



COLLOQUIUM

Revista Multidisciplinar de Teologia

Ano IV, nº 2, 2019

ISSN: 2448-2722



Editorial

É com grande satisfação que brindamos os nossos leitores com mais um número da **Colloquium: Revista Multidisciplinar de Teologia**. A título de reiteração, a Colloquium é um periódico acadêmico vinculado à Faculdade Batista do Cariri (FBC) que publica textos, fruto de pesquisas na área de Teologia e de outras matrizes epistêmicas que estabeleçam diálogo com o saber teológico. Com isso, pretende-se não apenas fomentar a produção teológica no país, mas estabelecer um ambiente propício ao diálogo e ao debate entre a Teologia e outros campos do conhecimento.

No artigo de abertura desse número, em coautoria com Carlos Alberto Bezerra, Antônio Hugo Lima Lopes debate acerca do uso do Antigo pelo Novo Testamento, tendo como referência as implicações messiânicas do Salmo 22 em Mateus 27:46. No segundo artigo, Edilson Baltazar Barreira Junior explora a relação entre religião e cinema a partir do filme *Neblina e sombras* do cineasta norte-americano Woody Allen. Na sequência, temos o trabalho de José Roberto Gomes da Costa explorando a tensão entre a miséria e a grandeza com base na antropologia pascaliana. A relação entre Teologia e Literatura é explorada por Rafael Omar Nachabe no artigo em que nota as implicações teológicas e ministeriais da obra *Diário de um pároco de aldeia*, de Georges Bernanos. Fechando a seção de artigos, Luiz Antônio Silva de Oliveira explora o uso da metáfora em Ezequiel 16, evidenciando a relação entre espiritualidade e sexualidade.

A seção de ensaios, José C. Lopes Marques, partindo de uma reflexão bíblica, procura reestabelecer o estatuto da morte enquanto categoria teológica fundamental, papel, geralmente, atribuído à filosofia. Temos ainda a resenha da obra *Inteligência Humilhada* de Jonas Madureira realizada por Fares Camurça Furtado. Este volume é concluído com uma tradução na qual Francisco Dário de Andrade Bandeira apresenta ao leitor brasileiro um capítulo da obra *If God be for us* de C. E. B. Cranfield intitulado Verdadeira religião (True Religion).

Aproveitamos para felicitar a todos aqueles que contribuíram para a realização deste número e desejamos aos nossos leitores uma experiência enriquecedora a partir dos trabalhos aqui compartilhados.

Dr. José Marques

Editor Geral

Instituição responsável: Faculdade Batista do Cariri

Diretor Geral: Almir Marcolino Tavares

Coordenador acadêmico: Vicente Ricardo Ferreira Leite

Secretária acadêmica: Ana Priscila de Almeida Costa Eugênio

Bibliotecária: Ana Taís Borges Costa

Conselho editorial da revista:

Editor geral: Dr. José da Cruz Lopes Marques

Coeditor: Ms. Daniel Soares Simões

Membros:

Ms. Carlos Alberto Bezerra

Dndo. Francisco Dário de Andrade Bandeira

Ms. Antônio Francimar da Silva Lima

Capa: Ms. Daniel Soares Simões

Editoração: Dr. José da Cruz Lopes Marques

239 Colloquium: Revista Multidisciplinar de Teologia
C714 V. 04, Nº 02, 29 setembro de 2020; Crato – CE;
Departamento de Teologia da Faculdade
Batista do Cariri.
Ed. Online
ISSN:2448-2722



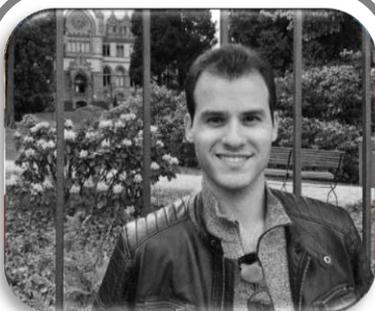
O USO DO ANTIGO PELO NOVO TESTAMENTO: UMA ANÁLISE DO SALMO 22 E SUAS IMPLICAÇÕES MESSIÂNICAS NO EVANGELHO DE MATEUS 27.46

The use of the Old by the New Testament: an analysis of Psalm
22 and its messianic implications in the Gospel of Matthew 27.46

A
R
T
I
G
O

Antônio Hugo Lima Lopes*

Carlos Alberto Bezerra**



* Bacharel em Teologia e pós-graduação em Teologia Bíblica, ambas, pela Faculdade Batista do Cariri, mestrando em Artes e Ministério pela Piedmont International University.



** Bacharel em Teologia pelo Seminário Batista do Cariri e mestre em Teologia pela FABAPAR. Docente da Faculdade Batista do Cariri.

RESUMO:

O Salmo 22 possui uma íntima relação com a narrativa da crucificação de Jesus. No evangelho de Mateus, Jesus faz uma citação direta das palavras de Davi e eleva sobremaneira o conteúdo de tais palavras. A problematização para essa pesquisa é a seguinte: qual o significado do Salmo 22.1 à luz do registro de Mateus (Cf. Mt 27.46)? A justificativa para tal intento se dá em virtude da existência de muitas evidências de que o Salmo 22 apresenta conteúdo messiânico. O objetivo geral é analisar a citação do Salmo messiânico no Novo Testamento, tendo como objetivo específico identificar qual a relevância desse uso em Jesus.

Palavras-chave: Davi; Jesus, Salmo; Evangelho; Profecia.

ABSTRACT:

The Psalm 22 has an intimate relationship with the narrative of Jesus' crucifixion. In the gospel of Matthew, Jesus directly quotes David's words and raises the subject of those words greatly. The problematization for this research is: what is the meaning of Psalm 22.1 in relationship of Matthew's record (Mt 27.46)? The justification to this research is because there are many evidences that prove that Psalm 22 shows messianic subject. The general objective is to analyse the quote of messianic Psalm in the New testament, having as specific objective to identify what is the importance of this use in Jesus.

Key-words: David; Jesus; Psalm; Gospel; Prophecy

INTRODUÇÃO

De início, declara-se que o Salmo 22 possui uma estreita ligação com a narrativa da crucificação de Jesus nos evangelhos. Nota-se que há variadas discussões envolvendo esses dois textos, tudo porque Jesus faz uma citação direta das palavras mencionadas por Davi em um tempo muito remoto. Contudo, a grande questão não repousa unicamente no fato de Jesus ter citado o rei Davi, mas na profundidade das palavras de Davi que foram proferidas pelos lábios de Jesus, o que elevou sobremaneira o conteúdo de tais palavras.

A problematização em torno desse tema é a seguinte: qual o significado do Salmo 22.1 à luz do Novo Testamento, especificamente na citação registrada pelo evangelista Mateus (Cf. Mt 27.46)? A justificativa para essa investigação se dá em virtude da existência de muitas evidências que apontam para a realidade de que o Salmo 22 apresenta contexto messiânico, ou seja, possui íntima relação com Jesus, o messias prometido de Israel que se manifestou no tempo histórico do qual o Novo Testamento é a fonte de registro.

Busca-se como objetivo geral analisar a citação do Salmo messiânico no Novo Testamento (Sl 22.1 em Mt 27.46), tendo como objetivo específico identificar qual a relevância desse uso para a cristologia, ou seja, o que se tem a dizer sobre a pessoa de Jesus nesse texto?

Para tal pesquisa, foi realizada uma análise bibliográfica sobre o tema proposto, seguindo a fundamentação de estudiosos do Antigo Testamento, como: Futato (2011) e Calvino (2008). Assim como pesquisadores do Novo Testamento, tais como: Campos (2008), Hendriksen (2001) e, além disso, autores que investigam o uso do Antigo Testamento no Novo Testamento, podendo ser mencionado: Blomberg (2014), Carson (2014) e Silva (2016).

Nessa pesquisa, a metodologia adotada para a análise do Antigo no Novo Testamento é a visão periférica cognitiva dos autores bíblicos, onde se entende que os autores do Antigo Testamento possuíam um conhecimento mais abrangente acerca do assunto que foi escrito por eles. Esse empreendimento adentra no campo da intertextualidade. A intertextualidade está inserida na linguística textual que tem sido de vital importância para a análise do discurso. Essa metodologia de análise auxilia na compreensão da relação existente entre o Antigo e o Novo Testamentos. A

intertextualidade conferida denomina-se explícita, sendo esta a responsável pelas citações diretas. (SILVA, 2016, p.5)

No Salmo 22, nota-se que tanto Davi quanto Jesus experimentaram o abandono e proferiram as suas palavras no ápice de suas dores. Fundamentado nisso, surgem questionamentos, como: que palavras foram essas? Qual o contexto em que elas foram utilizadas? Qual a profundidade de tais palavras nos lábios do supremo rei Jesus? As respostas para esses questionamentos serão apresentadas a seguir. Inicialmente, será observado o contexto em que o Salmo 22 foi escrito.

1. ANÁLISE DO SALMO 22

É necessário compreender o contexto do Salmo 22. Este texto é uma poesia. O Salmo 22 está inserido no livro um que corresponde aos Salmos 1-41¹. Dentro deste livro, este salmo está inserido na subcategoria classificada como Salmo de lamento² do indivíduo que é constituído das seguintes características: Primeiro, um apelo inicial. Segundo, um lamento (em virtude de uma situação difícil). Terceiro, uma expressão de confiança. Quarto, uma petição a Deus para que intervenha. Quinto, uma motivação para intervenção divina. Sexto, uma expressão de confiança de ter sido ouvido e sétimo, um voto de louvor e/ou louvor declarativo a Deus. (PINTO, 2006, p. 462) Observa-se ainda que este é um Salmo de Davi, pois é atribuído ao mesmo em sua epígrafe.

Quanto a estrutura do Salmo 22, verifica-se que os dezoito primeiros versículos apresentam o quadro em que o salmista se encontra. Nota-se que ele está em uma

¹ O livro dos Salmos é uma coleção de cinco livros. Esses livros são os seguintes: Livro I, formado pelos Salmos 1-41. Livro II, formado pelos Salmos 42-72. Livro III, formado pelos Salmos 73-89. Livro IV, formado pelos Salmos 90-106 e Livro V, formado pelos Salmos 107-150. A marca da conclusão de cada livro é uma doxologia, sendo o Salmo de 150 um tanto diferente dos demais, uma vez que todo o Salmo é uma doxologia. Essa divisão remonta a tempos anteriores a formação da Septuaginta (c.200 a.C.), pois já se observava as doxologias nos finais dos quatro primeiros livros. PINTO, Carlos Osvaldo Cardoso. Foco & Desenvolvimento no Antigo Testamento. São Paulo: Hagnos, 2006, p. 452.

² As canções no livro de Salmos se classificam em uma única categoria que é a de Salmos. Todavia, essas canções podem ser subdivididas em diversas categorias, de acordo com certas características. Há seis subcategorias básicas que compõem o Livro dos Salmos. Três delas são fundamentais, a saber as subcategorias dos Hinos, dos lamentos e das canções de agradecimento. Enquanto, há três restantes que não são frequentes como as anteriores, mas são também subcategorias importantes, a saber: canções de confiança, da realeza divina e de sabedoria. FUTATO, Mark D. Interpretação dos Salmos. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, aqui e ali.

condição terrível (22.1-13), desesperado quanto a própria vida (22.14-15) e sendo atacado por inimigos não identificados (22.16-18). Em meio a esse cenário, o salmista apela ao SENHOR para que este o tire desta situação (22.19-21).

O salmista tinha convicção que seria ouvido por Deus, então, previamente, já faz uma promessa a Deus de proclamar seus atos poderosos na congregação frente ao seu povo, assim que for liberto dessa situação (22.22-25). Ele acreditava que tal libertação seria suficiente para que toda terra se voltasse para o Senhor e o adorasse (22.27-31)³.

Para uma melhor compreensão, faz-se necessário estar familiarizado com os Salmos desta subcategoria, ou seja, os Salmos de lamento. Explica-se que os lamentos são os Salmos compostos nos momentos mais difíceis da experiência do salmista. Nota-se que nos Salmos de lamento há a predominância de uma tristeza, mas que no final é revertida em alegria. Há um movimento que em maior frequência se move do negativo para o positivo. Percebe-se que os Salmos de lamento visam responder questionamentos como: Quem? Por quê? e O que? (FUTATO, 2011, p.132)

O primeiro questionamento (Quem?) se refere ao ser a quem o salmista se dirige. De forma regular, pode-se dizer que o marcador do início de um lamento é um vocativo feito a Deus, como se observa na tradução do Salmo 22.1⁴:

Deus meu, Deus meu, por que me abandonaste? Está longe de minha salvação as palavras do meu rugido (Salmo 22.1, tradução do autor).

³ BLOMBERG, Craig L. Mateus. In G. K. Beale e D. A. Carson (Org.) Comentário do Uso do Antigo Testamento no Novo Testamento. São Paulo: Vida Nova, 2014, p. 122.

⁴ אֱלֹהֵי אֱלֹהֵי לָמָּה עָזַבְתָּנִי רְחוּק מִיִּשְׁעֹתַי דְּבַרִי שָׁאָגְתִּי (Salmos 22.1 [2], BHS).

O segundo questionamento (Por quê?) busca identificar por qual motivo o salmista está passando por esses problemas. É neste ponto que se descobrem as razões do salmista estar lamentando. A resposta para esse questionamento vem através das queixas e confissões do salmista. Deve-se saber que essa queixa encontrada não se trata de uma reclamação rebelde, antes representa um desabafo emotivo em virtude das lutas que ele tem enfrentado. Tal queixa pode ser dirigida: a outras pessoas, a si mesmo ou a Deus. (FUTATO, 2011, p.134) No caso do Salmo 22.2⁵, nota-se que o salmista dirige a sua queixa a Deus, como pode ser visualizado:

Deus meu, suplico de dia e não me respondes e de noite e não (tenho) silêncio para mim (Salmo 22.2, tradução do autor).

Quanto ao terceiro questionamento (O quê?), percebe-se uma relação com o que o salmista desejava que Deus fizesse por ele. Quanto a isso, há uma variedade de possibilidades de petições, como por exemplo: Se o salmista estivesse em pecado, pediria por perdão (Sl 25.7) Se estivesse enfermo, pediria por cura (Sl 6.2). Se o salmista fosse acusado falsamente, então, pediria por vindicação (Sl 26.1). Se o salmista estivesse sob ataque de seus adversários, deveria clamar por livramento (Sl 17.13). (FUTATO, 2011, p.137-8) No que tange ao Salmo 22.20, Davi se ajusta mais com essa última possibilidade mencionada:

Livra da espada minha alma. Da mão (do) cachorro minha única (Salmo 22.20, tradução do autor).

⁵ אֱלֹהֵי אֶקְרָא יוֹמָם וְלַיְלָה וְלֹא-תִשְׁמָע וְלֹא-תִדְוֹמָהּ לִי (Salmo 22.2 [3], BHS).

Verifica-se que a seção de lamento é extensa neste cântico. Enquanto o movimento de louvor é mais curto e apresenta o tom positivo ao Salmo, nele é possível observar uma declaração de fé ou confiança. Isso é percebido também no Salmo 22.22⁶:

Proclamarei teu nome para meus irmãos. No meio (da) assembleia louvarei a ti (Salmo 22.22, tradução do autor).

Outro fator que pode ser visualizado no movimento de louvor é uma expressão confiante do salmista de que ele obterá uma resposta da parte de Deus quanto ao seu pedido. Há esse reconhecimento no Salmo 22.24⁷, como consta:

Pois não desprezou nem abominou (a) aflição (do) aflito nem tem escondido seu rosto dele. No seu grito por socorro a ele ouviu (Salmo 22.24, tradução do autor).

Além desses mencionados, temos ainda no movimento de louvor um voto ou promessa de ações de graças a Deus e uma oferta de sacrifício no templo, após Deus responder à oração do salmista. O lamento do Salmo 22.25⁸ também exemplifica isso:

⁶ קהל אהללך (Salmo 22.22 [23], BHS)

⁷ כי לא-בזה ולא שקץ ענות עני ולא-הסתיר פניו ממנו ובשנעו אליו שמע (Salmo 22.24 [25], BHS).

⁸ מאתך תהלתי בקהל רב נדרי אשלם נגד יראיו (Salmo 22.25 [26], BHS).

De ti meu louvor na grande congregação. Meu voto pagarei na presença de seus tementos (Salmo 22.25, tradução do autor).

Baseado no que foi apresentado até o momento, Davi é o autor deste Salmo de lamento e expressa através de uma linguagem poética as experiências que estava vivenciando. Ele enfrentava perseguições por parte de seus inimigos e sentia um elevado grau de abandono por parte de Deus, pelo menos inicialmente, mas que posteriormente veio a exaltar ao Senhor seu Deus por o haver escutado, retirando-o da zona de conflito que se encontrava.

Davi faz referência a certas experiências que não se encontram registradas em qualquer outra parte da Bíblia, a ponto de evidenciar que tais experiências foram literais em sua vida. O que leva a considerar que tais registros digam respeito meramente a uma linguagem poética utilizada por ele para mensurar a dificuldade que passava, talvez de uma forma até hiperbólica, o que estaria plenamente coerente com um texto poético.

Agora, será exposta a análise da citação ocorrida em Mateus 27.46, cujo propósito será compreender o novo contexto em que tais palavras foram registradas. Faz-se necessário compreender o porquê do autor do evangelho de Mateus ter registrado tais palavras em seu livro.

2. ANÁLISE DE MATEUS 27

Antes de observar o que é dito no texto de Mateus 27.46⁹, necessita-se estar familiarizado com todo o contexto do livro. Esse evangelho foi escrito pelo próprio

⁹ A partir deste momento, as referências às passagens bíblicas virão de forma abreviada.

apóstolo Mateus¹⁰ em um período de intensificação da divisão entre a igreja e o judaísmo. Quanto aos destinatários deste evangelho, não se sabe ao certo, mas o público alvo parece ter sido os judeus de fala grega. Judeus que viviam na província romana da Síria (que incluía a Palestina). Nota-se uma forte ênfase na messianidade de Jesus e no tema do reino dos céus. O propósito deste evangelho ter sido escrito está associado tanto a um aspecto didático, pois visava esclarecer o programa divino para a presente era, frente a rejeição do Rei-Messias por Israel, quanto a um perfil de teor apologético, uma vez que tinha como alvo provar a uma comunidade judaica que Jesus era o messias prometido de Israel. (PINTO, 2008)

O texto de Mateus 27.46¹¹ está inserido em uma narrativa que se encontra na seção correspondente à crucificação e ressurreição do Rei (26.3-28.20). Percebe-se que quem está proferindo essas palavras é o próprio Jesus Cristo:

Mas acerca da hora nona, exclamou Jesus (com) grande voz (e) disse:

Eli, Eli, lamá sabactâni?

Deus meu, Deus meu, por que me abandonaste?

(Mateus 27.46, tradução do autor).

Sabe-se que Jesus se encontrava próximo da morte e agonizando na cruz (Mt 27.45-49). Ele experimentava uma ausência espiritual da parte de seu Pai celestial. É

¹⁰ Toma-se como pressuposto que foi o próprio apóstolo Mateus o seu escritor. Não é o propósito desta pesquisa discutir as evidências que testemunhem a favor de sua autoria.

¹¹ περὶ δὲ τὴν ἐνάτην ὥραν ἀνεβόησεν ὁ Ἰησοῦς φωνῆ μεγάλης λέγων·

ηλι ηλι λεμα σαβαχθاني;

τουτ' ἔστιν· Θεέ μου θεέ μου, ἵνατί με ἐγκατέλιπες; (Mateus 27.46, NA28).

válido atentar que das setes declarações que Jesus proferiu quando estava na cruz e que foram registradas nos quatro Evangelhos canônicos, Mateus optou por mencionar apenas esse grito (que é o mesmo grito feito pelo salmista Davi, no Salmo 22.1, relação essa que será exposta detalhadamente na sequência). Observa-se que Jesus se expressa em língua aramaica¹².

É provável que essas palavras tenham ganhado bastante importância ao longo da história da igreja primitiva, isso teria influenciado o autor a registrá-las em sua forma transliterada para o grego, apresentando na sequência sua tradução própria. (BLOMBERG, 2014, p.122)

Quanto a essas palavras de Jesus na cruz, é bastante compreensível a constatação de que tais palavras foram ditas com dificuldade, pois Jesus estava em seus minutos finais de vida, agonizando na cruz. Por isso, pode-se entender a confusão da multidão em pensar que Jesus clamava por “Elias”¹³ uma vez que o nome Elias possuía uma pronúncia muito próxima ao Eli (“Meu Deus”). Eis a razão das pessoas ali presentes se perguntarem se Elias, que era o seu precursor messiânico (de acordo com Malaquias 4.5), viria nos seus últimos instantes salvá-lo daquela cruz¹⁴. Tudo isso porque a multidão havia entendido errado o grito de Jesus. (BLOMBERG, 2014, p.122)

Tudo o que se sabe é que durante essas três horas¹⁵ de trevas intensas Jesus Cristo sofreu de forma tão severa que é difícil descrever em palavras. A razão do sofrimento de Jesus estava relacionada ao fato de que naquele momento ele estava sendo “feito pecado” pelos homens (2Co 5.21) e “uma maldição” (Gl 3.13). Não somente isso, mas Jesus estava

¹² O vocativo “Eli, Eli” também é hebraico (ver Sl 22.1 no original). O restante do dito de Jesus é que seria em aramaico, ou seja, o “lema sabachtani”, uma vez que a linha hebraica do Salmo 22 é Eli, Eli, lama azabtani. Ao comparar o texto de Mateus com o de Marcos 15.34, é aberta a possibilidade de Marcos ter fornecido as palavras na forma exata tal qual Jesus proferiu. Enquanto Mateus pode ter apresentado um texto que vincula a passagem diretamente com o hebraico do Salmos 22 e com as palavras de escárnio que fizesse parecer que Jesus estivesse chamando por Elias. Conclui-se que não há como se ter certeza a respeito de quais foram as palavras exatas: Eli, Eli, ou Eloi, Eloi. Ao que parece nunca haverá uma resposta para esse embate. HENDRIKSEN, William. Comentário do Novo Testamento: Mateus. Vol. 2. São Paulo: Cultura Cristã, 2001, p. 662.

¹³ Mt 27.47.

¹⁴ Mt 27.49.

¹⁵ Correspondente ao intervalo da hora sexta à hora nona. Mt 27.45.

sendo “ferido por nossas transgressões e moído por nossas iniquidades”. Deus Pai estava despejando sobre ele “a iniquidade de todos nós” (Is 53). (HENDRIKSEN, 2001, p. 662)

Até o momento, já foi conferido que Davi proferiu palavras poéticas que expressavam sua angústia em determinado momento de sua vida, as quais, muitos séculos depois, foram proferidas semelhantemente por Jesus na narrativa de sua morte, quando ele se encontrava também em uma situação de grande angústia. Nota-se ainda que muitas das experiências que Davi descreve no Salmo 22 foram situações hiperbólicas, enquanto em Jesus foram literais.

O que mais pode ser dito sobre essa relação? O tópico seguinte pretende analisar a relação do Salmo 22 com a narrativa de Mateus 27 que trata sobre a crucificação e a morte de Jesus. Todavia, essa pesquisa não abordará os detalhes das analogias que são encontradas ao longo do registro do Novo Testamento em relação a outros livros do Antigo Testamento, pois não é o seu objetivo.

3. O USO DO SALMO 22.1 EM MATEUS 27.46

O que faz o Salmo 22 ser tão especial, além da razão de ser um Salmo escrito pelo rei Davi, é o fato deste Salmo possuir muitos elementos que correspondem a narrativa da crucificação de Jesus. Pode-se verificar como fatos observáveis em ambos os textos um grito de abandono (Sl 22.1, 2 // Mt 27.46); desprezo e zombaria (Sl 22.6, 7 // Mt 27.39); uma crítica de que o Senhor deve livrar quem nele confia (Sl 22.8 // Mt 27.43); uma experiência de estar à beira da morte, visualizada na ideia de se derramar como água com todos os ossos desconjuntados, o coração derretido como cera e as forças exauridas (Sl 22.14, 15). Quanto a isso, não há uma evidência bíblica que ateste que Jesus tenha experimentado especificamente tal descrição, mas é plausível considerar que qualquer corpo fixado literalmente em uma cruz e vivenciando um processo semelhante, experimentaria tais sintomas, no mínimo, se identificaria com tal circunstância.

Nota-se ainda que em ambos os textos há referência ao ato de estar cercado por observadores perversos (Sl 22.16a // Mt 27.38). Além disso, é válido ressaltar que Davi

faz referência à uma perfuração nas mãos e nos pés¹⁶ (Sl 22.16b). O que se sabe é que Davi utiliza uma figura de linguagem para se referir ao tipo de sofrimento que ele não vivenciou literalmente, mas Jesus, por outro lado, sim. Embora não haja evidência bíblica que aponte para Jesus tendo suas mãos e pés perfurados, sabe-se através da história que esta era a forma dos romanos fixarem os corpos na cruz¹⁷. Por último, em ambos os textos há também o relato de roupas sendo divididas por sorteio (Sl 22.18 // Mt 27.35).

