que a humanidade funciona: se eu, dividido satanicamente, sou incapaz do bem, por que razão há-de aquele ali, esse Job, ser bom?

É por mim que Satã fala: o Satã sou eu, quando desconfio da bondade do outro. Ora, quando é que eu não desconfio da bondade do outro?

A razão para o mito satânico que é a narrativa sobre os males de Job encontramos-la no mais profundo de nós, enquanto seres desconfiados da bondade de tudo. Ao repto divino, «vejam como é bom», que respondo?

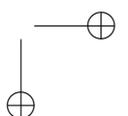
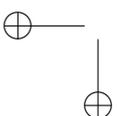
É, sim, ó criador, digno de ser amado, então, vou amá-lo com todo o meu ser? É isto que tem sido a resposta da humanidade?

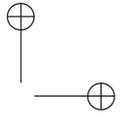
Não.

Então, o sofrimento de Job é o sofrimento universal da humanidade, *obsceno*, em Job, *porque posto num sujeito inocente*. Mas o inocente Job é espelho para a humanidade: é que o que ele sofre é o que cada um de nós pode sofrer: se o inocente sofre, como não sofrer esse que não é inocente? Como não sofrer os resultados da sua maldade esse que a pôs no mundo, quando há inocentes que sofrem o resultado da maldade de terceiros?

Não há que haver escândalo quanto ao sofrimento de Job: aquele Job nunca sofreu, é um mito e os mitos não sofrem.

Há que haver escândalo, sim, relativamente a todos os que sofrem, em carne – e a carne não é um mito, escreve estas linhas – por causa do mal que outros fizeram. Que relevância tem o sofrimento literário de Job perante o constante massacre de crianças de todas as idades, tempos e lugares? De que mal próprio sofreram castigo os inocentes assassinados nos vários Auschwitz de sempre do imundo mundo em que nós somos as bestas satânicas sempre que fazemos como o Satã literário e, em vez de nos ajoelharmos perante o bem, contemplando-o e amando-o, para ele apontamos o dedo ansioso de poder e deixamos a língua infame lançar a dúvida sobre o que não merece ser duvidado?





A narrativa mítica de Job não se constitui apenas como mensagem relevante hodiernamente para quem sofre em sentido negativo e doloroso, constitui mensagem para todos os seres humanos, como apelo a uma acção constante e inquebrantável no sentido do bem, isto é, como apelo à relação inter-humana, quer dizer, à relação política como uma relação de amor.

Em termos muito simples, como resumo de sentido de uma obra complexíssima, podemos dizer que *Job* nos mostra que o acto de amor sustenta todo o bem, que a sua defecção imediatamente instaura no mundo um sofrimento tendencialmente sem-sentido, apenas remível precisamente através da renovação do acto universal do amor.

Mais resumidamente, ainda: Job, o amor, ou nada, absolutamente.