Ao considerar todas essas semelhanças, compreende-se o porquê da igreja ao longo da história ter se questionado se Davi não teria tido intenção de transmitir um sentido mais amplo e messiânico ao texto. Percebe-se que o final do Salmo 22 quase não diminui essa tensão criada. Isso porque a resposta universal e a aclamação de Jesus resultantes excedem em muito a experiência de qualquer monarca da descendência de Davi. (BLOMBERG, 2014, p.122-3)

Por isso, torna-se válido afirmar que o Salmo 22 compreende a paixão de Cristo. Percebe-se que Jesus na cruz orou o Salmo 22.1, fazendo deste a sua própria prece. O próprio autor de Hebreus dá indício de que essa interpretação é coerente, uma vez que o texto de Hebreus 2.12 coloca o Salmo 22.22 nos lábios do Senhor Jesus. É notável que os versículos 8 e 18 do Salmo 22 representem profecias diretas quanto à crucificação de Jesus. (BONHOEFFER, 2017, p.48) Argumenta-se ainda:

Embora Davi outrora tenha orado este salmo em seu próprio sofrimento, também orou porque dele, o rei ungido por Deus e perseguido pelos homens, descenderia o Cristo. Orou carregando Cristo em si mesmo. Cristo acolheu essa oração, e somente em relação a ele ela é totalmente válida. (BONHOEFFER, 2017, p. 48)

¹⁶ Calvino faz o seguinte comentário sobre o texto do “traspassaram minhas mãos e pés”: “Essa palavra tem criado muita polêmica. Na Bíblia hebraica kethib, ou textual é כארי (caäri), como um leão; a redação keri, ou marginal, é כארו (caäru), “eles traspassaram”, de כרה (carah), cortar, cavar ou traspassar. Ambas as redações são apoiadas pelo MSS” (CALVINO, 2009, p. 439). Na obra de CALVINO, João. Salmos volume 1: série comentários Bíblicos. São Paulo: Fiel, 2009. Calvino informa que essa confusão pode ser explicada pela troca da letra yod pelo vav, mas ele informa que a tradução utilizada na redação caäri, como um leão, torna-se incompreensível.

¹⁷ Em 1969, foi descoberto em Jerusalém a ossada de um homem crucificado. Sobre isso é dito: “Entre os restos do esqueleto encontrado havia um osso de calcânhar direito dum homem crucificado, osso que fora atravessado por um prego de ferro de 11,5 cm de comprimento, e presos à cabeça do prego fragmentos de madeira que exames periciais mostraram ser de oliveira” (VAMOSH, 2003, p. 35). Na obra de VAMOSH, Miriam Feinberg. A vida no tempo de Jesus. Braga: Palphot Ltd., 2003.

Os autores dessa pesquisa compreendem que o uso do Salmo 22.1 feito por Jesus em Mateus 27.46 representa um cumprimento do conteúdo messiânico na pessoa de Jesus. O Filho de Deus precisou ser abandonado. Tal opinião se dá pela íntima relação deste Salmo com o que foi vivenciado literalmente por Jesus em todo o processo de seu sofrimento em sua crucificação.

No tópico seguinte, será anunciado o exame da citação que Jesus faz das palavras de Davi no Salmo 22.1 (ver Mt 27.46), buscando compreender do que se tratava este abandono experimentado por Jesus.

4. O SENTIDO DO ABANDONO DE JESUS POR DEUS

Nesse tópico será considerado em que sentido Jesus experimentou o abandono da parte de Deus Pai, o que foi incomparável ao experimentado por qualquer outro homem, incluindo o próprio Davi, que havia sido o primeiro a utilizar as palavras citadas por Jesus na cruz. Parafraseando Allan Harman (2011), é certo que o Salmo 22 só é mais perfeitamente compreendido à medida que é enxergado à luz da aflição messiânica de Jesus Cristo. (HARMAN, 2011)

Tem sido dito que Jesus foi abandonado por Deus, todavia, ainda resta identificar quais foram os resultados deste abandono do Deus Filho por parte do Deus Pai. É certo que esse acontecimento tão grandioso foi resultado de alguns fortes motivos. É possível identificar pelo menos cinco resultados deste evento.

O primeiro declara que Jesus ter sido abandonado por Deus foi resultado da realidade do pecado. É visto que o salmista declara a situação deplorável dos homens ao informar que Deus ao olhar do céu não viu ninguém que fizesse o bem, pois todos estavam igualmente corrompidos (Sl 14.2-3). O próprio Senhor Jesus, ao contemplar o estado do coração dos homens, apresentou um diagnóstico repleto de males (Mc 7.18-23). Até mesmo o irmão de Jesus, Tiago, mencionou que por mais que fosse possível ao homem ser bom em tudo, exceto em um único quesito, seria o suficiente para torná-lo réu de toda a lei (Tg 2.10).

Conforme esse quadro, as Escrituras declaram que todos se encontram em pecado e carentes da glória de Deus. Portanto, Jesus precisou ser desamparado pelo Pai para que

os homens tivessem acesso à glória de Deus. Deus Pai deixaria o seu Filho morrer a fim de que os homens viessem a ser um povo remido de Deus. (CAMPOS, 2008, p. 264-5)

Em segundo lugar, pode-se dizer que o abandono de Jesus por Deus resultou na quebra do poder do pecado. Jesus se fez carne para cumprir a missão de lidar com a ira divina. Ele era o único capaz de lidar com esse problema, por ser quem era. Jesus assumiu o pagamento pelo pecado para que pudesse libertar os homens de tal dívida. Isso fez com que ele fosse o mais rejeitado dentre os homens, ele precisou saber o que era padecer, como disse Isaías (Is 53). O ato de Jesus na cruz o levou a quebrar o poder do pecado sobre os homens e foi o suficiente para livrá-los da maldição divina. (CAMPOS, 2008, p.265-6)

Em terceiro lugar, o abandono por Deus foi resultado da santidade de Deus. Dois grandes motivos que impossibilitam os homens de compreender a dimensão do ato desta separação entre Jesus e Deus Pai se dão em razão de ser algo que ultrapassa o entendimento humano, e também em virtude de não ser possível compreender a dimensão da santidade divina.

A mente do ser humano é finita e se já não fosse suficiente essa realidade, ainda há um sério agravante, pois essa mente finita também é afetada pelo pecado. Esses são os dois grandes empecilhos aos homens de penetrar nas profundezas da santidade de Deus. O abandono de Jesus está relacionado com esse atributo absoluto de Deus: a santidade. O pecado do homem foi tão sério que ativou a manifestação deste atributo divino que resultou em Deus ter que abandonar o seu próprio Filho encarnado.

As Escrituras dizem em Romanos 6.23 que o salário do pecado é a morte. Devido o pecado do homem, Deus precisou abandonar o seu próprio Filho encarnado a fim de não abandonar os homens. Deus precisou desamparar o seu próprio Filho para que os homens não fossem desamparados. Deus sequer poupou o próprio Filho para que os homens fossem poupados em seu lugar. Não se deve esquecer que é Jesus Cristo o Filho amado por excelência, mas de alguma forma no plano de Deus, Ele arquitetou que Jesus fosse abandonado para que os demais homens não o fossem. (CAMPOS, 2008, p.266-7)

O quarto aspecto aponta para a satisfação do sacrifício. O grito de Jesus por ter sido abandonado foi seguido pela expressão “está consumado” (Jo 19.30). O significado é que a ira de Deus agora estava satisfeita por meio do pagamento dos pecados dos

homens. O pagamento oferecido por Jesus foi completo e de uma única vez. Deve-se atentar para o fato de que Jesus Cristo foi o substituto do homem de modo totalmente voluntário. Ele entregou a sua vida para a reassumir (Jo 10.17). Como nenhum outro experimentará, Jesus sentiu o que é cair nas mãos do Deus vivo (Hb 10.31). Uma grande verdade sobre isso é a seguinte: a fim de que os homens experimentassem “tão grande salvação” (Hb 2.3), Jesus precisou experimentar uma tão grande perdição, ele precisou ser abandonado por Deus Pai.

Nota-se ainda, a respeito do grito de Jesus na cruz, que as suas palavras: “Por que me desamparaste?” estão refletindo o inferno que Jesus Cristo experimentou. Essa frase revela a ira de Deus sobre o pecado de seu povo. É uma certeza que os incrédulos um dia receberão sobre si a ira de Deus, mas não haverá quem a experimente na mesma intensidade que Jesus vivenciou. (CAMPOS, 2008, p.267-8)

O quinto e último resultado demonstra que Jesus ter sido abandonado por Deus revela o seu amor pelos pecadores. Essa é uma grande prova que Deus ama os pecadores, apesar de seus pecados que o desagradam. Há um aspecto confortador no grito de Jesus quando se sentiu abandonado pelo Pai, a saber: quando o Pai o abandonou ele ao mesmo tempo estava mostrando que fazia aquilo por amor aos homens. Para que tais homens fossem poupados, amorosamente ele visualizou os homens com os seus pecados na pessoa de seu próprio Filho e o puniu com sua justiça.

É fundamental saber que a ida de Jesus ao Calvário evidenciou duas verdades: tanto a que Deus odeia o pecado quanto a que Ele tem o seu coração no pecador. Além disso, o próprio Jesus Cristo deu prova de seu amor, pois ele se ofereceu voluntariamente para ser abandonado por Deus. O apóstolo Paulo declara essa verdade em sua epístola aos Efésios: “*E andai em amor, como também Cristo nos amou e se entregou a si mesmo, como oferta e sacrifício a Deus, em aroma suave*”. Mediante a essa maravilhosa obra, o Pai deve ser louvado, uma vez que providenciou a entrega amorosa do Filho. Mais o Filho também deve ser louvado, pois a si mesmo se entregou pelos homens, assumindo o alto preço de experimentar o que é ser abandonado pelo Pai. (CAMPOS, 2008, p.268-9)

De fato, Davi e Jesus passaram por momentos muito atribulados quando proferiram o questionamento: “Por que me abandonaste?” Sem dúvida, eles experimentaram o abandono. Mas é certo que ambos desfrutaram do prazer de serem

respondidos por Deus. Todavia, as respostas não foram da mesma forma. A de Jesus, por exemplo, só viria após três dias, quando ele poderia contemplar o fruto do seu penoso trabalho e ficar satisfeito (Is 53.11). A constatação que se pode ter é que Davi sofreu também, mas muito de suas palavras descritas no seu salmo só foram realmente vivenciadas na pessoa de Jesus.

Quanto ao nível dessa separação, há possibilidade de ter sido relacional ou ontológica, até o erudito, Carson (2014), afirma: “Não sabemos porque não fomos informados”. (CARSON, 2010) Contudo, os autores desta pesquisa acredita que houve uma separação a nível relacional. A comunhão entre as três pessoas da Trindade foi interrompida quando Jesus se fez pecado, mas foi restaurada após a sua ressurreição ao terceiro dia.

Quanto ao fato de Davi ter ou não compreensão daquele sobre quem suas palavras melhor se ajustariam, os autores consideram que a visão periférica cognitiva de Davi o possibilitou a um conhecimento além do que veio a expressar no Salmo 22. Ao que parece, é o que o apóstolo Pedro também demonstrava acreditar, como indicam suas palavras: “Sendo, pois, profeta e sabendo que Deus lhe havia jurado que um dos seus descendentes se assentaria no seu trono, prevendo isto, referiu-se à ressurreição de Cristo, que nem foi deixado na morte, nem o seu corpo experimentou corrupção”¹⁸.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Essa pesquisa chega à conclusão que o Salmo 22 é um Salmo messiânico, pois as experiências mencionadas pelo rei Davi transbordam sua própria existência e desaguam mais perfeitamente em Jesus que as vivenciou cabalmente. O fato é que nesse Salmo, Davi descreve de forma poética uma situação inicialmente penosa, de aparente abandono, mas que veio a ter seu término repleto de ações de graças, uma vez que se alcançou uma resposta satisfatória da parte de Deus.

Nesse relato, há descrições de sofrimento que não se encontram em lugar algum as evidências de que Davi as tenha vivenciado, por outro lado, não se pode dizer o mesmo

¹⁸ At 2.30-31, ARA.

sobre Jesus, pois quanto a ele, há muitos textos nos evangelhos que comprovam que ele experimentou tais infortúnios.

Com isso, constata-se que o Salmo 22 escrito pelo rei Davi reflete muito bem a paixão de Cristo, o Rei dos reis, registrada nos evangelhos. Logo, o fato de Jesus citar o Salmo 22.1 enquanto desfalecia sobre o madeiro, aponta mais para uma apropriação de tais palavras por quem é de direito do que uma mera identificação com a angústia de Davi. Os autores desta pesquisa entendem que em Jesus há um cumprimento profético do que foi relatado de forma poética por Davi no Salmo 22.

REFERÊNCIAS:

BLOMBERG, Craig L. Mateus. In G. K. Beale e D. A. Carson (Org.) **Comentário do Uso do Antigo Testamento no Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2014.

BONHOEFFER, Dietrich. **Orando com os Salmos**. Curitiba: Editora Esperança, 2017.

CALVINO, João. **Salmos volume 1: série comentários Bíblicos**. São Paulo: Fiel, 2009.

CAMPOS, Heber Carlos de. **Humilhação do redentor: encarnação e sofrimento**. São Paulo: Cultura Cristã, 2008.

CARSON, D. A. **O comentário de Mateus**. São Paulo: Shedd Publicações, 2010.

ELLIGER, K; RUDOLPH, W. **Stuttgarter Biblia Hebraica**. Stuttgart: Deutsche Biblegesellschaft, 1997.

FUTATO, Mark D. **Interpretação dos Salmos**. São Paulo: Cultura Cristã, 2011.

HENDRIKSEN, William. **Comentário do Novo Testamento: Mateus. Vol. 2**. São Paulo: Cultura Cristã, 2001.

NESTLE-ALAND. **Novum Testamentum Graece**. Editado por Barbara e Kurt Aland et al. 28. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

PINTO, Carlos Osvaldo Cardoso. **Foco & Desenvolvimento no Antigo Testamento**. São Paulo: Hagnos, 2006.

_____. **Foco & Desenvolvimento no Novo Testamento**. São Paulo: Hagnos, 2008.

SILVA, Valney Veras. **A Intertextualidade em Hebreus 4**. Revista Colloquium. Crato, v. 1, n. 1, p. 5-19, 1ºSem. 2016.

VAMOSH, Miriam Feinberg. **A vida no tempo de Jesus**. Braga: Palphot Ltd., 2003.



WOODY ALLEN E A RELIGIÃO NO FILME “NEBLINA E SOMBRAS”

Woody Allen and religion in the film *Shadows and fog*

Edilson Baltazar Barreira Junior*



* Formado em Teologia pelo Seminário Batista do Cariri, bacharel e licenciado em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará, mestre e doutor em Sociologia pela Universidade Federal do Ceará. É professor da UNIFAMETRO e pesquisador associado ao Núcleo de Estudos em Religião, Cultura e Política da UFC.

Contato:

edilsonbarreira@yahoo.com.br

Recebido em: 28/08/2020

Aprovado em: 19/09/2020

RESUMO:

Este artigo busca elaborar uma análise sociológica do filme *Neblina e Sombras* (1992) do cineasta Woody Allen, procurando identificar como ele concebe e constrói cinematograficamente o fenômeno religioso. Assim, tenta mostrar que a utilização de expressões e representações das práticas religiosas por parte de Allen oscila entre uma dimensão humorística e uma busca de sentido para a vida. A conclusão é que Allen demarca um modo religioso no referido filme, mediante simbologias e narrativas religiosas urdindo um deslocamento em que tal fenômeno assume novas formas de explicitação.

Palavras-chave: Religião; Woody Allen; Cinema; Recepção.

ABSTRACT:

This article seeks to elaborate a sociological analysis of the film *Shadows and Fog* (1992) by filmmaker Woody Allen, seeking to identify how he conceives and cinematically constructs the religious phenomenon. Thus, it tries to show that Allen's use of expressions and representations of religious practices oscillates between a humorous dimension and a search for meaning in life. The conclusion is that Allen demarcates a religious way in the referred film, through symbologies and religious narratives, creating a shift in which the phenomenon takes on new forms of explanation.

Keywords: Religion, Woody Allen, Cinema, Reception.

INTRODUÇÃO

Woody Allen, nas últimas cinco décadas, marca presença no cenário do cinema mundial. Sua vasta produção fílmica e sua independência em relação a Hollywood decorrem, acima de tudo, pelos temas polêmicos abordados em seus filmes, como amor, sexo, arte, morte, religião e sentido da vida (LEE, 1997).

O público mantém com Woody Allen uma relação paradoxal. Não há meio termo quando se trata de sua produção fílmica. Há pessoas que exaltam os seus filmes, bem como aquelas que rejeitam com veemência sua forma de elaboração humorística. Em 1997, a *Revista Set*¹, em pesquisa realizada com seus leitores acerca dos melhores e piores diretores do século passado, apontou Woody Allen como o quinto melhor cineasta ao mesmo tempo em que foi indicado como o segundo pior.

A religião é uma temática frequentemente abordada nos filmes de Woody Allen. Ele é um judeu que se diz agnóstico, ou seja, aquele que assinala a impossibilidade de afirmar se Deus existe ou não. No entanto, desde cedo, quando criança, teve que frequentar a escola rabínica, onde estudava os preceitos da religião judaica, através da Torá². Assim, as temáticas judaicas aparecem recorrentemente nos seus filmes. No entanto, as lentes da câmera de Allen e seus roteiros também revelam abordagens sobre o catolicismo romano, protestantismo, religiões orientais e esoterismo.

Ao pesquisar a produção fílmica do cineasta Woody Allen, focalizando as temáticas religiosas, especialmente judaicas, teve-se também como objetivo elaborar um quadro teórico particular. Observa-se que a teoria fílmica produzida em torno de sua obra, normalmente, tem sido apresentada mais em estudos particulares de filmes, pouco privilegiando temáticas específicas, como a religiosa, por exemplo, que possam de algum modo recortar toda a sua produção. Assim, o limite para o empreendimento da investigação aqui apresentada se deu em torno do filme *Neblina e Sombras* (Shadows and

¹Revista Set, Edição n.º 126, Dez/97, p. 39.

²Refere-se ao Decálogo, os Dez Mandamentos dados por Deus a Moisés, porém mais amplamente é o conjunto de disposições religiosas, culturais, rituais, morais que fundam e regem as relações entre o povo de Israel e seu Deus, entre o povo de Israel e sua terra, entre o homem e seu próximo na vida do cotidiano, portanto, numa acepção mais ampla, trata-se do Antigo Testamento, mais especificamente o conjunto de cinco livros denominado Pentateuco: Gênesis, Êxodo, Números, Levítico e Deuteronômio.

Fog), produzido em preto-e-branco em 1992, no qual Woody Allen elabora uma trama permeada de temas como sexualidade, casamento, orações judaicas, circuncisão, morte, fé, ciência, plano de Deus e ostentação religiosa. Desta forma, procurou-se elaborar uma análise em torno de tais assuntos e a partir da seguinte pergunta: Como Woody Allen concebe e constrói, cinematograficamente, o fenômeno religioso, em especial nas constelações judaicas e católicas romanas, no filme *Neblina e Sombras*?

Posta esta indagação, tentou-se mostrar que a utilização de expressões e representações das práticas religiosas por parte de Woody Allen oscila entre uma dimensão humorística e uma grandeza de busca de sentido para a vida. A comicidade de Woody Allen fundamenta-se, em grande parte, no humor tradicional judaico (HÖSLE, 2002), cujo teor repousa na condição judaica de estar à margem (HERTZBERG; HIRTMANHEIMER, 1998). Mas, Allen também apresenta uma tensão em seu trabalho, que parece revelar uma ansiedade em vista de algo que não possui, bem como por um mal-estar ante as aflições do mundo.



Kleinman (Woody Allen), fotograma de Carlo Di Palma

Neblina e Sombras é uma homenagem ao expressionismo alemão dos anos 1920. O expressionismo alemão (EISNER, 1985), assim como a montagem soviética (EISENSTEIN, 1983) desafiaram a liderança de Hollywood, uma vez que se apresentaram como evoluções da estética cinematográfica e do desenvolvimento formal do filme mudo. O cinema expressivo tinha como proposta criar o seu mundo, não tendo a preocupação de reproduzir o real. Woody Allen utiliza o preto-e-branco como forma de

realçar o jogo de luz e sombras em uma cidade inominada, mas que faz lembrar as urbes da Europa oriental no início do Século XX. O filme tem na morte uma temática central, decorrente dos assassinatos cometidos por um *serial killer*³ que estrangula suas vítimas em noites de nevoeiros.

Preliminarmente, distingue-se a visão do espectador comum em relação à ótica do investigador, teve-se como objetivo apresentar, apenas, duas atitudes diante de uma mesma obra de arte – o filme. A primeira atitude mobiliza-se pelo lazer, num contexto de entretenimento, enquanto a outra o encara como trabalho, num contexto de reflexão e produção intelectual. Assim, o investigador tem que estar atento, pois o seu objeto de estudo apresenta uma linguagem diferente, que ultrapassa as dimensões linguísticas, com características para-hipnóticas como obscuridade, encantação através da imagem, descontração confortável, passividade e impotência. (MORIN, 1980).

Para o empreendimento de investigação do filme *Neblina e Sombras* como um recorte da obra de Woody Allen, optou-se pelo estudo da religião como um sistema simbólico, consoante apresentado por Geertz (1989), como um referencial teórico mais adequado, pois, segundo ele, o conceito de símbolo e de cultura apresentam um conjunto de significados, precisando assim ser mais bem delimitado. A noção de concepção como significado do símbolo é a que ele assume, ou seja, os complexos simbólicos representam fontes extrínsecas de informações. Geertz circunscreve sua análise religiosa dentro de uma dimensão cultural. Ele adverte para o fato de que seu conceito de cultura não apresenta referentes múltiplos, bem como é desprovido de qualquer ambiguidade fora do comum. Assim cultura para Geertz, “denota um padrão de significados transmitido historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida” (1989, p. 103).

O conceito de cultura apresentado por Geertz como uma concepção simbólica é retomado por Thompson (1995), como ponto de partida para a sua concepção estrutural de cultura. Thompson reconhece que o conceito de cultura de Geertz é a formulação mais importante oriunda da literatura antropológica, pois permitiu a reorientação da análise

³Assassino que comete seus crimes com as mesmas características e em série.

cultural para o estudo do significado e do simbolismo, além de ter dado destaque para a interpretação como aspecto metodológico mais significativo.

Thompson (1995), mesmo atraído pelo conceito de cultura de Geertz, apresenta três limitações de sua formulação conceitual. A primeira refere-se ao fato da tentativa frustrada de Geertz em apresentar com precisão uma concepção simbólica de cultura; o termo cultura é usado de várias maneiras e algumas inconsistentes. A segunda crítica diz respeito à noção de texto. Para Geertz, a análise cultural está diretamente relacionada à produção etnográfica de textos, enquanto para Thompson a relação entre texto etnográfico e o tema que o etnógrafo está escrevendo é bem mais complexa. A terceira crítica está relacionada a pouca ênfase dada por Geertz aos problemas de conflito social e poder.

Desta forma, o conceito de cultura de Geertz funciona para Thompson como um pano de fundo, à frente do qual ele constrói a sua concepção estrutural de cultura, cuja ênfase recai na constituição significativa e na contextualização social das formas simbólicas. Assim, as formulações conceituais de ambos apresentam-se como complementares, pois ressaltam o caráter simbólico da vida social. Em vista disto, e uma vez que um filme, via de regra, é uma elaboração simbólica, considero as concepções de Geertz e Thompson pertinentes para este trabalho.

Nas análises de Geertz sobre os sistemas simbólicos, ele alude à dependência do homem aos símbolos, sendo que em alguns momentos eles são decisivos no enfrentamento de um ou outro aspecto da vida. Os símbolos religiosos, ante o perigo do caos, ajudam o homem em vista das ameaças decorrentes dos marcos de sua capacidade analítica, bem como das fronteiras do poder de suportar o sofrimento e dos limites de sua introspecção moral ante um paradoxo ético.



O médico (Donald Pleasence) e o assassino (Michael Kirby), fotograma de Carlo Di Palma.

A morte semeada por um assassino é um dos focos centrais na narrativa de *Neblina e Sombras*. Nesta análise, percebeu-se que Woody Allen vai recorrer entre outras à dimensão simbólica religiosa como forma de enfrentar a morte e a problemática do sofrimento.

Um filme pode ter vários objetivos, como distrair, criticar, documentar, descrever e denunciar. Assim, a sociedade não é revelada nua e crua por ele, mas encenada, ou seja, como descrevem Vanoye e Goliot-Lété:

O filme opera escolhas, organiza elementos entre si, decupa no real e no imaginário, constrói um mundo possível que mantém relações complexas com o mundo real: pode ser em parte seu reflexo, mas também pode ser sua recusa (ocultando aspectos importantes do mundo real, idealizando, ampliando certos defeitos, propondo um contramundo etc.). Reflexo ou recusa, o filme constitui **um ponto de vista** sobre este ou aquele aspecto do mundo que lhe é contemporâneo (1994, p.5. Grifos das autoras).

Ao logo da pesquisa foi necessário estar consciente de que na caminhada deveria evitar a armadilha de proceder a uma leitura muito além do que realmente o filme apresenta, pois, caso isso ocorresse, poderia desviar-se da condição de investigador fílmico para voltar à condição de cinéfilo.

A ESTRUTURA NARRATIVA DO FILME

A estrutura narrativa, como uma das instâncias da hermenêutica de profundidade, é significativa e adequada para a compreensão e análise de *Neblina e Sombras*, pelo fato de ser um enfoque que comumente tem sido utilizado nos campos de análise literária e textual, bem como em estudos de mitos e discursos políticos. Entre os autores contemporâneos, Thompson (1995) sublinha que os principais a utilizarem esse enfoque foram Roland Barthes e Claude Lévi-Strauss.

A narrativa de *Neblina e Sombras* mostra que, numa cidade inominada, um assassino está semeando a morte. Um pequeno homem chamado Max Kleinman (Woody Allen) é acordado no meio da noite por um grupo de vigilantes para receber uma missão, ou seja, fazer parte de um plano, que ele não sabe qual seria. Nos arredores da cidade, está instalado um circo, onde a engolidora de facas Irmay (Mia Farrow) dialoga com seu namorado, o palhaço (John Malkovich), sobre a vida futura de ambos. Ela revela o desejo de casar-se e ter filhos, ele, porém, diz que a família é a morte do artista e interfere em sua criatividade. Em outro carro do circo está a trapezista Marie (Madonna), por quem o palhaço nutre uma paixão. Após o diálogo com Irmay, ele vai até o carro de Marie, onde seu esposo, um homem forte, dorme em meio a sua profunda embriaguez. Irmay suspeita que seu namorado tenha ido até ao alojamento da trapezista e chegando lá o encontra aos beijos com Marie.

Kleinman, após ter relutado com o grupo de vigilantes em não sair à noite, então resolve ir para as ruas à procura do assassino. O primeiro local que visita é o laboratório do médico da cidade (Donald Pleasance), que está necropsiando outra vítima do *serial killer*. Ambos debatem sobre a natureza do mal e da vida após a morte. Em outro local da cidade, vê-se Irmay com sua mala, pois deixara o circo ao ver seu namorado aos beijos com a trapezista. Em meio ao nevoeiro, Irmay encontra-se com uma prostituta (Lily Tomlin) que a leva para o bordel, a fim de abrigá-la durante a noite. No entanto, ao chegar ao prostíbulo, Irmay é “seduzida” pelo estudante Jack (John Cusack), que a oferece 700 dólares para passar uma noite com ele. Irmay aceita depois de reiteradas tentativas do jovem, que começou a oferta com 20 até chegar aos 700 dólares.

Momentos após a saída de Kleinman do laboratório, o médico se vê diante do assassino e trava com ele um diálogo tenso. O médico assegura que gostaria muito de

fazer a necropsia do criminoso para abrir o seu cérebro e descobrir que nele só existe o caos. Ele tenta fugir, mas termina sendo assassinado numa rua sem saída. Kleinman vai até a delegacia tentar intervir por uma família de judeus, que havia sido presa sob suspeita dos assassinatos em série. Na unidade policial, Kleinman fica sabendo que o médico também foi morto e que a polícia tem uma taça com as impressões digitais de mais um suspeito. Ao ouvir isto, passa-se uma imagem em *flash-back*⁴ na qual Kleinman se lembra de que havia tomado uma taça de vinho no laboratório do médico morto. Os policiais deixam o recipiente em cima da mesa e ele vai até lá e confisca a “prova” que o poderia incriminar. Neste momento, Kleinman encontra-se com Army, pois ela havia sido detida por prática abusiva de prostituição, sem a devida licença. Com os 700 dólares, ela paga 50 de fiança e é liberada imediatamente. Ela resolve doar o restante do dinheiro à Igreja. Chegando lá com Kleinman, ela se recusa a entrar, pois naquele dia achava-se impura. Kleinman dá o dinheiro ao pároco (Josef Sommer) e ao chefe de polícia que estavam em reunião elaborando uma lista de malfetores da cidade. O nome de Kleinman que figurava nessa lista é imediatamente retirado ante a oferta generosa. Na entrada da igreja, eles encontram uma mulher faminta com uma criança no braço e, vendo isto, Army se compadece e pede a Kleinman que retorne lá e solicite a metade do dinheiro doado. Ao requisitar a devolução de parte da quantia doada, Kleinman vê que o vigário e o chefe de polícia escrevem seu nome novamente na lista, mas com ressalvas.

Kleinman e Army seguem pelas vielas sombrias da cidade. Ele tenta abrigá-la na casa de sua noiva, mas esta recusa à proposta de hospedagem com veemência. Neste momento, a polícia os encontra. Esta traz um mago com poderes de fazer descobertas apenas pelo olfato. O mago cheira Kleinman e atesta que ele tem algo no bolso do paletó e descobrem que o objeto era a taça que havia sido confiscada da delegacia. Kleinman foge. Army encontra-se com o namorado, o palhaço do circo, que foi à sua procura após saber em um bar, através do estudante, que ela havia ido para a cama com ele por 700 dólares. No momento do encontro, ambos discutem o ocorrido no bordel. Logo ouvem um grito e, chegando ao local de onde veio o som, percebem que havia uma mulher morta, cuja identificação é fácil, pois se trata daquela, a quem Army havia doado parte do seu

⁴ Efeito em que o tempo de transcurso da história é alterado e a personagem começa a recordar de um acontecimento (RITTNER, 1965).

dinheiro. Eles descobrem que a criança desta mendicante está viva. Começam um diálogo sobre adoção. O palhaço, que antes recusara casar-se e ter filhos (pois a família era a morte do artista) agora está disposto a adotar a criança órfã, além de demonstrar interesse em ter outros filhos. Irmão e o namorado voltam para o circo levando a criança.

Kleinman surge no circo para salvar Irmão do assassino. Com a ajuda do mágico Almstead (Kenneth Mars), ele aprisiona o *serial killer*, que consegue fugir. Kleinman, que passara o filme todo à procura do plano que outros disseram que ele tinha que executar, agora resolve se tornar auxiliar de mágico, um ideal antigo.

Na estrutura narrativa de *Neblina e Sombras*, Kleinman sai da condição de medo anti-herói (GONZÁLEZ, 1994) início do filme para transformar-se em herói no final. Woody Allen lança mão de um elemento que o fascina desde criança: a mágica. O instrumento utilizado para realizar o truque é o espelho, que tanto os protege como captura o criminoso. Almstead chega a confirmar que o homem tem necessidade de ilusões como do ar que respira.

ANÁLISE SOCIOLÓGICA DO FILME

O conceito de religião apresentado por Clifford Geertz (1989), como um sistema cultural, foi definido como:

Um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas (1989, p. 104).

Assim, como se vê, a proposta de Geertz para a análise da religião é assumi-la como um sistema cultural, enfatizando a necessidade de considerá-la como um conjunto de símbolos sagrados tecido em um todo ordenado. Desta forma, a religião compreende a relação entre o *ethos* e a visão de mundo, entre as dimensões valorativas que a sociedade tende a conservar e a ordem geral de existência na qual ela se insere.

Peter Berger, em *O Dossel Sagrado*, define religião como um “empreendimento humano pelo qual se estabelece um cosmos sagrado” (1985, p. 38). O sagrado é a força legitimadora da religião, sendo que esta procura tornar plausíveis as construções sociais

da realidade, bem como procura eliminar as precariedades das ordens construídas. A religião, assim, aparece para Berger como possuindo uma tarefa de alienação. No entanto, existe também a possibilidade de surgir uma religião desalienadora, sem dúvida, uma exceção.

Berger (1985), em sua análise, não pensa, usualmente, com a categoria do profano, pois sua perspectiva está mais direcionada para uma abordagem da secularização. Secularização para ele é “um processo pelo qual os setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos” (BERGER, 1985, p. 119). Ora, quando Berger fala em sociedade, ele deixa pressuposto que se refere às sociedades modernas, onde ocorre a separação do Estado e da Igreja, a expropriação das terras da Igreja ou a emancipação da educação do poder eclesiástico. Para ele, as duas constelações religiosas que passaram por um processo maior de secularização foram o Protestantismo e o Judaísmo, já que o Catolicismo continuou vivendo o sagrado através de vários canais, como os sacramentos, a intercessão dos santos e a recorrência aos milagres. Weber (1998) também faz alusão especial a estas duas constelações religiosas, pois apenas elas não se adaptaram às necessidades das massas por cultos aos santos, heróis ou deuses funcionais.

Woody Allen é um homem da modernidade, que concebe e apresenta o fenômeno religioso em sua obra. Inicialmente, traçarei algumas considerações acerca do fenômeno religioso e sua articulação nas ciências sociais. Júlia Miranda (1995) fornece alguns aspectos importantes sobre onde começa o fenômeno religioso. Refere-se a combinações como religião e política ou religião e ciência. No presente caso, trata-se de religião e cinema, sendo este último uma das múltiplas expressões artísticas. A autora questiona a possibilidade de falar destas combinações, sem reconhecer as suas especificidades, ou melhor, a autonomia de instâncias representadas pelos termos. A especificidade da articulação entre religião e arte no cinema de Woody Allen é o que interessa neste trabalho.

A obra cinematográfica Woody Allen é marcada pelas filosofias da existência⁵, pela literatura russa, psicanálise e cinema como construções próprias da modernidade,

⁵ De acordo com Wahl (1962), a expressão “filosofias da existência” é mais adequada, em virtude da recusa de alguns filósofos, como Martin Heidegger e Karl Jaspers (1883-1969), de serem chamados de “existencialistas”. Outros, como Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir (1908-1986) e Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) aceitavam o título.

assim, ocorre-me outra indagação: como buscar nestas contribuições a chave para compreender seu conceito de religião e como ele se manifesta no filme *Neblina e Sombras*?

Blake (1995) apresenta Allen como um grande artista profano, que se revela fascinado pelo sagrado. A sua análise teórica do fenômeno religioso na obra de Allen é efetivada a partir dos conceitos de *sagrado* e *profano* conforme formulados por Mircea Eliade (1999) e Rudolf Otto (2007). Assim, para Blake, Woody Allen, um homem fruto da modernidade, embora tenha dessacralizado o mundo e assumido uma existência profana, não consegue abolir completamente o comportamento religioso. Blake inicia seu livro citando o seguinte trecho do livro *O sagrado e o profano* de Eliade:

O sagrado e o profano constituem duas modalidades de ser no Mundo, duas situações existenciais assumidas pelo homem ao longo da sua história. Esses modos de ser no Mundo não interessam unicamente à história das religiões ou à sociologia, não constituem apenas o objeto de estudos históricos, sociológicos, etnológicos. Em última instância, os modos de ser sagrado e profano dependem das diferentes posições que o homem conquistou no Cosmos e, conseqüentemente, interessam não só ao filósofo mas também a todo investigador desejoso de conhecer as dimensões possíveis da existência humana (ELIADE, 1999, p.20).

Blake (1995) se apropria do conceito de sagrado como um significado de religioso. O trecho de sua obra abaixo citado demonstra isto:

Woody Allen tem entrado no domínio do sagrado com um visto de turista; ele continua sendo um cidadão do mundo profano, cujas questões fascinam e aterrorizam e por extensão provocam risadas, as suas risadinhas nervosas indicam uma total falta de segurança (...) Woody Allen e os seus personagens nunca passam do domínio do profano dentro do sagrado, a despeito de todos os seus efeitos. Em suas tentativas, eles são engraçados ou trágicos ou ambos (BLAKE, 1995, p. 20, 23).

Em vista do exposto até agora, acredito ser oportuno retornar às contribuições culturais apropriadas por Woody Allen, a fim de explicitar alguns aspectos importantes acerca de como o fenômeno religioso aparece em sua obra.

Na contribuição cultural propiciada pelo cinema, a construção do religioso na obra de Allen ocorre, principalmente, pelo entrecruzamento com o cinema de Ingmar Bergman (IACOBACCI, 2004), cuja formação religiosa protestante luterana revela uma noção de

Deus em que o homem deve buscá-lo na solidão de sua individualidade, tendo algumas vezes como resposta para suas súplicas apenas o silêncio (GIBSON, 1969).

Em *Neblina e Sombras*, Kleinman, ao ser acordado no meio da noite e exposto em roupas íntimas, revela sua vulnerabilidade e fragilidade como *status* do ser humano diante de terríveis e incompreensíveis forças atuantes no universo. A ele não adianta protestar perante seus inquiridores, pois vive no mundo injusto e caótico concebido por Allen.

Para Allen, se Deus existe, tem designado um universo, onde há possibilidade da busca das causas. Aqui, entretanto, repousa um problema na análise de sua obra. Em outros filmes, como *Hannah e suas Irmãs*, Allen usa Hitler para representar a questão do mal inexplicável em um mundo supostamente designado para ser objeto do amor de Deus. Os grupos de vigilantes parecem sugerir a polícia secreta dos nazistas, não representando necessariamente vários grupos de religiões concorrentes, mas tipos de pessoas como cientistas, filósofos, artistas, bem como teólogos, que pensam ter a resposta para os sérios problemas da vida (BLAKE, 1995).

Blake (1995) acentua que os vigilantes e a polícia funcionam como agentes da vingança de um poder desconhecido. A polícia usa uniformes semelhantes aos dos militares nazistas. Kleinman assiste quando eles arrastam e prendem uma família de judeus, sob a acusação dos assassinatos ocorridos na cidade. Esta lembrança parece evocar o encurralamento dos frágeis judeus caminhando para os campos de concentração. A perseguição irracional deste povo e a ausência de Deus, que não intervém, reaparecem para Allen como um grande obstáculo em encontrar sentido no universo (LAX, 1991).

Quando Kleinman visita o laboratório do médico que faz as necropsias de alguns cadáveres em vários estádios da dissecação, encontra vários órgãos humanos em tubos. O médico conduz seus experimentos com grande urgência em vista dos assassinatos, pois uma próxima vítima pode chegar a qualquer momento para necropsia. Ele fala para Kleinman que estes acontecimentos estão lhe possibilitando conduzir a experiências que indiquem a origem do mal. O médico levanta um lençol que cobre um dos cadáveres e pede a Kleinman que pergunte ao morto sobre a realidade da vida após a morte. Esta ação do médico demonstra claramente sua atitude crítica de que não há possibilidade de vida além-túmulo. O cientista é um tipo comum nos filmes de Allen. Em *Sonhos Eróticos de uma Noite de Verão* (*A Midsummer Night's Sex Comedy*, 1982) o cientista é Leopoldo

(José Ferrer) e em *Setembro* (September, 1987), o homem de ciência é Lloyd (Jack Warden).

Um dos aspectos do conceito de religião em Geertz (1989) está numa formulação de ideias que põem ordem na existência. No entanto, algo a desestabilizar o homem é a ameaça da possibilidade de que os símbolos venham a falhar, trazendo assim um sentimento de completo abandono. Portanto, há no homem grande dependência em relação aos símbolos ou sistemas simbólicos, que viabilizam a sua condição, na qualidade de criatura e que o auxiliam no confronto com o caos.

Lee (1997) nos lembra de que Allen, ao longo de sua carreira, tem sido frequentemente acusado de narcisismo e advogado do relativismo moral, quando de fato ele vem sendo e continua a ser um defensor da importância da consciência moral e dos valores que tocam no sentido da vida. Em acréscimo a isto, Allen tem, permanentemente, em seus filmes mostrado que a sociedade contemporânea americana é decadente, imersa na barbárie, precisamente em razão da falência societária em manter nosso sentido de responsabilidade moral individual.

Numa sociedade como essa, Allen identifica-se com Kleinman. Ele vive em um mundo caótico e ameaçador, onde os sistemas simbólicos são desvirtuados. O filme inicia com a presença inexplicável do mal, na forma de um maníaco homicida, que torna o mundo mais hostil, onde achar uma solução é uma questão de urgência. Kleinman não vê referências simbólicas de eticidade com quem ele convive. Poulsten (Phillip Bosco), seu patrão, revela-se um hipócrita, vivendo secretamente como *voyeur*, para não ser publicamente descoberto. O médico tenta encontrar a origem do mal, a partir do uso da razão e da ciência, que se mostram completamente falíveis. O estudante universitário parece uma reminiscência de Raskolnikov, personagem do romance *Crime e Castigo*, de Fiódor Dostoiévski, quando admite para Kleinman que a sua busca de sentido para a vida tem sido por meio da embriaguez e de encontros sexuais no bordel. O pároco da cidade e o chefe de polícia se reúnem na igreja para elaborar uma lista de malfeitores (BERNSTEIN, 1996). Este é o caos ético presenciado por Kleinman.

Em *Neblina e Sombras*, o médico, na busca para o esclarecimento da origem do mal a partir de um dos instrumentos disponíveis de explicação cognitiva, a ciência, vive o máximo de sua capacidade analítica, pois seu interesse maior é encontrar respostas para

a sua inquietude, através da objetividade científica. Allen, por sua vez, procura nos mostrar que a razão e a ciência são socorros pequenos para o homem, ante a ameaça do caos, pois não conseguem resolver os problemas fundamentais éticos e espirituais. São situações como esta, que assumo a posição de que Allen constrói um religioso expresso cinematograficamente e que suas personagens se movem num universo onde o sentido é dado mais a partir dos símbolos e narrativas religiosas do que, por exemplo, científicas, mesmo quando aqueles são alvo de críticas, ironias e sátiras. Isto se confirma, também, quando Kleinman, inicialmente, concorda com o médico em suas explicações científicas de descoberta da origem do mal e do caos, e, no desenrolar da trama, torna-se mais propenso a rejeitar a realidade mundana para abraçar um mundo místico.

Geertz (1989) tem a problemática do sofrimento como condutora ao problema do mal, porquanto o sofrimento é considerado normalmente muito cruel, embora nem sempre ele seja também havido como moralmente imerecido, pelo menos para o sofredor.

Em *Neblina e Sombras*, Kleinman, em meio a sua solidão e relativo sofrimento, tenta de todas as formas conseguir uma promoção no trabalho, a fim de agradar sua noiva, que o trata de modo desprezível. Ao sair no meio da noite para cumprir um plano dado pelos vigilantes, Kleinman assume uma atitude autonegadora. Ele quer, mediante uma teodiceia⁶, integrar as suas experiências anômicas⁷ em um *nomos* socialmente estabelecido. Ocorre que a sua sociedade, conforme procura apresentar Allen, é caótica e anômica.

Allen, por intermédio de Kleinman e do diálogo deste com o médico, parece sugerir a existência de vida após a morte. O médico firma a ideia de negação total de uma vida no além-túmulo, pois esta é uma posição vista de uma perspectiva religiosa; a sua atitude, como assevera Geertz (1989), é de uma visão científica, que se funda pela dúvida deliberada, pela pesquisa sistemática e por uma suspensão de motivos pragmáticos,

⁶Segundo Weber (1998) e Berger (1985), uma teodiceia é uma forma de explicação em termos de legitimações religiosas, de qualquer sofisticação teológica, para fenômenos como o sofrimento, o mal e a morte.

⁷ O conceito de *anomia* figura nos trabalhos de Durkheim (2003 e 2010) como uma das condições advindas com as transformações sociais provocadas pela Revolução Industrial, na qual o indivíduo ao perder sua identidade, também se encontra num estado de falta de objetivos e de regras de sociabilidade.

tendente a uma observação desinteressada. O objetivo do médico é tentar analisar o problema do mal, aterrorizador de todos, a partir de conceitos formais.

Allen, em *Neblina e Sombras*, procura mostrar alegoricamente haver uma luta entre estas duas forças. O mal tem sua presença inexplicável na figura do assassino, enquanto o bem possui em Kleinman o esboço de um herói-cômico⁸ a lutar contra as hostes deste mal. Muito embora Allen procure mostrar esta luta entre o bem e o mal, a solução final por ele proposta é de uma “teodiceia”, que foge do real, em que o mal é vencido pelo ilusório. Allen registra o valor do onírico, sendo a magia uma destas formas ilusórias.

Kleinman havia, inicialmente, elaborado um projeto de reconhecimento a respeito de sua comunidade e resolve agora deixar tudo de lado, inclusive suas metas profissionais e religiosas, que representavam sentido para a sua redenção, a fim de abraçar a magia como auxiliar do mágico Almstead. Quando Kleinman, junto com o mágico, tenta prender o assassino, ele põe nesta tentativa sua “fé” inteiramente nas mãos de Almstead, que justifica a confiança pela temporalidade frustrada do assassino. Todo seu poder não é suficiente para acorrentar a ameaça da morte indefinidamente. Assim, esta união de Kleinman com o mágico implica firmar um compromisso de unir-se a uma nova “comunidade de fé” – o circo – onde ele descobrirá sua real autenticidade, dando-lhe sentido à vida.

⁸ Morin (1989) caracteriza o herói-cômico como sendo feios, tagarelas e ridículos; caricaturas dos heróis tradicionais; ingênuos, exprimem uma inocência quase infantil que os leva à bondade ou à malícia; violam pequenos tabus da vida social, ignorando qualquer forma de censura; são inocentes sexuais, pois diante de uma mulher.



Fotograma de Carlo Di Palma

Portanto, assim como Cecília (Mia Farrow), em *A Rosa Púrpura do Cairo* (*The Purple Rose of Cairo*, 1985) e Alice em *Simplemente Alice*, Allen faz que Kleinman ponha ordem no seu mundo anômico, decidindo entre a realidade e a ilusão. Kleinman escolhe a ilusão. Allen sugere a ideia de que, quando as pessoas estão diante do mal inexplicável (como as mortes em série cometidas pelo maníaco), elas podem escapar dentro da ilusão, não porque elas queiram, mas porque necessitam. Allen mostra que a vida sem ilusões seria insuportável.

Woody Allen, durante o período em que esteve casado com Mia Farrow, dedicou a ela vários papéis, cujas personagens evidenciavam uma formação católica romana. Ele, por sua vez, quase sempre, assume personagens judias. Irmã, em *Neblina e Sombras*, é uma dessas personagens católicas encarnada por Mia Farrow. O seu pano de fundo é inicialmente revelado através de uma imagem de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, que ela tem sobre uma mesa no seu carro do circo.

Nossa Senhora do Perpétuo Socorro é uma das muitas variantes da Virgem Maria, firmada desde o início do filme como um símbolo católico de mulher, que tem como ponto central a virgindade. Para Geertz (1989), o símbolo pode ser representado por objetos, atos, acontecimentos para estabelecer uma relação com uma concepção ou significado. No catolicismo romano, Maria é um símbolo de pureza, como uma formulação tangível de uma experiência de fé. Maria também é firmada como a segunda Eva, assim como Cristo é considerado o segundo Adão. Através de Adão e Eva, o mundo conheceu a Queda e o pecado, enquanto Jesus e Maria superaram o pecado e venceram a morte em um estado paradisíaco com Deus.

O catolicismo romano, através da figura de Maria, procura mostrar que ela reparou a desobediência de Eva ocorrida no Jardim do Éden, pois, por intermédio de uma virgem (Eva), o mundo conheceu o pecado, a morte e a sexualidade, enquanto por meio de outra virgem (Maria) o mundo constatou um exemplo de obediência e vida eterna. As diferenciações entre ambas florescem na teologia católica romana. Como castigo pela Queda, Eva teria sua gestação e parto com dores, ainda tendo o seu desejo comandado por seu marido. Maria, por sua vez, é libertada das penalidades impostas a Eva, ou seja, o desejo do homem e as dores do parto. Silvia Tubert (1996) sugere haver Maria, para o catolicismo, redimido a mulher da queda ocorrida no Éden, bem como da mitologia subjacente característica da primeira Eva, como deusa-mãe entre os pagãos.

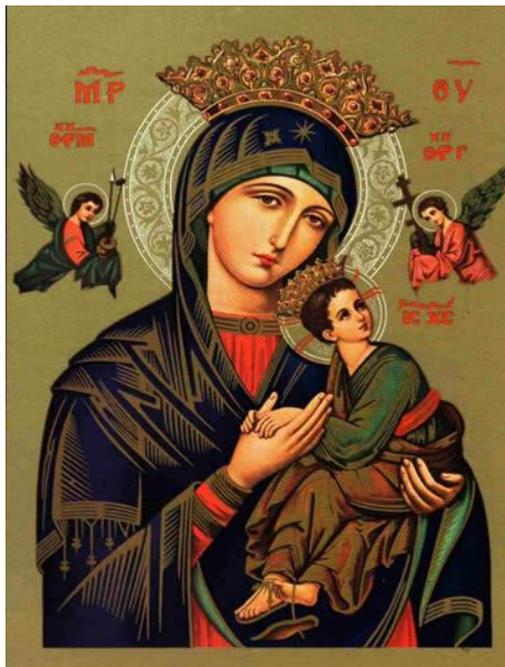
Irmy, no início do filme, conversa com seu namorado, o palhaço, acerca do seu desejo de se casar e ter filhos. No entanto, ele reluta, pois para ele a família é a morte do artista⁹. Allen aproxima Irmy de um dos ideais católicos de mulher – a maternidade, vinda pela observância do sacramento do matrimônio.

A maternidade é um fenômeno construído historicamente, respondendo a diversos interesses econômicos, sociais, políticos, religiosos etc. Tubert (1996) lembra que em quase todas as sociedades de formação patriarcal a mulher representa apenas a ordem simbólica de mãe.



Irmy (Mia Farrow), fotograma de Carlo Di Palma

⁹Esta é uma particularidade da obra de Allen, pois a afirmação de que "a família é a morte do artista" é repetida em outros filmes como em *Poucas e Boas* (*Sweet and Lowdown*, 1999).



Nossa Senhora do Perpétuo Socorro – Pintura de Andreas Ritzos (Século XV).

Em *Neblina e Sombras*, vemos Irmão tentando concretizar o seu desejo de ser mãe, mediante casamento, e formando família com o palhaço. Já seu namorado se comporta como um Don Giovanni¹⁰, pois a ideia de ser um herói conjugal não lhe atrai, já que a vida em família é um obstáculo para a sua criatividade artística. Também como diria Geertz (1989), ele quer viver uma perspectiva estética ou atitude plástica, pois, ao preferir a vida artística à familiar, o palhaço procurou optar em suspender o realismo ingênuo da experiência que a vida em família oferece. Ele quer continuar vivendo a possibilidade de outros amores como o romance secreto que tem com a trapezista Marie. Irmão, ao descobrir este romance, percebe desvanecer todos os seus projetos de maternidade e

¹⁰ A obra existencial do teólogo e filósofo dinamarquês Søren Kierkegaard percorre uma trajetória ao longo de três momentos denominados de estádios: o estético, o ético e o religioso. A palavra estádio, para Kierkegaard, refere-se a estádios da existência, em que o existente sempre se põe diante de uma escolha (GOUVEA, 2002). No estágio estético, Kierkegaard (2013) tem em Don Giovanni, da ópera de Mozart, o exemplo do homem inquieto, pois não ama uma mulher específica, como o herói conjugal do estágio estético, mas a mulher (gênero), ou seja, todas as mulheres. Em cada mulher, ele deslumbra-se pela feminilidade e nisto consiste a força idealizante de sua sensibilidade, que transfigura a cada mulher, seja ela feia ou bonita, nova ou velha.

família. Desventurada, ela deixa a proteção de seu alojamento no circo e vai para as ruas onde o perigo é constante, com o assassino solto semeando a morte.

Allen, em seu roteiro, faz que Irmey seja alojada, durante parte da noite, em um bordel. Irmey, devota de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, paradoxalmente, vai ser abrigada pelas “filhas de Eva” (DA SILVA, 1982 e HAUGHTON, 1985). No bordel, ela ouve as narrativas de como as prostitutas satisfazem os desejos e fantasias sexuais de seus clientes. A sexualidade lá corre livremente, não como uma relação singular entre amantes, mas tendo um preço. Allen reserva para Irmey um momento em que a sexualidade tão almejada por ela, no âmbito do casamento, com a finalidade de gerar seus filhos, é modificada por um momento de prazer, com o preço de 700 dólares. Este valor, segundo uma das prostitutas, seria suficiente para o estudante Jack passar a noite com todas elas, inclusive o cachorro. Allen parece sugerir que toda mulher tem um preço e Irmey não seria diferente (BLAKE, 1995, 203). Isto fica bem evidenciado, quando Kleinman garante para uma das prostitutas (Jodie Foster), nunca haver pagado por sexo e ela suscita a seguinte pergunta: será que não? Com esta indagação, ele parece indicar que toda atividade sexual é prostituição.



Irmey (Mia Farrow) e Jack (John Cusack), fotograma de Carlo Di Palma

O dinheiro que Irmey ganhou ao ir para a cama com Jack é fonte de culpa e de pecado, e este precisa ser expiado. Isto caracteriza uma duradoura motivação, conforme marca Geertz (1989), que para o homem perceber haver negligenciado uma obrigação, ou guarda em segredo uma culpa, compele-o a fazer uma confissão pública, seguida de uma expiação, isto no contexto religioso. No entanto, o mesmo ocorre em uma sociedade inspirada por sentimentos da ética do dever. Irmey, em meio a sua formação católica, acha-

se impura e necessita restabelecer a sua relação com Deus. Irmã vive aquilo chamado por Geertz de “circunspeção moral”, consiste "em tendências tão incutidas que levam a cumprir promessas exorbitantes, a confessar pecados secretos ante a desaprovação de um público severo e sentir-se culpado quando são feitas acusações vagas e generalizadas” (GEERTZ, 1989, p. 111). A primeira atitude de Irmã é desfazer-se do dinheiro adquirido pela venda do corpo. Ela então resolve doá-lo para a paróquia da cidade. Irmã vai à igreja acompanhada por Klienman e recusa-se a entrar, pois naquela noite estava impura e assim não queria violar o espaço sagrado. No entanto, Klienman, ao ingressar no gabinete paroquial, encontra um policial reunido com o pároco elaborando uma lista de malfeitores da cidade. O policial quer saber como o numerário foi obtido, mas o padre assinala que não necessitava explicitar sua origem, pois a igreja recebia de bom grado.



Klienman (Woody Allen), chefe de polícia (Greg Kinnear) e o sacerdote (Josef Sommer), fotograma de Carlo Di Palma.

A culpa que Irmã sente é semelhante a de Danny, em *Broadway Danny Rose*, ou seja, uma culpa religiosa. Eles têm formações religiosas diferentes. Irmã é católica e Danny judeu. Relativamente, à atitude de sentir culpa, eles apresentam uma distinção. Irmã sabe que sua culpa é fruto de um pecado cometido, portanto há necessidade de expiação ou uma repreensão pelo mal cometido (RICOEUR, 1988). Danny, por sua vez, acha que é necessário sempre sentir culpa, pois o seu rabino lembra que todos os homens são culpados diante de Deus. Assim, enquanto a culpa de Irmã é circunstancial e momentânea, a de Danny é permanente.

Allen nos apresenta o catolicismo romano no qual, quando há dinheiro envolvido¹¹, a Igreja pode consciente e hipocritamente fechar os olhos para o mal (BLAKE, 1995, 205). Assim, o catolicismo é estampado por Allen como uma religião fria, autoritária e venal, onde os clérigos e policiais se reúnem para elaborar negócios e listas de pessoas que incomodam a Igreja. Allen, nesta cena, sugere os mesmos ataques feitos à Igreja Católica, de colaboração com os nazistas na Segunda Guerra Mundial.

Quando Kleinman retorna e encontra-se com Irmay na porta da igreja, ela pede que ele volte ao gabinete paroquial e solicite a devolução de metade do dinheiro para ela poder doar a uma mendicante. Allen procura mostrar que alguns assuntos são tratados de forma muito mais conveniente pela generosidade humana, sem haver a intervenção de intermediários eclesiásticos.

Irmay, ao se desfazer do dinheiro, doando-o para a instituição religiosa e para uma pessoa necessitada, estava cumprindo um ato de obediência ao financiar os projetos do catolicismo, ao mesmo tempo em que usou da virtude cristã da caridade. Irmay vem agindo, a partir do que Geertz chama de perspectiva religiosa, pois suas ações estão se movendo para “além da realidade da vida cotidiana em direção a outras mais amplas, que as corrigem e complementam, e sua preocupação definidora não é a ação sobre essas realidades mais amplas, mas sua aceitação, a fé nelas” (GEERTZ, 1989, p.128). Agora, Irmay está livre do peso de sua consciência e sua vida retoma o sentido. Ao encontrar o seu namorado e com a criança órfã, o projeto inicial de família e filho começa a ser concretizado, pois ela persuade o palhaço a levar o infante para casa, quando instantaneamente ele se torna um pai afetuoso. Ambos haviam sido infiéis, mas agora se reconciliam e a criança representa o futuro de uma nova vida. No passado, Allen usou um pecado e uma reconciliação, a fim de mostrar ser possível aprender a tolerar as falhas do outro num mundo imperfeito. A criança entra na vida de ambos não como resultado de amor, mas em razão das circunstâncias da adoção, precipitada pelo assassinato de seus pais perpetrado pelo celerado atemorizador da cidade.

¹¹ Woody Allen também, no que concerne ao dinheiro, não poupa os pastores neopentecostais (tele-evangelistas) em *Hannah e suas irmãs* (1986) e *Desconstruindo Harry* (1997). Billy Graham, pastor protestante já falecido, enfrenta a fúria de Allen, no filme *Dorminhoco* (1973), por suas posições políticas e burguesas (BARREIRA JÚNIOR, 2014).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Analisar a obra fílmica de Woody Allen não é uma tarefa simples, ante a multiplicidade de sentidos sugeridos por seu filme. No entanto, acredito ter sido possível apreender alguns destes sentidos, os quais procurarei apresentar agora nas considerações de remate deste trabalho investigativo.

Inicialmente, convém lembrar que o objetivo do ensaio era identificar como Allen concebe e constrói cinematograficamente o fenômeno religioso no filme *Neblina e Sombras* e assumi que sua história de vida e a recorrência ao uso de elementos religiosos como práticas culturais, símbolos e gestos viabilizam esta concepção e construção em sua obra fílmica.

Ao longo do trabalho, mostrei que o religioso é tecido na obra de Allen a partir de contribuições culturais. De algumas dessas heranças, Allen é profundamente marcado por Ingmar Bergman, em especial, pela ideia de que o homem está sozinho diante de um deus ausente, ou que está em silêncio ou mesmo inexistente.

Assinalei que a obra de Allen apresenta um dilema existencial revelado no conflito entre o desespero e a esperança e baseado em alguns tipos de fé. Em vista disto, Allen mantém com Deus uma relação de amor e ódio na qual sua tendência intelectual para o ateísmo ofusca sua ânsia espiritual por algumas formas de salvação.

Assim, Allen sente uma obrigação em revelar a real natureza de nossos dilemas éticos coletivos, mesmo a despeito de suas dúvidas de que existam respostas para as mais profundas questões existenciais.

O preto-e-branco e a iluminação de fundo são elementos cinematográficos que Allen emprega, a fim de criar um ambiente expressionista e aterrorizador. Neste contexto social Allen situa suas personagens expostas à anomia e à ameaça do caos. Assim, para ele, as religiões institucionalizadas, a ciência e a razão constituem instâncias incapazes de fornecer respostas para o homem habitante de um mundo caótico.

Allen é tributário da filosofia kierkegaardiana ao assinalar que o fundamental critério para uma vida moral está em aceitar a fé como "um salto" ou "risco", sendo esta incapaz de passar por processos de demonstração (KIERKEGAARD, 1990, p. 93). A razão, descredenciada por ele, pode até fundamentar ideias para o entendimento de alguns princípios morais, porém ela objetivamente não pode manter estes princípios.

Minha conclusão é de que Allen demarca um religioso em *Neblina e Sombras*, através de simbologias e narrativas religiosas, mas não o faz partindo de uma separação entre o sagrado e o profano, como aparece no trabalho de Blake (1995), mas a partir de um deslocamento em que o religioso assume novas formas de explicitação.

Tal deslocamento diz respeito ao fato de que Allen, ao descredenciar as religiões institucionais como o catolicismo romano, judaísmo e protestantismo, constrói outra forma de abordagem religiosa, por meio de uma "teodiceia" expressa em linguagem cinematográfica, na qual suas personagens são movidas na trama, por um sentido dado a partir de simbologias e narrativas religiosas, mesmo quando estas são alvo de suas sátiras.

Portanto, o religioso em *Neblina e Sombras*, como em *A Rosa Púrpura do Cairo*, *A Era do Rádio* e *Simplesmente Alice*, é construído humoristicamente por Allen utilizando-se da ironia como método crítico (KIERKEGAARD, 1991). Ele ataca as grandes constelações religiosas, seus dogmas e absolutos morais e, ao fazê-lo, executa um deslocamento em que o religioso assume a forma de ilusório ou onírico. Assim, Allen parece sugerir ser a ilusão, o sítio onde o homem encontrará refúgio, redenção e salvação para os seus grandes infortúnios, pondo ordem em seu mundo caótico. Outra sugestão parece estar em que a ilusão da arte pode nos distrair por pouco tempo da inevitabilidade da morte (HEIDEGGER, 2004), fazendo-nos crer na imposição do artista permanecendo sobre a materialidade, impossibilitando assim a passagem do tempo derrotando a mortalidade.

REFERÊNCIAS:

BARREIRA JÚNIOR, Edilson Baltazar. Woody Allen e o protestantismo: a sátira ao Pastor Billy Graham. In: **CONGRESSO DA SOCIEDADE BRASILEIRA DE ESTUDOS DE CINEMA E AUDIOVISUAL – SOCINE**, XVIII, 2014, Fortaleza. Anais digitais, São Paulo: SOCINE, 2014. Disponível em: https://associado.socine.org.br/anais/2014/14014/edilson_baltazar_barreira_junior/woody_allen_e_o_protestantismo_a_satir_a_ao_pastor_billy_graham.

BERGER, Peter L. **O Dossel Sagrado**: Elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 1985.

BERNSTEIN, Mashey. "My worst fears realized": Woody Allen and the Holocaust. In: GOTTESMAN, Ronald; GEDULD, Harry M. (Org.). **Perspectives on Woody Allen**. New York: G. K. Hall & Co, 1996.

BÍBLIA. Edição Contemporânea. Tradução de João Ferreira de Almeida. São Paulo: Editora Vida, 1993.

BLAKE, Richard. **Woody Allen: Profane and Sacred**. Lanham: Scarecrow Press, 1995.

DA SILVA, Airton José. De Canaã a Corinto: o sexo explorado. In: ÂNGELO, Assis et al (Org.). **A prostituição em debate: depoimentos, análises e procura de soluções**. São Paulo: Paulinas, 1982.

DURKHEIM, Émile. **O suicídio**. São Paulo: Martin Claret, 2003.

_____. **Da divisão social do trabalho**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

EISNER, Lotte H. **A Tela Demoníaca**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

EISENSTEIN, Serguéi. Da Literatura ao Cinema: Uma Tragédia Americana. In: **A Experiência do Cinema**. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Livro Técnicos e Científicos, 1989.

GIBSON, Arthur. **The silence of God: Creative response to the films of Ingmar Bergman**. New York: Haper & Row, 1969.

GONZÁLEZ, Mario M. **A saga do anti-herói**. São Paulo: Nova Alexandria, 1994.

GOUVÊA, Ricardo Quadros. **A Palavra e o Silêncio: Kierkegaard e a relação dialética entre a razão e a fé em *Temor e Tremor***. São Paulo: Custom, 2002.

HAUGHTON, Rosemary. **A libertação da mulher: o anúncio de vida para o mundo que vem do feminino**. Petrópolis: Vozes, 1985.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo (Parte II)**. Petrópolis: Vozes, 2004.

HERTZBERG, Arthur; HIRT-MANHEIMER, Aron. **Los judíos: de Abraham a Woody Allen**. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1998.

HÖSLE, Vittorio. **Woody Allen: filosofia del humor**. Barcelona: Tusquets Editores, 2002.

IACOBACCI, Carlota. **Faccia a faccia: Woody Allen sulle tracce di Ingmar Bergman**. Roma: Bulzoni, 2004.

KIERKEGAARD, Søren. **Temor e tremor**. Lisboa: Guimarães Editores. 1990.

_____. **Ou – ou: um fragmento de vida (primeira parte)**. Lisboa: Relógio D'Água, 2013.

_____. **Conceito de Ironia Constantemente referido a Sócrates**. Petrópolis: Vozes, 1991.

LAX, Eric. **Woody Allen – Uma biografia**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

LEE, Sander H. **Woody Allen's Angst – Philosophical commentaries nos his Serious Films**. Jefferson: Mc Farland, 1997.

MIRANDA, Júlia. **Horizontes de Bruma: Os Limites Questionados do Religioso e do Político**. São Paulo: Maltese, 1995.

MORIN, Edgar. **O cinema ou o homem imaginário: Ensaio de antropologia**. Tradução de Antônio Pedro Vasconcelos. Lisboa: Moraes, 1980.

_____. **Estrelas, mito e sedução no cinema**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1989.

OTTO, Rudolf. **O sagrado**. Petrópolis: Vozes, 2007.

RICOUER, Paul. **O Mal – Um desafio à Filosofia e à Teologia**. Campinas: Papyrus, 1988.

RITTNER, Maurício. **Compreensão de cinema**. Rio de Janeiro: Ao Livro Técnico, 1965.

THOMPSON, John B. **Ideologia e Cultura Moderna: Teoria social crítica na era dos meios de comunicação de massa**. Petrópolis: Vozes, 1995.

TUBERT, Silvia. **Mulheres sem Sombra. Maternidade e Novas Tecnologias Reprodutivas**. Rio de Janeiro: Rosa dos Ventos, 1996.

VANOYE, Francis & GOLIOT-LÉTÉ, Anne. **Ensaio sobre a análise fílmica**. Campinas: Papyrus, 1994.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade**, Vol. I. Brasília: Ed. UnB, 1998.

WAHL, Jean. **As Filosofias da Existência**. Lisboa: Europa-América, 1962.



MISÉRIA E GRANDEZA: UMA INVESTIGAÇÃO SOBRE A ANTROPOLOGIA PARADOXAL DE BLAISE PASCAL

Misery and greatness: an investigation into the paradoxal anthropology of Blaise Pascal

José Roberto Gomes da Costa*



* Bacharel em Teologia pelo Seminário Batista do Cariri (curso convalidado pela Faculdade de Teologia Integrada). Graduado em Filosofia pela Faculdade Kuryos e pós-graduado em Filosofia pela Faculdade Unyleya. Autor do livro *Cultivando a reciprocidade*. Capelão militar e pastor batista há 17 anos.

Contato:

jrobg2001@yahoo.com.br

Recebido em: 27/08/2020

Aprovado em: 21/09/2020

RESUMO:

O presente trabalho tem por objetivo investigar a condição humana no paradoxo antropológico miséria/grandeza de Blaise Pascal. O estudo concentrar-se-á na exposição da fonte e contexto da formação do pensador francês, na análise dos traços da miséria- *ennui*, *imaginação*, *divertissement*; e vestígios da grandeza humana- a *razão*, o *coração*, o *espírito de finura*. A principal obra de Pascal, *Pensamentos*, constituirá nossa fonte primária, acompanhada de outras fontes secundárias de comentadores do filósofo.

Palavras-chave: Paradoxo; Antropologia; Miséria; Grandeza.

ABSTRACT:

The present paper aims to investigate the human condition in Blaise Pascal's anthropological paradox- misery/greatness. The study will focus on the exposure of the source and context of the line of thought as well as the educational training of the French thinker, on the analysis of the traces of misery- *ennui*, *imagination*, *divertissement*; and vestiges of human greatness - *reason*, *the heart*, *the spirit of fineness*. Pascal's main work, *Pensées - Thoughts*, will constitute our primary source, followed by other secondary sources of commentators on the philosopher.

Keywords: Paradox; Anthropology; Misery; Greatness.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Pensar a condição humana consiste numa tarefa fundamental para a filosofia. O aforismo “conhece-te a ti mesmo” como campo epistemológico do próprio ser é imprescindível para desvelar outros saberes, seja no âmbito individual, político ou social. Nessa perspectiva, apresentamos em nosso escrito uma investigação do paradoxo da antropologia de Blaise Pascal.

O que é o homem? Qual a sua condição? Pascal pensa a condição humana a partir do paradoxo miséria-grandeza. Segundo ele, a consideração de apenas um dos polos incorre em perigos. O foco apenas na grandeza gera soberba, no entanto, a fixação na miséria conduz o homem ao desespero. Assim, temos por objetivo expor essa antropologia paradoxal que resgatou o pensamento agostiniano e transcendeu as vias cristalizadas.

Para tal busca, recorreremos à obra incompleta de Pascal, *Pensamentos*. Também respaldaremos o estudo com autores que já discorreram sobre o tema, especialmente Luiz Felipe Pondé. Em seu livro, “O homem insuficiente: comentários de antropologia pascaliana”, o filósofo apresenta a temática de forma bastante elucidativa.

Estruturamos a pesquisa expondo a fonte e contexto da antropologia pascaliana, os traços da miséria bem como os vestígios da grandeza humana. Os dois últimos estabelecerão o paradoxo que Pascal defendeu veementemente, não reduzindo sua visão ao seu próprio tempo.

1- FONTE E CONTEXTO DA ANTROPOLOGIA PASCALIANA

No século XVII, o racionalismo e o humanismo permeavam todas as estruturas do Ocidente. Elementos e entidades passavam pelo crivo da razão para obter sua validade e aceitação. Surge nesse contexto Blaise Pascal, o gênio francês (ATTALI, 2003, P.13). Filho de Étienne Pascal e de Antoinnete Bérgon, nasceu na cidade de Clermont-Ferrand em 19 de junho de 1623. Mostrou-se prodígio nas respostas que dava e questionamentos que fazia acerca da natureza das coisas. Após a morte de sua mãe, ainda com 3 anos de idade, teve atenção especial do pai, que eivou todos os esforços para instruí-lo pessoalmente. A grade curricular incluía estudos intensos sobre línguas, conceitos básicos das leis da natureza e técnicas humanas. Aos 24 anos experimentou sua conversão ao

Cristianismo e, influenciado pela irmã Jaqueline, uniu-se aos jansenistas de Port-Royal aos 30. Ali escreveu *Memorial*, uma obra mística, e *Colóquios com o Senhor de Saci sobre Epiteto e Montaigne* e as *Provinciais*- obras apologéticas.

Em Port-Royal, Pascal ficou profundamente comovido com o milagre de sua sobrinha, acometida de uma fístula lacrimal havia mais de três anos e que fora diagnosticada como incurável pelos melhores cirurgiões de Paris. Esse acontecimento fez o irmão de Gilberte Perier concluir que se há milagres, há, portanto, algo acima do que denominamos natureza. Surgia, então, o filósofo do paradoxo humano, que concebia na autoconsciência dos limites da razão e fraquezas humanas sua maior grandeza.

Dessa maneira, para compreendermos o paradoxo miséria/grandeza pascaliano da condição humana, descreveremos um breve contexto que influenciou o pensador de Port-Royal, observando sua atividade científica, religião (jansenismo), diálogo com Descartes e as grandes vozes do humanismo, Epiteto e Montaigne.

1.1 - O cientista

Conforme já apontado, a genialidade de Pascal é percebida desde a tenra idade. Aos doze anos ele redescobre a matemática a seu modo, chegando até o teorema trinta e dois de Euclides apenas desenhando figuras em seu quarto de jogos, sem o auxílio de nenhum mentor (PERIER *apud* FERREIRA, 2012). Jacques Attali resume bem as atividades que ratificam a prodigalidade do filho de Etienne.

Com doze anos redescobre a matemática a seu modo; com dezesseis, inventa a geometria projetiva, ainda hoje necessária à mecânica e à engenharia; com dezenove, monta a primeira máquina de calcular, na qual se inspiram todos os nossos computadores; com vinte e três anos, inventa a física experimental, calcula o peso do ar, concebe a prensa hidráulica e derruba uma teoria milenar, segunda a qual a natureza teria “horror” ao vácuo. Com vinte e oito, inventa o cálculo das probabilidades, pilar de todas as ciências sociais e físicas de hoje [...] Com trinta e cinco anos, sofrendo muito, resolve um dos mais difíceis problemas matemáticos jamais formulados, ao mesmo tempo em que inventa, de passagem, o cálculo integral (ATTALI, 2003, p.13).

Ainda que Gilberte Perier quisesse indicar uma dedicação exclusiva de seu irmão às “coisas de Deus” após a chegada a Port-Royal (30 anos), conforme citação supra, a atividade científica de Pascal estende-se até 1658, quando escreve o estudo sobre a área

da cicloide. Tal empreendimento mais tarde serviu de base para a descoberta do cálculo integral de Leibniz (1646-1716) e Newton (1642-1727).

A genialidade científica de Pascal incide sobre suas reflexões antropológicas e sociais, pois foi um dos primeiros a observar na precariedade da condição humana a chave do comportamento das multidões, a prever que o medo da morte levaria à fuga na distração e na indiferença- no entretenimento e no individualismo, diríamos hoje, desempenhando uma espécie de papel profético (ATTALI, 2003).

1.2 – Jansenismo

Pascal está inserido na longa tradição agostiniana do século XVII, tanto no aspecto teológico quanto filosófico e literário (PONDÉ, 2001). Isso se deu por conta de sua conversão ao jansenismo, um movimento promovido pelo monge belga Cornélio Jansênio (1585-1638), que estava descontente com o racionalismo exacerbado dos teólogos escolásticos. Ele escreveu *Augustinus*, uma obra que resgatava os conceitos teológicos do pecado original, graça e predestinação nos escritos de Santo Agostinho (354-430). Seu objetivo era conciliar as teses protestantes e católicas referentes ao tema da “graça” remanescentes da Reforma (1517). Segundo Ferreira (2012, p.47), a publicação de Jansênio assim resumia o pensamento do bispo de Hipona: “existem no homem dois estados de natureza; um deles se refere ao estado prévio ao pecado original e o outro é o estado em que atualmente o ser humano se encontra, estado de natureza corrompida e miséria”.

Tal pensamento suscitaria um grande esforço jansenista em afirmar que “o pecado original comprometeu irremediavelmente a natureza original do homem, de modo que sua condição atual o coloca muito distante da bondade primitiva e totalmente despojado de meios próprios para recuperá-la” (SILVA, 2002, p.342). Pascal engaja-se fielmente na demarcação de uma condição humana trágica resultante da ruptura entre o primeiro homem e o Criador, como bem notamos no fragmento abaixo:

A grandeza do homem é tão visível que ele se extrai até mesmo de sua miséria, pois aquilo que é natureza nos animais, chamamos miséria no homem, e por aí reconhecemos que, sendo a sua natureza semelhante à dos animais, *ele está decaído de uma natureza melhor que lhe era própria anteriormente* (PASCAL, 2005, p.40. laf.114, bru 397, Grifo nosso).

Além do estado concupiscente do homem, Pascal revela seu agostinianismo referindo-se à queda como “rebelião orgulhosa” (SELLIER, 1995 *apud* PONDÉ, 2001). Isso porque Adão sucumbiu exatamente na tentação de ser como Deus (Gênesis 3.5), tornando-se o primeiro dos humanistas, tendo em vista o humanismo pensar o homem como um ser suficiente psicologicamente (PONDÉ, 2001).

O comentador de Pascal, Vicent Carraud, também constata o universo agostiniano em Pascal, afirmando que a entrevista de Pascal com Sacy apresenta uma antropologia simples, fundada sobre a oposição da grandeza e da fraqueza do homem, segundo a oposição agostiniana dignidade/miséria: Epiteto conhece a grandeza, Montaigne conhece a fraqueza. (CARRAUD, 1992 *apud* PONDÉ, 2001).

1.3 - Descartes

Contemporâneo de Pascal, o autor de Discurso do Método, é a grande voz do racionalismo moderno. O cartesianismo foi uma filosofia marcante ao longo do século XVII, de modo que não é incomum encontrar resquícios deste sistema, mesmo naqueles pensadores que adotaram uma postura crítica em relação ao autor das *Paixões da alma*. Conforme afirma Gouhier (2005, p. 309), “todos os textos ou afirmações conhecidas em que Pascal cita Descartes são críticos”. No entanto, observaremos que há certa aproximação entre eles.

Por meio de sua famosa doutrina do *cogito* Descartes já atribuíra um caráter elevado ao pensamento. O pensamento é, por assim dizer, elemento autenticador da existência. “Sou uma coisa que pensa”, já declarara o filósofo francês em suas Meditações. A propósito, quatro anos antes comentando sobre o estabelecimento de um novo método para as ciências, Descartes já confessara que aquilo que mais lhe satisfazia era saber que o uso do seu método lhe permitiria o uso da razão em cada coisa (DESCARTES, 2004). Pascal segue de perto a ideia cartesiana em relação ao valor do pensamento e da razão.

O pensamento é, por assim dizer, aquilo que identifica o homem enquanto tal, o elemento sem o qual ele não pode ser pensado ou definido. Pode-se pensar um homem sem mãos, sem cabeça ou sem pernas, mas um homem desprovido da faculdade do pensar, não seria mais que um animal ou uma pedra. Ao “penso, logo existo” de Descartes, Pascal

propõe o “penso, logo sou homem”. De fato, o pensar é para o filósofo jansenista não apenas o elemento que confere dignidade ao homem, mas algo que possui um vínculo direto com a moralidade.

O homem não é senão um caniço, o mais fraco da natureza, mas é um caniço pensante [...] Toda a nossa dignidade consiste pois no pensamento. É daí que temos de nos elevar, e não do espaço e da duração que não com seguiríamos preencher. Trabalhem, pois, para pensar bem: eis aí o princípio da moral. (PASCAL, 2005, p.86. laf.200, bru.347).

Ao modo pascaliano, o esforço pelo bem pensar consiste em um importante princípio da moral. O homem, portanto, não deve buscar sua dignidade no espaço, na posse de riquezas, mas na ordenação do seu pensamento, no exercício frequente da razão.

Ainda em sua obra póstuma *Pensamentos*, o filho de Étienne lista dois elementos que caracterizam a natureza humana, a saber, o instinto e a razão. Os dois são como dois senhores que ordenam nossos atos. Para ser mais preciso, nas palavras do filósofo jansenista, a razão manda em nós muito mais imperativamente do que um amo, de tal forma que, tentar desobedecê-la seria o cúmulo da tolice (PASCAL, 2005). Podemos, então, afirmar que Pascal é cartesiano ao assegurar a importância da razão e do pensamento. Se tomarmos como paradigma a compreensão antropológica de Pascal de que o homem é marcado por um grande princípio de grandeza e um grande princípio de miséria, temos, então que admitir que o pensamento é aquilo que realça a grandeza do homem.

1.4 - Epiteto e Montaigne

A antropologia paradoxal pascaliana também é forjada no confronto com o humanismo de sua época, representado pelas vozes dos filósofos Epiteto e Montaigne¹, estoico e cético respectivamente, ou dogmático e pirrônico². Pascal não se conforma em

¹ Michel de Montaigne (1533-1592) é o mais importante filósofo que reflete a ascensão do ceticismo no quadro cultural do Renascimento. O seu pensamento é marcado, primeiramente, por uma retomada de certos traços do estoicismo, e em segundo momento, por uma aproximação com o ceticismo (SMITH *apud* SOUSA, 2007).

² Historicamente o começo do pensamento pirrônico está ligado à lendária figura de Pirro de Elis (360-275 a.C). Ele talvez tenha sido o primeiro filósofo a duvidar de tudo, não aceitando a se comprometer com qualquer juízo que fosse além de como as coisas pareciam ser. O Pirronismo, como uma corrente cética, é

escolher entre as duas maneiras vigentes de ver o homem. Havia um esquema dualista no qual se forçava a escolha de um ou outro, sendo o homem um deus, ou um animal. Segundo o pensador de Port-Royal, nenhuma das opções contempla plenamente a condição humana. Na linguagem de Gouhier (2005, p. 269), “os dois trajetos são dois becos [...] Pascal não cessará, pois, de olhar o mundo dos filósofos considerando os que visam demasiado alto e os que visam demasiado baixo”. Para o filósofo francês, há uma coexistência de pequenez e grandeza no homem.

Contrariedades. Depois de ter mostrado a baixa e grandeza do homem. Que o homem agora se estime no seu justo valor. Ame-se, pois há nele uma natureza capaz de bem; mas não ame por isso as baixezas que nele estão. Despreze-se, porque essa capacidade é vazia; mas não despreze por isso essa capacidade natural (PASCAL, 2005, p. 41. l.f.119, br.423).

Segundo o comentador Gouhier (2005), Pascal estudou o *Manual e os Colóquios de Epiteto*, bem como os *Ensaio de Montaigne*. Residindo em Port-Royal, o pensador mostra ao Sr. Sacy que uma apologética moderna não podia ignorar os livros desses dois filósofos que eram tão lidos pelos cristãos. Nicolas Fontaine, secretário do Sr. Sacy, registrou o diálogo deste com Pascal acerca dos dois filósofos sob o título *Colóquio do Sr. Pascal e do Sr. Sacy sobre a leitura de Epiteto e Montaigne* (GOUHIER, 2005). Nessa obra, o jansenista começa elogiando Epiteto, afirmando que este é um dos filósofos do mundo que melhor conheceu os deveres do homem, mas logo trata de criticá-lo porque “saber o que se deve fazer é bom, mas sob a condição de também saber o que se pode fazer e, *ipso facto*, o que não se pode fazer; sem este segundo saber, o primeiro torna-se perigoso” (GOUHIER, 2005, p.143).

Epiteto constrói uma espécie de super-homem, que tudo pode fazer, inclusive encontrar Deus por suas próprias forças. Tal pensamento, segundo Pascal, é orgulho e soberba diabólica (PASCAL *apud* GOUHIER, 2005). Assim, o homem deve reconhecer sua impotência:

Razão dos efeitos.

inventado por Enesidemo (100-40 a.C), em reação ao dogmatismo negativo que havia dominado o ceticismo na Academia (SOUSA, 2007, p. 23).

Epiteto. Aqueles que dizem: estais com dor de cabeça, não é a mesma coisa. Tem-se certeza quanto à saúde e não quanto à justiça, e realmente a sua era uma insignificância. E no entanto ele acreditava demonstrá-la dizendo estar em nosso poder ou não. Mas não percebia que não está em nosso poder regular o coração e estava errado em concluí-lo do fato de haver cristãos. (PASCAL, 2005, p. 35. l.f.100, bru.467).

Nesse fragmento, Pascal aponta para a impotência que os estoicos não atentavam, pois levados pelo pensamento de que a razão tudo poderia proporcionar ao homem, esqueciam-se da dimensão do coração, tema muito corrente na filosofia de Pascal.

A antítese do estoicismo, como afirmamos, era o pirronismo, representado por Montaigne. Segundo Gouhier, as referências a esse autor na obra *Pensamentos* devem ser bem mais que as dezessete que seu nome é citado. O comentador reitera:

Ora, o Colóquio com o Sr. de Sacy nos mostra Montaigne mais utilizável, se se pode dizer, que Epiteto na apologética cristã. Lemos já num dos “Pensamentos”: “O pirronismo é a verdade.” Assim, coisa de aparência paradoxal, os filósofos que miram baixo demais contribuem mais com o Pascal apologista do que aqueles que miram alto demais (GOUHIER, 2005, p. 294).

Em sua obra apologética, Pascal não poderia deixar de recorrer aos *Ensaio*s (1580), pois encontrava neles mestres entre os gregos e latinos, de forma que anexaria as justas observações de Montaigne sobre o homem e denunciaria a perigosa insuficiência de suas explicações na perspectiva cristã (GOUHIER, 2005). Ou seja, seu principal objetivo não consistia em fundamentar sua antropologia em tais pensadores, e sim entendê-los para ratificar sua visão da condição humana, como mostra o texto:

De fato, Montaigne “pirrônico puro” será a principal fonte de Pascal quando ele tem necessidade dos argumentos clássicos do ceticismo; isto para construir, não para destruir, com mais exatidão para obrigar o homem a ver-se tal como ele é (GOUHIER, 2005, p. 201).

Pascal percebe nessa filosofia um valor positivo, pois sua dúvida é uma arma contra a tentação ameaçadora que leva o homem a tornar-se como um que sobre-humano. Mas a instrumentalização que o pensador francês faz do pirronismo revela ressalvas, pois a dúvida, fundamentação teórica da corrente filosófica, apresenta seu limite, não sendo possível haver um pirronismo integral.

Que fará então o homem nesse estado? Duvidará de tudo, duvidará de que está desperto, de que o beliscam, de que o queimam, duvidará de que duvida, de que existe. Não se pode chegar a esse ponto, e considero de fato que nunca

houve pirrônico efetivo perfeito. A natureza dá apoio à razão impotente e a impede de extraviar-se até esse ponto (PASCAL, 2005, p. 46. laf.131, bru.343).

Nenhuma das duas alternativas propostas pelos contemporâneos de Pascal, portanto, era capaz de responder, em sua inteireza, qual a verdadeira condição do homem, pois este ultrapassa infinitamente a si mesmo. Não poderíamos chamá-lo de estoico ou pirrônico, mas suas alusões aos escritos daqueles que elevaram o homem e dos que o rebaixaram tecem uma antropologia paradoxal capaz de nos levar a uma reflexão existencial.

Se ele se rebaixa, eu o gabo.

E o contradigo sempre

Até que compreenda

Que é um monstro incompreensível (PASCAL, 2005, p. 44. laf.130, bru. 420).

O caminho até aqui percorrido, expondo o contexto biográfico e filosófico de Pascal, pavimenta a via do paradoxo antropológico de nossa investigação, que contemplará os dois próximos capítulos. Esses serão abordados de uma perspectiva também paradoxal ao iniciarmos pelos traços da miséria humana. Assim, partimos daquela condição menos apreciada para, somente depois, chegarmos aos vestígios da grandeza do homem. Ao apontarmos os “vestígios”, preservamos a própria contrariedade que persiste no pensamento do apologista de Port-Royal.

2- TRAÇOS DA MISÉRIA HUMANA

Contrapondo-se ao humanismo de sua época em seu embate com Epiteto, Pascal aponta a miséria humana como componente integrante de um ser paradoxal. Segundo o filósofo francês, reverberando Agostinho, o homem pós- queda vive um vazio existencial resultante do abandono de Deus desde o Éden. Seguindo esse princípio, discorreremos os três principais traços dessa baixeza, a saber, o *ennui*, a *imaginação* e o *divertissement*.

2.1 *Ennui*

É um termo francês que pode ser traduzido por similares em português tais como aborrecimento, angústia, tédio, entre outros (PONDÉ, 2014). No século XVII possuía uma conotação de angústia essencial, associada à impossibilidade de sair de tal estado, como uma espécie de patologia espiritual (PONDÉ, 2014, p. 07). No que consiste esse estado? Por que Pascal o vê como expressão da condição humana?

Tédio (*ennui*).

Nada é mais insuportável para o homem do que estar em pleno repouso, sem paixões, sem afazeres, sem divertimento, sem aplicação. Ele sente então todo o seu nada, seu abandono, sua insuficiência, sua dependência, sua impotência, seu vazio. Imediatamente nascem do fundo de sua alma o tédio, o negrume, a tristeza, a mágoa, o despeito, o desespero (PASCAL, 2005, p. 268. laf.622, bru.131).

Essas palavras demonstram que Pascal via o *ennui*³ como um estado de espírito presente no homem que se angustia à medida que olha para dentro de si mesmo. Ou seja, a contemplação da interioridade esvaziada de sentido conduz o homem inevitavelmente a um estado de melancolia, de dor e desespero. O *ennui* é intrínseco à natureza humana, pois o homem se entediaria mesmo sem motivo de tédio, já que este habitar no fundo do seu coração.

Daí suas tentativas de fuga por meio do *divertissement*, tendo em vista o repouso ser insuportável. Mas, a partir do momento em que o divertimento for tirado, o homem seca de tédio, comprovando a observação do filósofo. Pondé (2014, p.36) notou bem essa relação: “A prática do divertimento é para Pascal uma economia espiritual que visa afastar o homem da consciência existencial de sua miséria”. Mas, devido a sua condição natural, é impossível que o homem se livre do *ennui* plenamente.

Ainda nessa dinâmica *ennui/ divertissement*, Pascal dedica os fragmentos 136 e 137 laf, 139,142 bru. Tendo em vista que analisaremos o segundo posteriormente,

³ Martins assim define “tédio”: “[...] é a condição miserável que permite à criatura ver a si mesmo sem desvio, sem ofuscamento. O homem percebe sua fragilidade no tédio, tudo que o ameaça- doenças, mortes, acidentes, tortura, prisão, abandono, solidão- de modo que Pascal descreve o tédio como um ser que tem autoridade própria e brota do mais íntimo do coração humano, como parte da natureza depois da queda, como um veneno que permeia todo o seu espírito e faz soçobrar o corpo (MARTINS, 2006 *apud* FERREIRA, 2012, p. 90).

concentramos maior atenção sobre o primeiro. Inicialmente notamos a infelicidade que se constitui pensar em si mesmo: “O rei está cercado de pessoas que só pensam em divertilo e impedi-lo de pensar em si mesmo. Porque ele fica infeliz, embora seja rei, se pensar em si mesmo” (PASCAL, 2005, p. 52. laf.136, bru 139). Independentemente da situação social, política ou financeira, o pensamento sobre nossa condição nos leva ao desespero e a infelicidade.

O *ennui* evidencia-se tão fortemente no homem que nem mesmo prazeres ou ocupações prolongados o satisfazem. Como afirma Pascal, “A eloquência contínua aborrece [...] Os príncipes e os reis jogam algumas vezes. Não ficam o tempo todo no trono. Aborrecem-se nele. A grandeza tem que ser deixada para ser sentida. A *continuidade desgosta em tudo*” (2005, p. 305. laf.771, bru.355- *grifos do autor*). Tudo isso mostra a desordem que homem é, pois há uma “desarmonia entre uma característica necessária da existência, isto é, a construção da identidade, unificada por uma continuidade, e a repugnância que essa continuidade gera” (PONDÉ, 2014, p. 202).

Esse estado de espírito captado por Pascal, além de tentar fuga pelo *divertissement*, edifica baluartes no coração humano através do que o filósofo francês denomina *imaginação*. Ele não poupou críticas àquela que chamou também de faculdade suprema do erro.

2.2 - Imaginação

A imaginação é a faculdade por excelência da contingência e da insuficiência como miséria- falência moral e epistemológica (PONDÉ, 2014, p.205). Ela é uma parte dominante do homem, constituindo-se uma segunda natureza, um evidente traço de miséria e insuficiência humana.

Imaginação.

É essa parte dominante do homem, essa mestra do erro e da falsidade, e ainda mais trapaceira porque nem sempre o é; pois ela seria regra infalível de verdade se fosse regra infalível da mentira. Ainda mais- Mas, sendo o mais das vezes falsa, ela não mostra nenhum sinal dessa sua qualidade, marcando com as mesmas características o verdadeiro e o falso (PASCAL, 2005, p. 12. laf.44, bru.82).

Observamos a força esmagadora que a imaginação opera no homem, bem como sua inviabilidade na fundamentação de um critério, tendo em vista marcar com as mesmas características o verdadeiro e o falso. Daí o pensador francês chamá-la de “potência inimiga da razão” logo em seguida. “A imaginação tem seus felizes, seus infelizes, seus sadios, seus doentes, seus ricos, seus pobres. Ela faz acreditar, duvidar, negar a razão” (PASCAL, 2005, p.12. laf.44, bru.82). Assim, essa faculdade dispõe de tudo, fazendo a beleza, a justiça e a felicidade, criando uma segunda natureza, uma realidade própria. Mais adiante Pascal ressalta o poder que a imaginação exerce sobre os homens.

Quem confere a reputação, quem dá o respeito e a veneração às pessoas, aos livros, às leis, aos grandes, senão essa faculdade imaginária. Todas as riquezas da terra são insuficientes sem seu consentimento. Não direis que aquele magistrado cuja velhice venerável impõe o respeito a todo um povo se pauta por uma razão pura e sublime, e que julgue as coisas por sua natureza sem se deter naquelas vãs circunstâncias que só ferem a imaginação dos fracos. Vede-o entrar num sermão, em que coloca um zelo devotíssimo reforçando a solidez de sua razão com o ardor de sua caridade; lá está ele pronto para ouvi-lo com um respeito exemplar. Apareça o pregador: se a natureza lhe deu uma voz rouquenha e feições estranhas, se o barbeiro não o barbeou direito, se além, disso o acaso ainda o salpicou de manchas, por maior que sejam as verdades que ele esteja pregando, eu aposto na perda da gravidade do nosso senador (PASCAL, 2005, p. 13.laf.44, bru.82).

No fragmento citado, Pascal exemplifica os efeitos da imaginação sobre o homem de forma que o mais razoável discurso perde sua força se proferido numa circunstância em que o “cenário” não seja aquele “fantasiado” como apropriado. A faculdade do erro, a despeito de sua falta de critérios, estabelece uma aparência daquilo que é valioso e aceitável, sobrepondo-se à própria razão e independentemente de nossa vontade. Ou seja, ao homem caído é natural submeter a razão à faculdade imaginativa, o que se constitui uma grande inconsistência com o projeto humanista do qual Pascal era contemporâneo.

Nem mesmo o maior filósofo do mundo, símbolo da razão, escapa da rede dessa faculdade usurpadora, pois ainda que estivesse em cima de uma tábua mais larga do que o necessário, e abaixo dele houvesse um precipício, por mais que a razão o convencesse de que estivesse em segurança, a sua imaginação prevaleceria (PASCAL, 2005). Essa exerce sobre a razão, portanto, domínio, fundando uma natureza e inventando um mundo no qual estabelece verdades, mentiras valores e afetos (PONDÉ, 2014).

De acordo com Pascal, a imaginação sobrepõe-se à razão por um motivo bem inerente à condição humana: o prazer ou a felicidade. “Os versados por imaginação se

comprazem muito mais do que podem comprazer-se razoavelmente os prudentes [...] Ela não pode tornar sábios os loucos, mas os torna felizes...” (PASCAL, 2005, p. 13. laf.44, bru.82). A análise de Pondé (2014, p. 208) sobre essa relação é pertinente: “[...] de nada serve o conhecimento racional da verdade para um homem em busca da felicidade no mundo empírico da miséria”. Nessa dinâmica, o fenômeno do *divertissement* emerge em nossa pesquisa. Abordaremos o tema posteriormente, mas vale já aqui destacar sua relação com a imaginação, pois, como declara Pascal, a imaginação dispõe também da felicidade que é tudo no mundo. No processo de desviar de si mesmo, o homem se debruça sobre os braços da faculdade enganadora ao imaginar que seria feliz se obtivesse esse ou aquele objeto, ou mesmo superasse determinados obstáculos.

Ele precisa se animar e *criar um engodo para si mesmo imaginando que seria feliz* ganhando aquilo que não queria que lhe fosse dado sob a condição de não jogar, a fim de que *forme um motivo de paixão* e que excite com isso o seu desejo, a sua cólera, o temor por esse objeto que *formou para si* como as crianças se apavoram vendo a cara que lambuzaram de tinta (PASCAL, 2005, p. 54. laf.136, bru. 139. Grifo nosso).

Na citação supra, observamos a ilusão na qual o homem se entrega a fim de experimentar felicidade. Até mesmo a paixão que o move para o *divertissement* é produto de sua imaginação, a qual nos faz pensar que, alcançando certas aspirações, seremos felizes, alcançaremos o repouso. Dessa maneira, “não há *divertissement* sem a participação da imaginação” (PONDÉ, 2014, p. 239).

2.3 *Divertissement*

Encontramos no maço VIII da obra pascaliana Pensamentos o fenômeno do *divertissement* (divertimento⁴) como expressão da miséria humana. Nele, Pascal reflete sobre a temática expondo como as distrações desviam os homens de pensarem em si mesmos e, conseqüentemente, de se depararem com sua condição precária:

⁴ O verbo “*divertir*”, tanto no português, como no francês, tem sua origem no latim *Divertere*, significando “desabituar”, “fazer esquecer”, “ser diferente de”, “virar em diversas direções”. O termo era usado no contexto de guerra, quando um exército usava de uma manobra para distrair a atenção do inimigo. Encontra-se outro uso no direito e na administração do estado, para descrever o desvio de fundos, ou verbas (DOS ANJOS, 2011).

Não tendo os homens podido curar a morte, a miséria, a ignorância, resolveram, para ficar felizes, não mais pensar nisso [...] O rei está cercado de pessoas que só pensam em diverti-lo e impedi-lo de pensar em si mesmo. Porque ele fica infeliz, embora seja rei, se pensar em si mesmo (PASCAL, 2005, p. 50,52. laf.133, bru.169; laf.136, bru.139).

Ainda que vejamos em outros fragmentos um sentido próximo de entretenimento ou diversão contemporâneos, como a caçada de um javali ou um jogo de cartas, não é esse o sentido central que Pascal atribui ao *divertimento*, pois elenca outras atividades não tidas hoje como divertidas. “Daí vem que o jogo e o entretenimento com mulheres, a guerra, os grandes *empregos* sejam procurados” (PASCAL, 2005, p. 51. laf.136, bru.139-Grifo nosso). Assim, o sentido pascaliano desse fenômeno fundamenta-se na fuga ou distração, consciente ou inconscientemente, de nossa condição, por quaisquer que sejam as ocupações. Estas se constituem o âmago da discussão do filósofo, uma vez que o homem não suporta ficar no repouso.

Quando às vezes me pus a considerar as diversas agitações dos homens, e os perigos, e as penas a que se expõem na Corte, na guerra de onde nascem tantas desavenças, paixões, ações ousadas e muitas vezes maldosas etc., repeti com frequência que toda a infelicidade dos homens provém de uma só coisa: de *não saber ficar quieto num quarto* (PASCAL, 2005, p. 50. laf.136, bru.139. Grifo nosso).

Mas não é apenas uma questão de repouso, pois há outro viés, a saber, o silêncio. Pascal afirma que os homens gostam muito do barulho, assim como do movimento. Nessa dinâmica, o pensador constata: “Daí vem que a prisão seja um suplício tão horrível. Daí vem que o prazer da solidão seja uma coisa incompreensível” (PASCAL, 2005, p.51. laf.136. bru.139). Assim, é natural ao homem pós-queda essa busca constante pelas distrações, movimento e barulho, “porque afinal, se o homem nunca tivesse sido corrompido, gozaria, em sua inocência, tanto da verdade como da felicidade com segurança” (PASCAL, 2005, p. 47. laf.131, bru.434). E ainda:

Mas, quando considerei de mais perto e, depois de ter encontrado a causa de todos os nossos infortúnios, quis descobrir-lhes as razões, encontrei na infelicidade natural de nossa condição fraca e mortal, e tão miserável que nada pode nos consolar quando consideramos de perto (PASCAL, 2005, p. 50-51. laf.136, bru.139).

O filósofo francês fundamenta, portanto, na teologia cristã do pecado original as contrariedades do divertimento. Contudo, mesmo herdando de Agostinho o pensamento da corrupção humana, o jansenista destoa dele quanto à incapacidade do homem de

voltar-se para si mesmo. Como bem interpreta Pondé (2014, p. 248), “para Pascal, tomar o repouso como aquilo que gera felicidade é desconhecer a natureza humana”. Na verdade, as pessoas não teriam condições naturais para tal feito, por isso tentam encontrar o consolo de sua miséria natural no *divertimento*, mas este se constitui sua maior miséria- “A única coisa que nos consola de nossa miséria é o *divertimento*. E, no entanto, é a maior de nossas misérias” (PASCAL, 2005, p. 157. laf 414, bru.171). Por que essa conclusão? Porque nos impede de “pensar”, uma atividade que o homem não pode deixar de exercer já que o dignifica. O *divertimento*, portanto, reduz o homem naquilo que o enobrece, a capacidade de pensar:

O homem é visivelmente feito para pensar. É toda a sua dignidade e todo o seu mérito; e todo o seu dever está em pensar direito. Ora, a ordem do pensamento é começar por si, e por seu autor e fim. Ora, em que pensa o mundo? Nunca nisso, mas em dançar, tocar alaúde, cantar, fazer versos, passar anel etc... e em combater, fazer-se rei, sem pensar no que é ser rei ser homem (PASCAL, 2005, p. 268. Laf.620, bru.146).

O *divertimento* revela a frivolidade pungente no coração humano, pois ainda que o homem seja feito para fins mais elevados, se entrega à primeira distração que encontra. Nem mesmo um homem que perdeu há poucos meses o filho único e cheio de responsabilidades que o atormentavam pela manhã deixará de se ocupar com uma caçada a um javali.

O homem, por mais cheio de tristeza que esteja, se se puder convencê-lo a entrar em alguma diversão, ei-lo feliz durante esse tempo; e o homem por mais feliz que seja, se não for divertido e ocupado com alguma paixão ou distração que impeça o tédio de se expandir, logo estará acabrunhado e infeliz. Sem o divertimento não há alegria; com o divertimento não há tristeza. E é bem isso que compõe a felicidade das pessoas (PASCAL, 2005, p. 55. Laf.136, bru.139).

Além da frivolidade⁵, Pascal revela nesse fragmento que o *divertimento* é o modo concupiscente de o homem buscar a felicidade. Esta é perseguida por todos os homens: “Todos os homens procuram ser felizes. Isso não tem exceção, por mais diferentes que sejam os meios empregados. Todos tendem para esse fim [...] até daqueles que vão se

⁵ Pondé (2014, p. 239) aponta a frivolidade como alimento do divertimento:” O *divertissement* é a variação infinita em uma cadeia de objetos que, no limite, alimenta-se da frivolidade humana, banalizando o desejo, conceito que por si só já carrega a ideia de efemeridade e transitoriedade”.

enforçar” (PASCAL, 2005, p. 60, laf. 148, bru.425). Há bastante relevância nas palavras de Pascal, tendo em vista estarmos imersos na “tirania do imperativo categórico *be happy*”, isto é, a cultura “seja feliz” (PONDÉ, 2014, p. 227). Segundo o filósofo brasileiro, “parece haver uma ‘crença’ na evidência de que a felicidade é de fato um ‘atributo ontológico’ do homem” (PONDÉ, 2014, p. 227). A tradição filosófica desde Agostinho trabalhou a ideia de que a busca da felicidade e do prazer é constitutiva da natureza humana. Mas o homem contemporâneo perdeu a consciência de que a busca da felicidade e prazer sempre foi vista como um problema com o qual seria obrigado a lidar, mitigar, combater, e algumas vezes satisfazer.

No modelo atual, a “evidência” de que o homem nasceu para ser feliz e de que ele deseja isso é tomada como solução, e não como campo de problemas. Evidentemente uma sociedade baseada no ato do consumismo como ontologia e psicologia da felicidade é obrigada a “produzir” uma antropologia simétrica às suas necessidades (PONDÉ, 2014, p. 227, grifo do autor).

Pascal encara essa busca de forma tão problemática e trágica que estampa seu malogro afirmando que o pavor da angústia é maior que própria a felicidade, pois se o homem fosse realmente feliz, tanto mais o seria quanto menos se divertisse. Trata-se do vazio interior que reside na alma humana, o qual nada pode nos consolar quando nela pensamos de perto. Portanto, mais que felizes, queremos fugir da consciência de uma natureza vazia: “Eles têm um instinto secreto que os faz buscar o divertimento e ocupação exterior, que vem do sentimento de suas misérias” (PASCAL, 2005, p. 53. laf.136, bru.139).

Como já apontado, a imaginação também participa ativamente na mecânica do *divertimento*, pois mascara a realidade. Sem ela, o divertimento seria impossível, pois o processo de fuga, de busca da felicidade se dá por uma conquista fabricada, desejada.

Dai-lhe todas as manhãs os dias o dinheiro que ele pode ganhar a cada dia, sob a condição de ele não jogar, ireis torna-lo infeliz. Dir-se-á talvez que o que busca é a brincadeira do jogo e não o ganho. Fazei então com que não jogue a dinheiro: ele não se animará e se aborrecerá. Não é então só a diversão que ele busca. Uma diversão desanimada e sem paixão o entediará. Ele precisa se animar e *criar um engodo para si mesmo imaginando que seria feliz* ganhando aquilo que não queria que lhe fosse dado sob a condição de não jogar, a fim de que *forme para si um motivo de paixão* e que excite com isso o seu desejo, a sua cólera, o temor por esse objeto que *formou para si* como as crianças se apavoram vendo a cara que lambuzaram de tinta. (PASCAL, 2005, p. 54. Laf.136, bru.139- Grifo nosso).

Esse fragmento revela não somente a não gratuidade do divertimento, mas também que tal custo é próprio da imaginação do homem que fabrica um motivo de paixão a fim de fugir, de não pensar em si mesmo, pois a “faculdade enganadora” cria uma realidade, impõe valores e alvos a serem alcançados sem nenhuma preocupação com o fundamento verdadeiro (DOS ANJOS, 2011).

Os traços da miséria humana como concebidos por Pascal revelam nitidamente a influência do jansenismo e embates com Epiteo. O filósofo francês esboça em seu projeto apologético, *Pensamento*, as linhas que nos humilham, mas que nos consolam também, pois é na autoconsciência de nossas fraquezas e limites epistemológicos que desviamos da rota do triunfalismo ilusório humanista. Contudo, como pensador do paradoxo, o filho de Etienne redireciona sua atenção para aquilo que enobrece os filhos de Adão.

3. VESTÍGIOS DA GRANDEZA HUMANA

Pascal projeta-se para além do seu tempo ao não reduzir a condição humana a uma das concepções vigentes. O homem ultrapassa infinitamente o homem e confiná-lo a qualquer visão é desproporcional à sua natureza. Para tanto, expusemos que o apologista de Port-Royal reiterou as misérias que constituem os filhos de Adão, aproximando-se, portanto, de Montaigne. A partir de agora, vamos analisar os vestígios da grandeza que o pensador jansenista reconhece no homem. Todos eles atuam no campo epistemológico e contrariam o conceito de que Pascal teria sido um irracionalista, especialmente após sua conversão ao jansenismo. Convencido de que há um grau de saber possível e inato, ele esboça a grandeza humana na razão, coração e espírito de finura.

3.1 A razão

Já destacamos a relação de Pascal com Descartes, afirmando que o apologista de Port-Royal considerava a razão/pensamento uma marca da grandeza humana. A partir de agora consideraremos a temática de maneira mais aproximada, destacando os desdobramentos do pensamento pascaliano acerca da faculdade que dignifica o homem. Segundo o filósofo francês, “o pensamento faz a grandeza do homem” (PASCAL, 2005, p. 301. laf.759, bru 346), diferenciando-o dos animais: “Posso até conceber um homem sem mãos, sem pés, sem cabeça, pois é só a experiência que nos ensina que a cabeça é

mais necessária do que os pés. Mas não posso conceber um homem sem pensamento. Seria uma pedra ou um bicho” (PASCAL, 2005, p. 39. laf. 111, bru.339).

Discorrendo sobre a desproporção do homem em relação ao universo, Pascal ressalta paradoxalmente a grandeza humana residindo no pensamento. “O homem não é senão um caniço pensante, mas é um caniço pensante. Não é preciso que o universo inteiro se arme para esmagá-lo [...] pois ele sabe que morre e a vantagem que o universo tem sobre ele” (PASCAL, 2005, 86. laf.200, bru.347). O universo, com toda a sua magnitude, abarca o homem e o traga como a um ponto ínfimo, mas, por meio do pensar, o homem abarca todo o universo, no espaço de um instante ele é capaz de tragar e perscrutar a sua magnitude. O pensamento é, por assim dizer, aquilo que identifica o homem enquanto tal, o elemento sem o qual ele não pode ser pensado ou definido.

A atividade científica de Pascal, conforme mencionamos, e a qual seria impossível sem o uso da razão, também corrobora para relevância desse elemento de grandeza humana. Em seu embate com Descartes, ele ratificara que os métodos humanos não são infalíveis. Tal compreensão já fora demonstrada por Etienne Pascal. Por ocasião da publicação do Discurso do método, o patriarca da família Pascal colocara-se claramente em oposição às pretensões cartesianas. Não obstante, o autor das *Provinciais* não renuncia ao método em sua radicalidade. De fato, ele divide o seu método em três partes, a saber: as definições, os axiomas e as demonstrações. As definições devem ser claras e inequívocas, além de basearem-se em conceitos previamente estabelecidos. Quase ouvimos Descartes sussurrando em seu Discurso do método a sua regra de não aceitar como verdadeiro aquilo que não conhecesse claramente como tal. O fragmento abaixo revela a preocupação de Pascal com o pensar bem.

Quantos seres as lunetas não nos descobriram, seres que não existiam para os filósofos de antigamente! [...] Existem plantas sobre a terra, nós as vemos; da lua, elas não poderiam ser vistas. E nessas plantas, pelos; e nesses pelos, animaizinhos; mas além disso, mais nada. Que presunçosos! [...] Não se deve dizer que existe aquilo que não se vê. É preciso dizer como os outros, mas não pensar como eles (PASCAL, 2005, p.309-310. laf.782, bru.266).

Como apologista da fé cristã, Pascal também ressaltou a importância da razão, ao contrário da acusação de ser um irracionalista. Segundo ele, a violação dos princípios da razão torna o cristianismo absurdo e ridículo. Mas a submissão total da religião cristã deixaria a mesma sem o misterioso e o sobrenatural (PASCAL, 2005). Nesse caso, o

pensador de Port-Royal atesta que a razão não se submeteria nunca se ela não julgasse que há ocasiões em que se deve submeter. Portanto, é racional submeter-se quando necessário.

Submissão.

Deve-se saber duvidar onde é preciso, ter certeza onde é preciso, submeter-se onde é preciso. Quem não faz assim não ouve a força da razão. Existem pessoas que falham nesses três princípios: ou tendo certeza de tudo como demonstrativo, falta de conhecer-se em demonstração; ou duvidando de tudo, falta de saber onde é preciso se submeter; ou submetendo-se a tudo, falta de saber onde é preciso julgar. Pirrônico, geômetra, cristão: dúvida, certeza, submissão (PASCAL, 2005, p. 71. laf 170, bru 268).

A razão serve para que o homem possa avaliar em que medida a fé dá sentido a existência. Embora a fé encontre-se na esfera do mistério, do ocultamento, em muitos trechos dos Pensamentos, Pascal convida o leitor a arrazoar sobre o modo como a fé se coloca como uma explicação plausível para o mistério. É preciso razão, se não para compreender a fé, pelo menos, para se apavorar ao contemplar o silêncio eterno dos espaços infinitos (PASCAL, 2005). Um exemplo que merece ser aludido nesse contexto é, sem dúvida, aquilo que o autor das *Provinciais* designa Mistério do pecado original. Sobre o tema ele se antecipa em ressaltar que, do ponto de vista racional, a doutrina do pecado original é inexplicável, mas, na sequência convida o seu leitor a arrazoar que, sem ela, a própria existência seria inexplicável. Sem ela, no seu entender, não haveria explicação suficiente para todos os males que afligem a humanidade.

Ademais, a razão tem sua utilidade para fé, pois leva o homem a apostar na existência de Deus. Ela demonstra que, diante das possibilidades de perdas e ganhos é muito mais satisfatório crer em Deus. Em seu famoso argumento da aposta, Pascal leva o seu leitor à seguinte reflexão:

Pesemos o ganho e a perda, apostando em Deus. Vejamos os dois casos: se ganhades, ganhareis tudo; se perderdes, nada perdereis. Apostai, então, na sua existência sem a menor hesitação [...] Há uma infinidade de vida infinitamente feliz a se ganhar a ganhar, um acaso de ganho contra um número finito de acasos de perda; e o que jogais é finito. Isso afasta todo partido: onde quer que esteja o infinito, e onde não haja infinidade de acasos de perda contra o de ganho, não há o que pesar. É preciso dar tudo (PASCAL, 2005, p. 158-162. laf.418, bru.233).

Para Pascal, embora Deus seja definido como o *Absconditus*, a sua existência é razoável, no mínimo, mais provável. Para aqueles que veem no filósofo francês a figura do fideísta irracional, cabe um último questionamento: não seria uma demonstração clara de uso da razão utilizar-se de um cálculo de probabilidades para argumentar acerca da existência de Deus? Pondé resume acuradamente essa relação:

Para Pascal não se trata de desqualificar a razão de forma total, mas apenas situar a capacidade humana em um ponto no qual nem a ignorância, nem o saber são radicalmente inexistentes [...] Portanto, o homem não está aquém da razão, mas além, por ser irreduzível à razão natural. A insuficiência, primariamente- em sua raiz conceitual-, não é sinônimo de inferioridade, mas de transcendência (PONDÉ, 2014, p. 197).

Reunindo essas observações, portanto, podemos afirmar que o filósofo francês concebia o pensamento/razão como faculdade da grandeza humana. “Pascal, como cientista, considerava a razão como instrumento privilegiado para fundamentar as demonstrações que a ciência exige. Como controversista, e como se comprova nas *Provinciais*, empregava a razão como instrumento que permite combater os preconceitos” (FERREIRA, 2012, p. 134). Na obra *Pensamentos*, encontramos sua maestria na argumentação e uso da lógica. Dessa forma, chamar Pascal de irracionalista é desconhecer seu pensamento e realizações. Somente alguém empenhado realmente em pensar bem poderia afirmar que “zombar da filosofia é verdadeiramente filosofar” (PASCAL, 2005, p. 237. Laf.513, bru.4). O exercício de questionar a própria filosofia, que à época de Pascal tomava a “razão” como critério epistemológico pleno e único, consistia no autêntico amor pelo saber. Esse tem limites carentes de demarcação.

Pascal não é um mero *irracionalista*, pelo contrário, a razão é um dos cerne de sua filosofia da religião, o fracasso que a caracteriza (sua incapacidade em fundar qualquer *mathesis universalis* positiva, seja ontológica ou existencial ou meramente prática) é na realidade sua consistência como instrumento de *negatividade* filosófica (PONDÉ, 2009 *apud* FERREIRA, 2012, p. 133. Grifos do autor).

Apesar de a razão configurar uma faculdade que engrandeça o homem, Pascal entendia que não se deveria sobrevalorizá-la. “Os inimigos da religião transformaram a razão no tribunal supremo que decide a verdade ou a falsidade das crenças, sem distinguir o que se pode demonstrar do que supera os limites da razão” (FERREIRA, 2012, p. 133).

3.2 O coração

Qual o sentido do termo “coração” na pena do filósofo francês? Alguns enfatizaram apenas o aspecto epistemológico, já outros destacaram o fenômeno religioso. Gostaríamos de focar ambas as abordagens, bem como apresentar outras nuances.

Começamos com o sentido epistemológico do termo, recorrendo ao fragmento que melhor retrata o pensamento de Pascal acerca da temática:

Conhecemos a verdade não apenas pela razão, mas também pelo coração. É desta última maneira que conhecemos os primeiros princípios, e é em vão que o raciocínio, que não toma parte nisso, tenta combatê-los [...] Pois os conhecimentos dos primeiros princípios: espaço, tempo, movimento, números, são tão firmes quanto qualquer daqueles que os nossos raciocínios nos dão e é sobre esses conhecimentos do coração e do instinto que é necessário que a razão se apoie e fundamente todo o seu discurso (PASCAL, 2005, p. 38. laf. 110, bru.282).

Nessas linhas, Pascal mostra o coração como sede de conhecimento íntimo, imediato e indemonstrável, diferente da razão. “É o órgão dos primeiros princípios, que os raciocínios não podem alcançar” (MARTINS, 2011 *apud* FERREIRA, 2012, p.144). O conhecimento proveniente do coração não necessita de definições ou provas, uma vez que todos entendem naturalmente. “Sentimos naturalmente em nós a certeza da verdade dos princípios primeiros por sentimento natural” (PASCAL, 2005, p.46. laf.131, bru.434). No processo cognitivo, os primeiros princípios dispensam a razão, pois são auto evidentes. Assim, o coração interage com a razão ao sentir os princípios, enquanto esta trabalha de modo discursivo e demonstrativo extraindo conclusões dos princípios que lhe são dados.

Pascal pretendia com essa abordagem contrapor-se ao ceticismo dos pirrônicos, que criticavam a suposta incapacidade de se provar alguma coisa com total certeza. No interior do fragmento citado, ele afirma: “Por maior que seja a impotência em que nos encontramos de prová-lo pela razão, essa impotência outra coisa não conclui senão a fraqueza de nossa razão, mas não a incerteza de todos os nossos conhecimentos, como pretendem eles” (PASCAL, 2005, p. 38. laf.110, bru.282). Ou seja, o geômetra Pascal ensina ao pirrônico que não é preciso ligar certeza e demonstração, pois na geometria há certezas indubitáveis lá onde não há, contudo, possibilidade de demonstrar.

O fato de não poder provar os primeiros princípios é para ela (razão), pois, uma ‘impotência’, esta impotência não é de forma alguma, um argumento a favor do ceticismo; mas o é contra certo imperialismo da razão que raciocina; e, sob este aspecto, a geometria dá uma lição de humildade àqueles que querem ‘não admitir senão a razão’, a razão que raciocina, bem entendido (GOUHIER, 2006, p.101).

Mas Pascal refere-se ao órgão dos primeiros princípios de uma maneira mais particular, ressaltando o instinto, o sentimento e a fé, sendo o coração aquilo que designa a profundidade da alma (SELLIER, 1970 *apud* FERREIRA, 2012). Influenciado pelo pensamento agostiniano, o jansenista toma o coração como centro da atividade espiritual, no qual “se exerce a pressão divina” (GOUHIER, 2006, p. 87).

Apropriando-se desse sentido religioso, Pascal entende que o coração necessita ser inclinado para Deus tendo em vista a condição decaída do homem. “Não vos admireis de ver pessoas simples crerem sem raciocinar. Deus lhe dá o seu amor e o ódio de si mesmos. Inclina-lhes o coração a acreditar. Nunca se crerá, com uma crença útil e de fé, se Deus não inclinar o coração, e se crerá logo que ele inclinar” (PASCAL, 2005, p. 144. laf.380, bru.284). Como bem lembra o comentarista Gouhier (2006, p. 90), “o homem encontra no fundo do seu coração bens temporais ou bens espirituais, os primeiros estão no fundo como os segundos”. Segundo Pascal, portanto, o maior obstáculo entre o homem e Deus não é tanto de convencimento, mas de sentimento, de vontade, pois esta carece de inclinação divina (ou inspiração) tendo em vista sua corrupção.

Há três modos de se crer: a razão, o costume, (a) inspiração. A religião cristã, a única a ter a razão, não admite como seus verdadeiros filhos aqueles que creem sem inspiração. Não que ela exclua a razão e o costume, ao contrário mas é preciso abrir a mente para as provas, confirmar-se pelo costume, mas oferecer pelas humilhações às aspirações, únicas que podem produzir o verdadeiro e salutar efeito, a fim de que não seja inútil a cruz de Cristo (PASCAL, 2005, p. 319. laf. 808, bru.245).

Segundo uma das sentenças mais conhecidas de Pascal (2005, p. 164. laf.423, bru.277), “o coração tem razões que a razão não conhece”. O que seriam as razões do coração propostas por Pascal? Claramente, elas não devem ser confundidas com razão no sentido cartesiano. Além disso, seria precipitado confiná-las ao mero sentimento. Essas razões estão em conexão com a fé, com a disposição para crer em como a peça-mestra que desvenda o mistério da existência. A razão é incapaz de demonstrar Deus, somente o coração pode senti-lo. Nas palavras de Pascal (2005, p. 164. laf .424, bru. 278) “é o coração que sente Deus, não a razão. Eis o que é a fé: Deus sensível ao coração, não a

razão”. Afirmamos anteriormente que a razão pode ser vista como uma manifestação do princípio de grandeza do homem, não obstante, é necessário também seguir Pascal quando afirma que a maior grandeza da razão está em reconhecer a sua baixaza, os seus limites.

3.3 O espírito de finura

A grandeza desse vestígio consiste em sua maneira diferenciada de conhecer a realidade. Quando Pascal utiliza o termo, é para contrastá-lo com o espírito geométrico, que “define o homem científico que quer aplicar um esquema lógico-dedutivo a todas as coisas que quer conhecer” (FERREIRA, 2012, p. 69). Já o espírito de finura é a faculdade derivada do coração, na qual se realiza uma intuição ou percepção imediata sem, contudo, eliminar totalmente os princípios que devem ser conhecidos e bem processados.

Mas, no espírito de finura, os princípios estão no uso comum e diante dos olhos de toda gente. Não adianta virar a cabeça, nem fazer violência; a questão resume-se em ter boa vista, mas é necessário tê-la boa: pois os princípios estão tão desconexos e em tão grande número que é quase impossível não escaparem. Ora, a omissão de um princípio conduz ao erro; assim é preciso ter a vista bem clara para ver os princípios e em seguida espírito justo para não raciocinar de modo falso sobre princípios conhecidos (PASCAL, 2005, p. 235. laf.512, bru.1).

Enquanto o *espírito geométrico* abrange as ciências exatas, sendo a verdade apresentada de forma unívoca e qualificável, o *espírito de finura* engloba as ciências humanas, sendo capaz de sentir e interpretar uma multidão de elementos e dar-lhes uma unidade que lhes confere significado (FERREIRA, 2012). As coisas de finuras não se deixam manusear, como na geometria. Pelo contrário, mal se consegue ver os princípios, podendo-se senti-los mais facilmente do que vê-los (PASCAL, 2005). Assim, tentar fazer alguém adquirir essa finura consiste numa tarefa infinita. “São coisas tão delicadas e tão numerosas que é necessário ter um senso bem delicado e bem claro para sentir e julgar de modo justo e correto, segundo esse sentimento, sem poder, no mais das vezes demonstrá-lo por ordem como em geometria” (PASCAL, 2005, p.236. laf.512, bru.1). Diferentemente da ciência demonstrativa, que envolve um processo muitas das vezes demorado, a finura vê “as coisas num único relance, num único olhar e não no por progresso de raciocínio, pelo menos até certo grau” (PASCAL, 2005, p.236. laf.512, bru.1). Devido a dinâmicas tão distintas no campo epistemológico, o filósofo francês

aponta a raridade de um geômetra atingir a finura, apontando, portanto, o fracasso daqueles que tentam aplicar seu método a todo tipo de saber.

E assim é raro que os geômetras sejam finos e que os finos sejam geômetras, por quererem os geômetras tratar genericamente essas coisas finas, e se tornam ridículos, querendo começar pelas definições e em seguida pelos princípios, o que não é a maneira de agir nesta espécie de arzoado. Não é que o espírito não o faça, mas ele o faz tacitamente, naturalmente e sem arte⁶ (PASCAL, 2005, p.236. l.f.512, bru.1).

Mas essa acepção não atinge somente os geômetras. Segundo Baudin, “todos os homens têm coração, poucos têm espírito de fineza” (BAUDIN, 1946 *apud* GOUHIER, 2006, p. 106). Ou seja, esta faculdade não é sinônima daquela, o coração, mas é a que mais se aproxima, gerando certa confusão, conforme alerta o comentarista Sellier (1992 *apud* FERREIRA, 2012, p.171), “o espírito de *finesse* não é o coração, mas ele consiste em uma atividade dominante do coração que se prolonga em esboços de raciocínios” (SELLIER, 1992 *apud* FERREIRA, 2012, p.171).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Que é o homem na natureza? Pergunta-se Pascal aturdido pelo sufocante paradoxo que envolve a existência. Buscamos resposta para este questionamento, especialmente na obra pascaliana *Pensamentos*, e chegamos à conclusão de que o filósofo francês concebia o homem como um ser paradoxal (miséria/grandeza). À ênfase de Epiteto na grandeza humana, ou sua autossuficiência, Pascal desferiu seus golpes contrariando tão elevada estima dos filhos de Adão. Esses não são super-homens, capazes de realizar qualquer coisa, confiando unicamente na razão. Quanto à ênfase de Montaigne na miséria humana, o apologista da religião cristã ressalta a grandeza, especialmente por conta do pensar.

Procuramos percorrer a visão paradoxal pascaliana analisando os traços da miséria: ennui (angústia), imaginação e divertimento. Observamos que os três interagem, formando uma dinâmica denunciadora da condição precária humana. Enquanto o vazio permeia o homem, este tenta não senti-lo por meio da fabricação de uma segunda natureza-imaginação-, e do desvio da contemplação de tal condição- divertissement. Em vez da fuga, e ao mesmo instante da

⁶ “*Sans art*” (sem arte) significa aqui, de acordo com a linguagem da época, “sem regras técnicas” (N. do T.) (PASCAL, 2005, p. 236).

perseguição, no caso da felicidade, os caniços pensantes deveriam reconhecer a condição transcendente e paradoxal na qual se encontram para lidarem melhor com as deficiências e desafios da existência.

Além disso, analisamos os vestígios da grandeza humana: a razão, o coração e o espírito de finura. Os três conceitos em Pascal são tomados como faculdades que revelam uma grande distinção entre os homens e os animais. Recorrendo à razão, o filósofo francês combateu o ceticismo de seu tempo, pois não é possível duvidar de todas as coisas. Se assim fosse, o pirrônico entraria em contradição ao ter certeza de sua premissa. É preciso tanto saber duvidar quanto se submeter à razão. A religião cristã, por exemplo, a despeito do mistério, não é irracional. Nessa certeza, o inventor da calculadora esboça o argumento da aposta, evidenciando que a crença em Deus é mais racional que a sua negação. Ainda no campo epistemológico, vimos Pascal atestar outras faculdades, o coração e o espírito de finura, que constituíam uma prova contra o dogmatismo corrente, tendo em vista haver outras formas de conhecimentos além da razão.

Que essa investigação direcione nosso olhar para os espaços infinitos e nos faça ver quanto, paradoxalmente, somos grandes e míseros. O beco do qual Pascal escapou continua sendo posto diante de nós, sendo necessário um espírito crítico próprio da filosofia.

REFERÊNCIAS:

ANJOS, Anderson Augusto dos. **Divertimento pascaliano: a agitada busca pelo repouso.** Disponível em <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-20092012-113153/pt-br.php>> (Acesso 13/06/2016).

ATALLI, Jacques. **Blaise Pascal ou o gênio francês.** (Tradução de Ivone Castilho Beneditte). Bauru: EDUSC, 2004.

DESCARTES, René. **Regras para a direção do espírito.** Lisboa: Edições 70, 2001.

_____. **Meditações sobre Filosofia Primeira.** Campinas: Editora UNICAMP, 2004.

FERREIA, Rildo da Cruz. **Caminhos para Deus: a razão e o coração segundo Blaise Pascal.** 212 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), São Paulo. 2012.

GOUHIER, Henri. **Blaise Pascal: conversão e apologética**. Tradução Érika Itokazu e Homero Santiago. São Paulo: Discurso Editorial, 2005.

PASCAL, Blaise. **Pensamentos**. (Edição, apresentação e notas Louis Lafuma). 2 ed. Trad. Mário Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PINTO, Rodrigo Hayasi. **O Antinaturalismo religioso de Pascal**. Disponível em <<http://www2.marilia.unesp.br/revistas/index.php/kinesis/article/view/4532>> (Acesso em 13/06/2016).

PONDÉ, Luiz Felipe. **O homem insuficiente: comentários de antropologia pascaliana**. São Paulo: USP, 2001.

SILVA, Franklin Leopoldo e. **Pascal: condição trágica e liberdade**. Disponível em <<http://www.cle.unicamp.br/cadernos/pdf/Franklin%20Leopoldo%20e%20Silva.pdf>> (Acesso em 13/06/2016).

SOUSA, Joelson Pereira de. **O papel do pirronismo nos “Pensées” de Pascal**. Disponível em <http://www.usjt.br/biblioteca/mono_disser/mono_diss/063.pdf> (Acesso 13/06/2016).



O DOCE MILAGRE DAS MÃOS VAZIAS: REFLEXÕES TEOLÓGICAS E MINISTERIAIS NO “DIÁRIO DE UM PÁROCO DE ALDEIA”

**The sweet miracle of empty hands: theological and ministerial
reflections in the the “Diary of a country priest”**

Rafael Omar Nachabe*



* Bacharel em Teologia pela Faculdade Batista do Cariri (FBC) e especialista em Teologia Bíblica pela mesma instituição. cursando atualmente Licenciatura em Letras pela Universidade Regional do Cariri (URCA).

Contato:

rafaelomarnachame@gmail.com

Recebido em: 26/08/2020

Aprovado em: 09/09/2020

RESUMO:

Buscamos apresentar por meio desse ensaio as relações entre teologia e literatura com foco nos estudos da teologia pastoral. Portanto, propomos uma discussão que visa estabelecer os benefícios da literatura para o agir ministerial. Apresentamos uma breve discussão sobre essas interseções, prosseguindo com a interpretação de uma obra representativa para essa questão: o diário de um pároco de aldeia, de Georges Bernanos. Ao elencar as imagens ministeriais que surgem do romance, agrupamo-las em dois grandes grupos: metáforas de insuficiência e de sacrifício. Ao fim, visitamos os dados obtidos, encontrando paralelos nas Escrituras, e aplicações ministeriais.

PALAVRAS-CHAVE: Literatura; Ministério; Leitura; Metáfora.

ABSTRACT:

We seek to present through this essay the relationship between theology and literature with a focus on the study of pastoral theology. Therefore, we propose a discussion that aims to establish the benefits of literature for ministerial action. We present a brief discussion of these intersections, proceeding with the interpretation of a representative work for this issue: the diary of a country priest, by Georges Bernanos. In listing the ministerial images that emerge from the novel, we have grouped them into two large groups: metaphors of insufficiency and sacrifice. In the end, we visited the data obtained, finding parallels in the Scriptures, and ministerial applications.

KEY-WORDS: Literature; Ministry; Reading; Metaphor.

INTRODUÇÃO

As vivências ministeriais acumulam-se a ponto de ultrapassar os horizontes de percepção do ministro cristão. Esses horizontes provavelmente serão regidos por sua educação teológica, experiências de serviço cristão e por seu imaginário. Surgem, portanto, as necessidades de elaborações sobre a construção do último aspecto mencionado. Se o imaginário é um ambiente cultivável da mente, o obreiro cristão deve, intencionalmente, prover alimento para ele.

Os olhos daqueles que pregam o evangelho estão sempre voltados para as letras e para as pessoas. Esse movimento ocular é uma constante ministerial. Nessa intervalada passagem, surgem inúmeras dinâmicas que o atrasam ou o põem em marcha no progresso do evangelho. Como multifacetada, a vida apresenta-se em movimentos não-lineares nem circulares. Pode-se dizer que o ministério cristão é a área de conhecimento pertencente às humanidades *par excellence*.

Busca-se nesse ensaio a integração Teologia e Literatura com vistas ao auxílio do servo de Cristo em seu ministério. A premissa é que tal interdisciplinaridade tem muito a cooperar em todas as áreas da teologia, inclusive em seus movimentos práticos. Para além da teorização, também consideramos essencial o aprazimento e crescimento pessoal; por isso, além de uma reflexão, esse ensaio contém um convite amplo para que haja maior contato com obras literárias.

A partir desse pensamento, surge uma obra onde encontramos as metáforas apropriadas para a reflexão ministerial. Em *Diário de um pároco de Aldeia* encontramos aquelas que julgamos serem as questões e pressões centrais de um ministério. Georges Bernanos consegue captar com clareza tais percepções a partir da caracterização de um ministério católico. No primeiro momento são discutidas as relações da teologia e literatura afunilando para suas conexões no âmbito da teologia ministerial. Dá-se, então, uma descrição geral da obra e de seu autor; buscando, no terceiro momento, a investigação explorativa das metáforas que auxiliem o ministro numa melhor formulação de suas próprias experiências. Concluímos com reflexões sobre textos bíblicos a partir dos pensamentos percebidos no livro de Bernanos, com subsequentes reflexões poiêmicas.

1 – TEOLOGIA E LITERATURA: *CHARACTERIBUS ET MINISTER*

“...e a cura dessa velha dor”.

C. S. Lewis

Nesse primeiro passo serão discutidas as relações da teologia e literatura de maneira abrangente, prosseguindo para as conexões concernentes ao âmbito da teologia ministerial.

1.1 – Definição de literatura e sua conexão com as humanidades

As definições de literatura são tantas quanto são suas materialidades. Perspectivas mudam de acordo com a visão de mundo daquele que define o que pode ser considerado como literatura. Certamente, utilizamo-nos de formas estáveis de discurso para cumprir as funções da comunicação. Estas formas estáveis de discurso podem ser estudadas diacronicamente (através do tempo) e sincronicamente (em dado recorte temporal). Nomeamo-las estáveis por fazer parte de um padrão identificável pelos falantes da língua. A partir desses gêneros do discurso pode-se perceber as diferenças entre eles, em especial no que concerne à sua estrutura e função; afinal, esses são os grandes pilares do discurso.

Segue-se que, oscilando entre os polos do estruturalismo e funcionalismo, as definições de literatura têm variado. Buscamos aqui, para os propósitos desse ensaio, uma definição abrangente que satisfaça as aplicações pretendidas. Sabendo que as estruturas servem às funções – o contrário também é verdadeiro – buscaremos entender o espaço que a literatura pretende construir, bem como, os habitantes que o pretendem ocupar.

A literatura, em contraste à filosofia, trabalha a partir dos particulares, ao não formular leis gerais sobre a vida. Os pontos focais encontrados na literatura, paradoxalmente, trabalham em prol da sua evidente universalidade. (TODOROV, 2009, p. 77) Assim, não se busca o ensino de como construir sua realidade, mas as descrições e anseios de um local para habitar. Esse é um ponto debatido, a ficcionalidade da literatura, afinal, essa não é a descrição do mundo em que vivemos, mas daquele que ansiamos habitar. O texto literário não descreve a floresta, mas podar um jardim particular. Embora

próprio, as boas construções particulares não afastam; porém, são convidativas. (FRYE, 2017, p. 16) Ao construir esse novo mundo, passa-se a outro nível de existência, não somente a domesticação da natureza, mas literarização da natureza humana.

1.2 – Interconexões com a teologia - Área comum entre o que é humano e divino a partir da perspectiva antropológica

Embora o lar pretendido possa transcender ao próprio ser que escreve, é certo que a literatura é tão grande quanto o humano. (MANZATTO, 1994, p. 63) A área antropológica é, portanto, o ambiente e população da literatura. Do homem para o homem, a literatura é construída. Ao tornar o texto aberto ao público, o autor expõe da premissa da necessidade de que outros interajam com seu texto formulando novas construções e experiências. Sendo essa, em ampla consideração, sua alma exposta, surgem espontâneas conexões com a Teologia.

Desse ponto de vista, a Antropologia é percebida como disciplina teológica, e, estrutura fundante da literatura. Os estudos teológicos podem encontrar laboratório nas descrições literárias. São, claramente, espaços de pensamento afins. Pensemos no aporte temático: a teologia oferece seus temas e questões fundamentais como material para os textos literários. (idem, p. 65) Esses, com múltiplas abordagens, são presença frequente nas obras de literatura. Em via contrária, os temas abordados nas peças literárias, podem ser pensados e sistematizados teologicamente. As áreas práticas da Teologia Cristã se servem fartamente nesse ponto, afinal, deve haver revisões no seu modo de lidar com o humano.

1.3 – O cristão e a literatura

Essas subdisciplinas práticas da Teologia são caracterizadas por seu uso: Apologética, Evangelismo, Discipulado, Teologia da Família, Teologia Ministerial, entre outras. Uma maneira de categorizá-las de maneira geral é nomeando-as de *teologia prática*. Eugene Peterson (2008, s.p.) dá-nos uma boa definição, percebendo-a como a atenção que a comunidade cristã dá ao pensamento teológico sistemático em conexão íntima ao modo como se vive com Deus. São as áreas que interessam à comunidade, bem como, às dinâmicas de experiência. A literatura assume caráter similar pois o escritor: “[...] não faz a imposição de uma tese, mas incita o leitor a formulá-la: em vez de impor,

ele propõe, deixando, portanto, seu leitor livre ao mesmo tempo em que o incita a se tornar mais ativo." (TODOROV, 2009, p. 78).

1.4 – Teologia pastoral/poiêmica e a literatura

Os ministros cristãos são constantemente confrontados em seus limites. Sua formação teológica e experiência própria mostram-se, em muitos momentos, insuficientes em certos períodos de seu serviço. As insuficiências variam de conhecimento teórico à pura espiritualidade. Raramente o ministro cristão conseguirá dimensionar e fazer separação perfeita dos tópicos que envolvem suas ações e pensamentos. Partindo desse princípio, percebe-se que se faz necessário o alargamento da visão de realidade para o servidor cristão.

É urgente o aprofundamento constante do “conhece-te a ti mesmo”. A interrogação contínua sobre si mesmo é fundamental para o servo de Cristo, boas leituras ajudarão no processo: “Quando leio boa literatura, torno-me mil homens e continuo sendo eu mesmo” (LEWIS, 2009, p. 141) Além da autorreflexão, a literatura será grande auxílio no conhecimento de outrem: “Sendo o objeto da literatura a própria condição humana, aquele que a lê e a compreende se tornará não um especialista em análise literária, mas um conhecedor do ser humano” (TODOROV, 2009, pp. 92-93). Dessa dupla perspectiva, o olhar interno e comunitário, será feito através da visita de outros campos que não sejam de sua própria experiência. Além dos habitantes, perceberá novas paisagens, novos pontos de vista e novas maneiras de dizer as mesmas ideias.

Que outra área de atuação coloca sobre uma pessoa a responsabilidade constante de falar a um grande público sobre a variada gama dos assuntos majestosos da existência? Gloriosas e temíveis realidades descritas semanalmente de pessoas comuns para pessoas comuns. Certo distanciamento faz-se necessário para quem carrega tal fardo, esse alienamento temporário para fins de observação é possibilitado pela literatura (MANZATTO, 1994, p. 69). Ela, emula, simula e estimula a nossa velha dor, e possivelmente, sua cura. Passaremos a considerar uma obra literária que trata a fundo das experiências pastorais a partir das perspectivas do *diário de um pároco de aldeia*.

2 – DIÁRIO DE UM PÁROCO DE ALDEIA

2.1 – Autor e obra – contexto autoral

Georges Bernanos foi descrito por muitos como um personagem quase quixotesco com ares de reformador. Buscava a vivência de um Cristianismo católico autêntico, fato esse perceptível em suas obras. Tendo atuação política intensa em seu país de nascimento – França – exila-se com sua família para o Brasil, em razão do armistício entre França e Alemanha no contexto da 2ª guerra. Deve-se observar que seu exílio é autoimposto, vem com a família e mora sete anos em Pirapora e outras cidades do Rio de Janeiro. O romance que o lança ao conhecimento do público é *Sob o Sol de Satã*, conseguindo maior reconhecimento e prêmios com o *Diário de um Pároco de Aldeia*.

O autor francês é reconhecido pela tentativa de consertar um mundo que não tem conserto. Dentre várias atitudes, destacam-se a recusa de altos cargos e honrarias no governo da França (pós-guerra). Suas obras buscam popularizar as ideias católicas por meio da literatura. Os movimentos de amadurecimento do autor são percebidos no decorrer de suas obras. Em *o diário de um pároco* não mais transparece o jovem pronto a destruir as hordas satânicas com a cruz empunhada, mas sente-se a incorporação do espírito das bem-aventuranças. Há a grande percepção na qual as grandes aventuras dos santos desenrolam-se no fluxo ordinário da vida.

2.2 – Contexto literário – caracterização da obra

Há particularidades dignas de nota na estrutura da obra em questão. Categorizaremos de maneira dupla *o diário*. Como explícito em seu próprio título, trata-se de uma narrativa fundamentada a partir da escrita de um diário pessoal. Esse é caracterizado por uma escrita particular e confessional. Daí, pode-se entendê-lo como *Romance Confessional* que busca um tom mais filosófico em suas ideias, e intimista em relação ao que escreve. Parte-se da subjetividade com um estilo divagante e emocional, percebendo a própria personalidade como uma mescla de contradições e paixões (CABRAL, 2020).

Por outro lado, pode-se caracterizá-lo como um *Romance Católico*. Destaca sua confessionalidade em relação à defesa da teologia católica. Têm-se como temas centrais

a redenção do pecador, substituição mística/redenção divina, crítica ao materialismo, celebração da busca incansável de Deus pela alma errante. (BALTHASAR, 1996, p. 65). Esses temas se integram num propósito principal que é encarnar um Cristianismo que contraste com uma cristandade mundanizada.

2.3 – Resumo do romance

Seu romance é narrado em primeira pessoa, traçando as vivências de um padre em uma pequena cidade rural. O título original em francês é *Journal d'un Curé de Campagne*. Desse, algumas traduções trazem “cura” ao invés de “padre”; cura é um sinônimo pouco usado, mas, tem o mesmo significado de padre. “Aldeia” também deve ser vista não como um ajuntamento rural, mas uma cidade pequena: contexto urbano, porém, não metropolitano. Essa cidade é Ambricourt, local onde o romance é ambientado. O território fica na França sendo limítrofe com a Bélgica. O autor utiliza-se de um dispositivo retórico proveniente da Bíblia, ao tornar seu autor principal um anônimo. O pároco não tem nome, enquanto outros personagens o têm.

Pela estrutura já referenciada, o texto não segue a estrutura cronológica e episódica comum aos romances em geral. Por isso, torna-se árduo falar de um enredo seu. Sendo um padre jovem e sentindo-se incapaz em muitas áreas, ele encontra alívio na escrita de um diário pessoal. Observa-se no decorrer da história suas experiências com sua paróquia sendo descritas como episódios de autorreflexão. O cura padece de uma grave enfermidade. À medida que seus pensamentos são desvelados, ele sobe o calvário ao encontro da morte. Seu último momento é o ápice do romance.

2.4 – Conexões com o ministério cristão

Em sua *magnus opum*, Carpeaux (2008) aponta em relação a Bernanos: “Suas obras de ficção nos colocam antes em face de problemas humanos do que de problemas literários; o que fala, do ponto de vista da crítica, contra ele; mas é, ao mesmo tempo, sua honra e sua glória.” (p. 2742) Essa é a glória do escritor que buscamos para nossas reflexões. A alma do santo-herói, é o mapa aberto das miríades de encruzilhadas a serem interpretadas, acima de tudo, o *momentum* onde o caminho da morte cruza com o caminho

da vontade divina. Prosseguiremos para a exploração das metáforas lidas na obra, que auxiliem o ministro numa melhor formulação de suas próprias experiências.

3 – METÁFORAS MINISTERIAIS

“O inferno é a ausência de amor”.

Georges Bernanos

Nessa seção, focando na obra do autor francês, serão usadas duas traduções para português, buscando uma melhor fluidez do texto, serão referenciadas passagens do romance com a grafia *diário*, seguido de página e a letra *a* ou *b*¹. As passagens e temas são selecionadas e cientes de que não esgotam a obra em sua riqueza. Focaremos em dois grandes conjuntos de imagens: O obreiro cristão como diminuto e suas percepções de insuficiência – O servo cristão como cordeiro sacrificial e suas metáforas de substituição.

3.1 – O obreiro como diminuto: percepções de insuficiência

O padre anônimo é descrito como alguém jovem que se encontra cercado pelos constrangimentos de suas limitações. Percebe-se isso por seu diário e pelas reações das pessoas a ele. Além de uma extraordinária história sobre um ministério ordinário, essa também é uma história sobre um santo ordinário. Sabe-se que ele não tem boas condições financeiras, nem vem de uma rica família. Entretanto, suas limitações também são explicitadas por sua aparência física: a doença que o consome pode ser percebida pelos paroquianos.

Suas limitações financeiras o levaram a vestir-se com roupas rotas, bem como, a comer parcamente. A última questão também se justifica por suas dores de estômago. Pressionam sobre ele o auxílio de uma servente da igreja que o ajude nos afazeres domésticos, fazendo-o apertar mais seu orçamento. De um lado há a própria restrição, do outro, a pressão social e autoimposta. Ele preocupa-se com as opiniões dadas sobre seu

¹ A – para a edição mais antiga (ed. Agir, 1951) B – para a edição mais recente (ed. É realizações, 2011)

modo de vida: “Tenho medo de pensarem que estou querendo exibir minha pobreza. Quanta coisa podem pensar!” (*diário* – a, p. 38) Suas preocupações surgem especialmente de suas relações com a família abastada do conde daquela localidade.

Alguém que se interpreta constantemente como ridículo (*diário* – b, p. 40), e não abandonou completamente suas aspirações alegres de outrora. Olivier, o veterano piloto de motos, faz surgir os desejos soterrados pelas circunstâncias em sua vida. No caminho para sua jornada final, encontra Olivier que lhe oferece carona em sua motocicleta, e, sua amizade. Em retrospectiva o pároco percebe: “Nunca fui jovem, porque ninguém o quis ser comigo” (*idem*, p. 224) Seu desejo de viver e experimentar a juventude permanecia intacto, enterrado em seu coração de pároco. Aquela experiência o fez raiar como o sol (*idem*, p. 225). Ele era um homem como outro qualquer.

Em contraste com o servo anônimo, Bernanos tece sua trama com personagens nomeados que lhe serão confrontadores em vários níveis. Por sua maior frequência nas páginas e pela própria percepção do personagem, o vigário de Torcy é a maior contraparte do jovem padre no romance. Esse é descrito como um homem pragmático e sábio, sendo refúgio amigável para longas conversas. Olhando para si mesmo, o cura pensa: “Tenho medo de nunca vir a ser um homem prático” (*idem*, p. 36) Ele é constantemente advertido pelo padre de Torcy em relação ao seu idealismo. O vigário é o homem que teme a loucura dos santos, e preocupa-se com o modo como captará as ofertas da cristandade.

Nosso padre admira em seu amigo a coragem e liderança. Contrastando a insegurança e fragilidade do cura, o pároco de Torcy ministra sob a tríade humanística: controle, respeito, obediência. Em dias próximos, a tríade poderia ser invertida - e igualmente controladora - por parte dos ministros: liberdade para pecar, respeito aos pecados, obediência a Satanás. As aplicações de poder, sobretudo perpetradas pelo Cristianismo, são estudadas por Foucault (2012) como prática, ou seja: em suas sujeições de corpos, gestos e comportamentos (p. 283). Nisso encontra-se o profundo diferencial do santo; esse não exerce poder em nome de Cristo - em suas chagas e sofrimentos ele fala por boca de Cristo. A rejeição é esperada à luz dessa atitude, o que foi profetizado por Cristo e igualmente romanceado por Dostoievski na história do Grande Inquisidor.

O personagem principal, por sua vez, não sabe como alçar sua voz aos céus, nem às multidões. Por vezes, não consegue elaborar suas orações. Faltam-lhe forças em suas

devoções diárias. Há demonstração disso a partir dos riscos no diário – avistando apenas algumas palavras legíveis: “Tumulto de ideias, de imagens, de palavras. A alma se cala. Deus se cala. Silêncio.” (*diário* – a, p. 117) Surge o medo de não ser fiel às palavras de Deus por meio de sua comunicação com os fiéis. Conta quando, ao pregar, utilizou-se de uma bela metáfora. Foi interpretado, com condescendência de um fiel, como tendo feito um “[...] belo voo de oratória. Senti vontade de entrar terra adentro.” (*diário* – b, p. 33) Esse temor, leva os padres inexperientes a refugiarem-se em austeras lições doutrinárias, com linguagem gasta e distante dos perigos (*idem*, p.30)

O pároco é percebido pelos outros como uma criança. Em comparação aos vigários práticos e aos adultos da paróquia, lhes parecem estranhos os modos e pensamentos do padre. Chantal é a filha revolta do conde, embora sendo mais jovem que o padre, age como superior a ele imputando-o inocência em demasia. Mesmo as crianças que frequentam a catequese zombam dos “olhos meigos” do padre. Está evidente o paralelo bíblico da bem-aventurança em ser criança dentro do Reino dos céus.

O idealismo vem da inexperiência do padre ou do contato puro com a fé? O autor não permite que os anos de vida provem as teses do pároco, mas dá-lhe a morte digna de um santo. Entretanto, há de se perceber que os grandes eventos na vida do cura são pequenos aos olhos dos grandes. Bernanos faz-nos ver as gloriosas realizações de um servo simples. Como alguém que não tem nada senão pobreza de espírito é o pároco de Ambricourt. Sendo ele um canal e não repositório da graça divina, o retrato do obreiro cristão na obra do autor francês é desenhado como: "Um miserável mendigo indo de porta em porta com a mão estendida." (RIKEN, 2012, p. 69) As grandes histórias de leito de morte não podem se igualar à frase final do jovem padre: “Que importa? Tudo é graça!”

O autor francês retratou o sacerdote, não no desempenho das suas “funções sacras”, mas no diálogo com os pecadores, na inevitabilidade das situações difíceis; humanamente exposto e ainda assim aventurando-se em cada caso individual para os quais teorias não mais bastavam, e em que o crucial era a capacidade de tomar decisões cristãs corretas e imediatas sobre o base da visão dada pelo Espírito Santo. Bernanos mostrou-nos o padre em oração. Essa oração, entretanto, não era de forma alguma um refúgio seguro contra os perigos da ação, mas sim no ato de se tornar ainda mais exposto diante de Deus.

A construção do herói é a mesma do santo comum, esse que é ridículo, mas percebe que: “O ridículo anda, sempre, tão próximo do sublime!” (*diário* – a, pp. 71-72) O equilíbrio cristão está ancorado, em última análise, no mistério sobrenatural de Cristo, ou seja: não está nas qualidades naturais de caráter do herói (como poderia Pedro tornar-se uma rocha?) nem em uma fórmula sistemática que pode ser analisada e compreendida racionalmente (BALTHASAR, 1996, p. 24). Certamente, sendo o enredo do herói núcleo para a maioria das histórias contadas pela humanidade, essa é a grande glória da literatura cristã: apresentar heróis que vencem por suas fraquezas. A reviravolta é um elemento literário essencialmente cristão.

Os paradoxos que afligem o obreiro operam das camadas mais básicas às mais complexas. Nosso personagem percebe isso na sua falta de método para remir o tempo, provocada pelo tempo perdido ao pedalar de compromisso em compromisso (*diário* – b, p. 33) Sempre renasce o contraste entre o mundo espiritualizado e o dar palha aos bois. Das percepções de insuficiência alimentadas pelos paradoxos, conclui: “Só depois surgiu o medo. Quando olhei para as minhas mãos vazias, compreendi que sou, apenas, um pobre vaso quebrado.” (idem, p. 122).

3.2 – O obreiro como cordeiro sacrificial: imagens de substituição

As metáforas de sacrifício aplicadas ao obreiro cristão abundam nessa obra. A alimentação constante do padre aponta simbolicamente para essa percepção. Pela fraqueza de seu estômago pode apenas comer pão molhado no vinho, havendo aqui, uma clara referência aos elementos da comunhão sacramental. O alimento que sustém o padre é o próprio Cristo, tal é a identificação que, tal como Jesus, esse oferece sua vida como sacrifício.

A sombra da morte assombra o pároco de Ambricourt por todo o romance. Contudo, não devemos pensar que apenas sua própria morte o preocupa – duas mortes são partes centrais da história em seus efeitos para com o personagem principal. Mencionamos a primeira morte, de um médico da cidade que examina o jovem padre. Dr Delbende mostra-se extremamente cínico em relação à fé e à vida. Após algum tempo surge a notícia de sua morte. Paira a dúvida de sua causa: é encontrado morto com um

tiro de sua própria espingarda durante a caça; seria um acidente ou suicídio? A culpa pesa sobre o pároco: deveria ter adivinhado a sombra do suicídio em seu olhar?

A morte central na história é a da condessa após uma intensa conversa com o cura. O centro do conflito da casa do conde é a morte prematura do filho da condessa e a revolta da filha do conde em relação à falta de amor por parte da família. Durante uma de suas visitas ao castelo, nosso ministro trava uma intensa conversação com a condessa para tratar de suas antigas feridas relacionadas à perda de seu infante. Essa é uma das grandes cenas do livro, igualmente, um dos pontos onde vemos a fraqueza do pároco tornando-se em força, inflamando-o com força sobrenatural em seus debates verbais com aqueles que não parecem ter salvação.

O padre luta para mostrar que o luto sem fim da condessa não é excesso de amor, mas falta. Passo a passo, e corajosamente, o padre derruba as muralhas do coração daquela mãe, apesar de seus protestos: “Os padres se calaram mais que deviam” (idem, p. 155), diz ele. A condessa julga excessivo o julgamento do padre, pois condena-a ao inferno. O veredito é que ela separou-se do amor divino em nome de sua perda. O inferno, ela precisa entender, é a ausência do amor (idem, p. 163). A frase proferida pelo padre atinge-a tão profundamente que ela pede para que seja repetida. O gesto que prova sua resignação completa da revolta é o lançar do cordão com a foto do filho falecido à lareira. O pároco recebe uma carta contendo o cordão queimado da condessa ao chegar em casa. Pouco tempo depois, noticia-se a sua morte.

Antes de sua própria morte, o padre experimenta outras mortes em si mesmo. O conflito entre o que é natural ou espiritual, assim como na morte do médico, repete-se aqui. Morrerá a condessa pelo excesso de emoções ou Deus estava esperando o momento de sua conversão para levá-la? À semelhança de Elias, após a chacina no monte Carmelo, logo o padre é confrontado com acusações após sua grande realização espiritual. A família considera-o culpado pela morte da condessa. Seus excessos sentimentais haveriam causado o infarto. O obreiro experimenta a morte daqueles que serve e é substituído em outra perspectiva – trecho da carta enviada pela condessa: “A desesperada lembrança de um pequenino morto conservava-me alheia a tudo, numa tremenda solidão. Agora, parece-me que outro filho arrancou-me desta solidão [...] O senhor é uma criança.” (idem, p. 166).

As afrontas que Chantal profere são pesos constantes: “[...] me matarei! O senhor há de responder por isso, um dia diante do bom Deus lá do Senhor.” (idem, p. 125) Adiciona-se o fato das próprias crianças não o respeitarem. Menciona-as em geral com destaque para Serafita, a melhor aluna do catequismo. Entretanto, logo se percebem suas intenções zombeteiras, a ponto de levantar sua saia com ares de mulher feita: “Meu Deus, crianças são crianças, mas a hostilidade desses meninos? Que lhes fiz eu?” (idem, p. 32) Após esse evento, o pároco fala de um pensamento que lhe velou como um anjo: “Os frades sofrem pelas almas. Nós sofremos em lugar delas.” (ibidem).

O pensamento sacrificial é consolador, mas não é panaceia para todas as dores do ministério: “‘Sofrer pelas almas’; repeti a mim mesmo, a noite toda, essa consoladora frase. Mas o anjo não voltou.” (idem, p. 34) A percepção de que se está conectado ao Salvador, tão grande seja sua glória, não nos priva de sofrer. Segue-se que mesmo sendo cordeiro substituto, não se tem diretos de controle da igreja de Cristo; mesmo que ele tenha nos posto para derramar cada gota de nosso sangue por seu povo, ainda não seria o suficiente para os possuir (idem, p. 43) Esse é o cordeiro anônimo que será objeto de reflexões a seguir à luz de textos bíblicos e na busca de aplicações para a poiêmica.

4 – INCURSÕES ESCRITURÍSTICAS E POIÊMICAS

“O doce milagre das mãos vazias”.

Georges Bernanos

4.1 - Paralelos com a Escritura

As descrições do servo como cordeiro que sofre em substituição ao povo de Deus encontram paralelos claros na Bíblia. É claro que não se pretende um esforço exegético, mas, uma efetivação clara dos paralelos traçados entre a obra literária e a linguagem teológica. Romanos 8:36 e Colossenses 1:24 são exemplos de textos onde Paulo traça a trajetória dos sofrimentos de Cristo em continuidade com os sofrimentos de seus servos pelo caminho do discipulado. Assim, a experiência de ser ovelha a caminho do matadouro e de completar o que falta dos sofrimentos de Cristo é universalizada para todos os cristãos.

Além de experimentar profundos paradoxos em si mesmo, o obreiro cristão experimenta-os em relação às suas ovelhas. Em 1 Coríntios 4:9-13 Paulo considera-se, em conjunto aos demais apóstolos, como pessoas marcadas pela morte e miséria. Esse estado rebaixado é espetáculo para o mundo e contrasta com a confortável posição daqueles irmãos. A publicidade dos sofrimentos é uma ênfase nos textos Paulinos, nomeando essa *via crucis* apostólica como ser conduzido em triunfo (2 Coríntios 2:14). Fazendo referência à procissão daqueles que são levados para morrer no Coliseu Romano. Ironicamente, o triunfo cristão, tem outra interpretação para mundanos olhos: morte e sofrimento. Mesmo o fim de sua vida, olhando em retrocesso e para o eminente martírio, Paulo interpreta-se como sacrifício derramado diante do Senhor. Sua carreira termina com o gastar completo de sua vida (2 Timóteo 4:6-8).

4.2 - Aplicações para as metáforas de insuficiência: realismo romântico

É constante a luta de Bernanos e de seu pároco contra uma cristandade superficial cujo comportamento emula certo tipo de fé cristã comportamental ou terapêutica. As páginas que abrem o romance são notáveis para aqueles que fazem sua primeira leitura, nelas o autor descreve a batalha travada pelo pároco pelas almas de sua paróquia. Há a busca de uma retomada do sentido de Cristianismo e fé perante o cinismo e falsidade.

Percebendo normalidade do rebanho, escreve a linha inicial: “Minha paróquia é uma paróquia como as outras” (*diário* – b, p. 1) Porém, igual também é a doença que aflige todas as igrejas: “Minha paróquia é devorada pelo tédio, eis a palavra. Como tantas outras paróquias!” (ibidem) Passa o autor a descrever o que entende por tédio: como uma poeira fina que desce insistentemente sobre todos, mistura-se às comidas e bebidas. Em outras palavras: acostuma-se ao tédio diante da fé. O mundo é devorado pelo tédio, a solidão da paróquia é a solidão do pároco, iguais são seus desafios. Na luta contra o tédio e a religião formal, estaria o servo de Cristo diante de uma tarefa de Sísifo ou de um trabalho Hercúleo?

Mediante a falta de resposta e rejeição dos fiéis, entende-se que se requer a paciência de Sísifo e o heroísmo de Hércules, a um só tempo, do obreiro cristão. Esse comprimir-se entre duas realidades é um dos pontos descritos por C. S. Lewis como o caminho de volta para o Senhor, em seu caso, entre o Racionalismo e o Romantismo. Sendo a razão o órgão da verdade, observação da lógica e ordenação do mundo, e, a

imaginação o órgão do sentido: percepção de que há algo mais que o mundo observável. Somente a junção desses dois aspectos poderia dar plena luz à existência.

Tal conceito foi aprofundado para a teologia pastoral como *Realismo Romântico* por Zack Eswine (2016, pp. 322-323). Ele fala daqueles ministros que se ressentem em morrer anônimos num ministério desconhecido, e, daqueles que já se resignaram em não fazer nada grandioso para o Senhor. A radicalização do Racionalismo – aspectos formais e materiais do ministério, e a radicalização do Romantismo – a espera frequente do milagre e das bênçãos extraordinárias, pode acarretar consequências graves para o servo de Cristo. A perda do senso de realidade, ou da esperança, podem matar ministérios e ministros. O *diário* é um eficiente antídoto para formas idealizadas de ministério.

Vivemos apertados pelo extraordinário e o ordinário. Entre o que pode ser racionalizado e o que é espiritualizado. Entre nossas agendas e nossas incompetências. Entre a vida que brota e o pecado que insiste em refohar. O cristão deve ser humilde, quanto mais o ministro! O pastor descobre a humildade de maneira mais intensa.

4.3 – Aplicações das metáforas de sacrifício: Teologia da cruz

Bernanos, se formos resumir o enredo, descreve a paixão do pároco de Ambricourt. Quando voa em retórica pensando no formato do rosto de sua paróquia, o padre resume os anseios dos servos de Cristo: afinal, a quem servimos? Desejamos enxergar sem sombras o rosto daquele povo; por que há rejeição, rejeita-se a nós ou ao Senhor? Assim como confundem-se Senhor e servo, confundem-se o rosto da noiva e do noivo: sacrifica-se pela noiva por causa de seu marido. Servimos a Cristo, em última análise.

O pastor é constantemente confrontado por miríades de teologias que lhe são trazidas ou nascem espontaneamente em seu coração. Ao estudarmos a teologia da cruz de Lutero, logo apresenta-se sua contraparte: a teologia da glória. Essa é a alimentação de nossas expectativas e desejos mais românticos para o ministério. Mesmo boas leituras, como biografias, podem alimentar secretamente tal padrão mental. Por outro lado, a burocracia espiritual e as questões do evangelho que nos tentam à vergonha podem nos conduzir por dois pensamentos teológicos. De maneira moral, ao confrontarmos pecados, disciplinas, constrangimentos de toda espécie, vemos a teologia da esperança brotando

em nossos corações. Um tipo de existencialismo que tornaria as labutas pastorais mais leves. Esperança descabida que as coisas se organizarão ao final do dia. Por outro lado, atraí-nos a teologia da abertura de Deus: ao assistirmos impotentes as lágrimas de nossas ovelhas, no sentir a garganta seca de palavras. O medo invade nosso ser, medo de sermos amigos de Jó, ou inúteis ministros. Seria mais fácil explicar os porquês do vento que não sabemos para onde vai.

Notável a semelhança entre a defesa de Bernanos com a teologia da cruz de Lutero. Pode-se resumi-la da seguinte maneira: “A auto-revelação de Deus deve ser buscada principalmente nos sofrimentos e na cruz de Cristo, ao invés da atividade moral humana ou nas estruturas da ordem criada.” (McGRATH, 2011, p. 213). Lutero considera o sofrimento, também, como processo necessário para formação de um teólogo: “Tentatio — tribulação, o espinho na carne — é a contribuição involuntária de Satanás para nos tornarmos bons teólogos.” (LUTERO apud PLASS, 1959, p. 1359).

Deus é particularmente conhecido por meio do sofrimento. Lutero aqui reflete a tradição agostiniana, que enfatiza o contato imaginativo e empático com os sofrimentos de Cristo. No entanto, uma verdade espiritual muito mais profunda está envolvida: o entendimento fundamental da *theologia crucis* não é meramente que Deus é conhecido por meio do sofrimento (seja o de Cristo ou do indivíduo), mas, que Deus escolhe ser conhecido por meio desse sofrimento. Para Lutero, Deus é ativo nessa questão, ao invés de passivo, no sentido de que o sofrimento e a tentação são vistos como meios pelos quais Deus quebra as barreiras do orgulho e da ignorância, que inibem as pessoas de discernir a presença e o propósito divinos (McGRATH, 2011, p. 214). A partir dessa intencionalidade, percebem-se as aflições como desejáveis para a destruição de pecados pessoais do ministro. Além disso, quando os sofrimentos nos conduzem para próximo de Deus, o resultado teológico será sentido pela congregação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Um meta-comentário: a própria escrita de um diário ensina-nos. Há a consolação do diário, um amigo feito à sua imagem, como ele o chama. Além da questão de solidão e companhia, a escrita de um diário incita a autorreflexão. O pastor, de maneira prática, pode retirar valiosas lições desse livro. Pensemos nas construções práticas que o pastor pode empreender a partir da literatura. Busca-se a edificação do servo que é amante – que

sente pelas pessoas/mundo. Esse refinar do sentimento de seu coração o levará ao âmbito do pensamento, onde percebe-se como obreiro que é pensador, ou seja, está sempre estudando para ministrar aos seus. A partir de suas leituras será levado a ser um melhor tradutor, alguém que sabe colocar em palavras certas o enredo bíblico ao evangelizar e discipular. A tarefa que conjuga as anteriores, e tem muita probabilidade de ser beneficiada com a literatura, é a labuta sobre o púlpito.

O pároco de Ambricourt pode ser entendido como um cordeiro anônimo – união das metáforas de insuficiência e sacrifício. Saber viver apertado entre vários espaços da realidade é o objetivo do pastor. É interessante perceber que o entreposto é cansaço e caminho. Ele precisa existir pois somos seres temporais. Ao mesmo tempo que marca divisões e uniões, o entre também é imperativo. “Entre pela porta!”; portais são passagens, contém dois mundos separados e unidos em seus umbrais. A realidade presente é porta e ordem para entrar. Entremos, pois, embora difícil passagem, logo entraremos no gozo do mestre. Se há cêntuplo de casas aqui, apenas uma há com Ele.

As ironias da graça são expostas na narração da morte do pároco, tendo como último confessor um padre desviante, seu ex-colega de seminário. As gloriosas inversões da Escritura não perderam a validade. A graça divina ainda se regozija em trabalhar por vias estranhas à luz de olhos pecaminosos. A graça divina ainda se alegra em ser reconhecida como graça. Se, no mundo, os obreiros não conseguirem avistar essa gloriosa verdade, quem mais poderia ver com eles? Quanto a si mesmo – a gloriosa graça de esquecer-se de si mesmo; quanto aos outros – que importa? Afinal, tudo é graça!

REFERÊNCIAS:

BÍBLIA. Português. **A Bíblia Sagrada**: antigo e novo testamentos. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2008.

BALTHASAR, Hans Urs Von. **Bernanos**: An Ecclesial Existence. San Francisco: Ignatius Press, 1996.

BERNANOS, Georges. **Diário de um Pároco de Aldeia**. Rio de Janeiro: Editora Agir, 1951

BERNANOS, Georges. **Diário de um Pároco de Aldeia**. São Paulo: É Realizações Editora, 2011.

CARPEAUX, Otto Maria. **História da literatura ocidental** – 3. ed. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2008.

ESWINE, Zack. **O pastor imperfeito**: descobrindo a alegria em nossas limitações através do aprendizado diário com Jesus. São José dos Campos, SP: Fiel, 2016.

EUNICE, Cabral: s.v. "Literatura Confessional", **E-Dicionário de Termos Literários (EDTL)**, coord. de Carlos Ceia, ISBN: 989-20-0088-9, <<http://www.edtl.com.pt>>, consultado em 24-08-2020.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 25ed. São Paulo: Graal, 2012.

LEWIS, C. S. **Um experimento na crítica literária**. São Paulo: UNESP, 2009.

MANZATTO, Antônio. **Teologia e Literatura**: Reflexão teológica a partir da antropologia contida nos romances de Jorge Amado. São Paulo: Loyola, 1994.

MCGRATH, Alister E. **Luther's theology of the cross**: Martin Luther's theological breakthrough. West Sussex, UK: Blackwell Publishing, 2011.

PETERSON, Eugene H. **Christ Plays in Ten Thousand Places**: A Conversation in Spiritual Theology. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Company, 2008.

PLASS, Ewald M. (compiler) **What Luther Says**: An Anthology, (Vol. 3). St. Louis, MO: Concordia Publishing House, 1959.

RIKEN, Leland. **Pastors in the classics**: timeless lessons on life and ministry from world literature. Grand Rapids, MI: Baker Books, 2012.



O USO DA METÁFORA EM EZEQUIEL 16

The use of metaphor in Ezekiel 16

Luiz Antônio Silva de Oliveira*



* Licenciado em Educação Física pela Universidade Potiguar UNP), Bacharel em Teologia pela Faculdade Batista do Cariri (FBC).

Contato:

toninho_teclado@hotmail.com

Recebido em: 04/07/2020

Aprovado em: 25/09/2020

RESUMO:

A metáfora em Ezequiel 16 apresenta força e forma em comunicar a mensagem de YAHWEH. Por isto, este artigo explora o conceito de metáfora, sua relação com a exegese e com a interpretação da sexualidade e espiritualidade. Deseja-se concluir que, a metáfora em seu papel de comunicar a mensagem profética ezequiana, é reconhecida como recurso literário essencial para cumprir com seu papel na transmissão da vontade de YAHWEH. Busca-se (no) discurso do profeta a simbologia da mensagem, sua influência interna e externa em como sua perspectiva afetou sua mensagem.

Palavras-chave: Ezequiel; Metáfora; Espiritualidade; Sexualidade.

ABSTRACT:

The metaphor in Ezekiel 16 presents strength and form in communicating YAHWEH's message. For this reason, this article explores the concept of metaphor, its relationship with exegesis and with the interpretation of sexuality and spirituality. It's hoped to conclude that the metaphor in its role of communicating the prophetic Ezekian message, is recognized as an essential literary to fulfill its role in transmitting the will of YAHWEH. It seeks (in) the prophet's speech the symbology of the message, its internal and external influence on how his perspective affected his message.

Keywords: Ezekiel; Metapfor; Sexuality; spirituality.

INTRODUÇÃO

Para Block (2012), a intenção do profeta é ajudar a orientar seus leitores originais quanto ao tempo, método e mensagem, por isso, o uso que o profeta faz da metáfora demonstra não apenas suas características literárias, mas a força e importância de sua profecia. O objetivo do presente estudo é analisar a utilização da metáfora conjugal em Ezequiel 16. Para isso, discute-se de maneira específica a definição do conceito de metáfora e sua análise com a exegese. Sucessivamente, descreve a intenção da figura literária da metáfora conjugal apresentada. E por fim, interpreta a relação da sexualidade e espiritualidade expressa dentro da metáfora conjugal. Esta obra é elucidada pelo conceito de *redescobrir a realidade* de Ricouer (2015). Além disso, dedica-se à tradução de termos-chave na língua hebraica para compreensão do estilo e estrutura.

As imprecisões conceituais, de modo geral, encontram suas dificuldades interpretativas nos abismos (cronológico, geográfico, cultural, linguístico, literário e sobrenatural) que precisam ser ultrapassados. Por este motivo, esta obra se justifica por deferir à necessidade de compreensão do conhecimento da metáfora conjugal no relacionamento de Deus com o seu povo, no esclarecimento exegético-literário e por causa do pouco debate e clareza no que se refere à linguagem das metáforas conjugais. Aplica-se também a *teoria da substituição da metáfora* de Aristóteles ao que é figurativo em substituição de outro, literal, como base em uma suposta semelhança. Neste caso, a metáfora não apresenta algo novo, mas coloca de maneira mais “decorosa” o que poderia ser dito literalmente.

Por fim, o emprego do método de caráter bibliográfico para análise da leitura do material colhido nas fontes utilizadas, fundamenta-se em autores e seus respectivos conceitos concernentes ao objetivo da obra que, segundo Barthes (2006), entende que essa coleta de corpus é uma coleção finita de matérias, determinada de antemão pelo analista, com (inevitável) arbitrariedade, e com a qual ele irá trabalhar. Sendo assim, a obra não trabalha com textos isolados, fora da temática e sem relevância para o assunto.

1 - DEFINIÇÃO DO CONCEITO DE METÁFORA E A RELAÇÃO COM A EXEGESE DO CAPÍTULO DEZESSEIS DE EZEQUIEL

A maior grandiosidade é sem dúvida ser-se mestre na metáfora. É a única coisa que não pode ser aprendida dos outros. É a marca do gênio. (ARISTÓTELES, **Poética**, §22).

Para Ricoeur (2015), é perceptível aos literatos e a todos que se aventuram a estudar literatura seja ela de qual tipo for, que os relatos factuais ou não, necessitam de uma sequência lógica para serem compreendidos. Esta sequência lógica é importante para a interação do texto/leitor com suas respectivas vivências, sejam elas intelectuais ou emocionais: imaginação, medo e satisfação, gerando uma dimensão estética do texto. Quanto à linguagem, Cegalla (2008) entende que há relação entre a língua/fala, significante/significado, paradigma/sintagma, denotação/conotação. Neste sentido, Martinet (1978) compreende que linguagem é a capacidade que o homem apresenta para se comunicar através de signos vocais. Hjelmslev (1975) elucida que é por meio dela que as pessoas se expressam tornando-a a base última e mais profunda da sociedade. Além disso, Hjelmslev apresenta dois planos: expressão, quando o signo linguístico une o conceito e uma imagem acústica, e o de conteúdo pelo conceito dicotômico de significante e significado. Estas são, por sua vez, importantes para compreensão do texto de Ezequiel 16, pois, além de enquadrar todas as figuras (plano de expressão) que operam em nível de significante, também envolve as figuras de mudança de sentido apresentando um caráter linear no plano de expressão.

A metáfora é usada como parte do discurso, fazendo com que não somente a palavra seja a unidade de referência, mas também a extensão e o deslocamento do discurso. Para Ricoeur (2015), a metáfora em último caso é o poder de *redescrever* a realidade, segundo uma pluralidade de modos de discurso. Além disso, Ricoeur entende que a imaginação faz a mediação entre a “perspectiva finita da percepção e o objetivo infinito do verbo” (RICOEUR, 2011, p.17). Ricoeur ainda afirma que “por conseguinte, a relação entre o significado literal e o significado figurativo em uma metáfora é como uma versão resumida dentro de uma única oração da complexa interação de significações que caracterizam a obra literária como um todo” (RICOEUR, 1976, p. 46).

A questão também não é a forma (como a retórica) nem o sentido (como na semântica), mas sua referência, isto é, para Ricoeur, a “realidade” extralinguística. É preciso saber que, para compreender qualquer texto, a hermenêutica tem que ser bem fundamentada, passando por suas representações que conta com os signos (linguisticamente ou não) e pela semântica: a palavra, a frase e, então, o discurso propriamente dito, neste caso, a metáfora. Assim, a metáfora é o método retórico que o discurso libera o poder que algumas ficções têm de *redescricao* da realidade. Decorrendo mais sobre isso, Ricoeur disserta a metáfora de forma filosófica em Aristóteles que não explica a metáfora por comparação, mas a comparação pela metáfora. Sendo assim, de acordo com o processo filosófico do conceito da metáfora aristotélica, há aproximação entre o objeto a ser nomeado e o objeto estranho (epífora) que empresta o nome, neste caso, a ciência da semiótica, agente extralinguístico que participa do processo de substituição de nomes. A comparação também é menos agradável por sua extensa apresentação e não é objetiva em seu sentido de compreensão. Mas esta aproximação é vista positivamente por Ricoeur em relação à epífora¹, como transferência de termos, semelhança, discurso e retórica.

A análise da metáfora e a semântica do discurso de Ricoeur permitiram mais um passo a ser dado no conceito e na relação da metáfora com a interpretação de Ezequiel 16. O que Ricoeur chama de *enunciado metafórico*, tanto é nominal como real. O nominal permite identificar a metáfora, o real, como isto se dá. Aplicada à metáfora de Ezequiel 16 em que há dois “quadros”, Israel como criança abandonada que Deus adotou e a esposa que se prostituiu para outros povos, o nome e o real se desenvolvem a partir do enunciado metafórico. Enquanto a metáfora é classificada entre as figuras de discurso, a forma como se escreve consiste em um deslocamento e em uma ampliação do sentido das palavras. Hoy (1978) identifica a teoria da interação de Aristóteles, a *teoria da substituição da metáfora*, assim, procura-se entender de forma mais objetiva: O que a linguagem metafórica conjugal comunica e como se faz compreensível na relação de Deus e Israel?

Vemos constantes atribuições de novos sentidos às palavras que conhecemos, por isso, segundo Cegalla (2008), a expressão empregada à linguagem de maneira diferente

¹ Repetição de uma ou mais palavras no fim de cada membro de um período.

da usual chama-se figura de linguagem. Estas figuras ou estilo são utilizados para valorizar o texto, fazendo com que a linguagem seja mais expressiva. É um recurso linguístico para manifestar experiências comuns de formas variadas, atribuindo originalidade, emotividade ou poeticidade ao discurso. Gramaticalmente as figuras de linguagem são divididas em três grupos, a saber: figuras de palavras, de pensamento e de sintaxe ou de construção. No sentido literal, a linguagem é direta, conceptual e denotativa. No sentido figurado, a linguagem é o mecanismo emocional de livre escolha. As figuras evidenciam muito da sensibilidade de quem as produz, expondo particularidades do próprio autor. Esta compreensão só é possível de forma elucidativa por que, segundo Aristóteles retratou, é a relação “própria” da linguagem com o mundo quanto à predicação. Segundo McGrath (2005), Aristóteles entende a metáfora como o processo que envolve “o uso de uma palavra, por transferência, cujo uso originário designa outro objeto ou qualidade”. A metáfora é uma atribuição de um novo significado a uma palavra conhecida.

Cegalla (2008) entende que o termo empregado em sentido figurado passa a fazer parte de outro campo de significação mais amplo e criativo. As comparações que podem ser literais, subentendidas, mentais ou abreviadas, dão sentido ao texto, e são nestes dois últimos que se compreende o conceito gramatical da metáfora. Por exemplo, McGrath (2005) exemplifica dessa forma: pode-se dizer que *Deus é sábio*, porém, neste sentido, a afirmação demonstra a existência de uma relação analógica entre a natureza de Deus, ou seja, quem Deus é, e o entendimento humano de “sabedoria”. Sugere-se então que, tanto na esfera linguística como na esfera ontológica, há um paralelo direto entre as noções humana e divina de sabedoria. Todavia, se é dito que *Deus é um leão*, a comparação parece não ser apropriada, independente das semelhanças e diferenças que possam existir entre Deus e um leão. Assim, uma metáfora pode combinar semelhanças e diferenças, enfatizando tanto a existência de paralelos quanto de divergências entre os dois objetos comparados. Neste caso, a metáfora acontece quando o termo substituído por outro através de uma relação semelhante, resulta da subjetividade de quem a cria, e em que o conectivo não está expresso, mas subentendido. Entende-se que, “dado o caráter enfático, incisivo e direto, a metáfora produz impacto em nossa sensibilidade: daí sua grande força evocativa e emotiva. É a mais importante e frequente figura de estilo e, frequentemente, encontra-se aliada a outras figuras, como a hipérbole e a personificação” (CEGALLA,

2008, p. 614). Em suma, no caso de Ezequiel, a metáfora como recurso literário para comunicar a ação profética conecta dois mundos por meio de palavras que conotam experiências sensoriais em suas imaginações, proporcionando a compreensão de sua intenção profética e procurando produzir mudança.

Ainda vale ressaltar que McGrath (2005) apresenta três características metafóricas. A primeira, como já explicitada, mostra que a metáfora envolve tanto semelhanças como diferenças. A segunda é que a metáfora não pode ser reduzida a afirmações definitivas, pois, para McGrath (2005), uma das características mais atrativas da metáfora para a teologia cristã é o seu caráter aberto. Ainda ele elucida entendendo que a metáfora não pode ser diminuída a um conjunto de declarações específicas de modo a não depender do tempo e lugar. A proposta da metáfora permite aos leitores e ouvintes encontrar nela um novo significado. Por fim, a terceira característica é o traço emocional bastante forte. As metáforas teológicas, por exemplo, são capazes de expressar sua utilidade ou cumprir seu propósito ou necessidades emocionais da fé cristã, de maneira a torná-las propícia à adoração. Assim, os símbolos sempre expressam emoções e sentimentos humanos, além de inspirar respostas e compromissos.

Para Plummer (2017), uma figura de linguagem é uma expressão que, em seu fundamento, deve ser compreendida não no sentido restrito das palavras ou exatamente do modo como foi escrita (palavra por palavra ou letra por letra). Ele destaca também que todas as línguas e culturas têm suas figuras de linguagem. A linguagem metafórica desempenha um papel importante para literatura textual e compreensão de forma sinestésica do assunto abordado. É importante compreender através do que já foi dito que a maior força utilizada na formação de um relato é a figura de linguagem que, eliminando a metáfora seu espírito vivo se dissipará. De acordo com Ryken (1993), a metáfora se apresenta de forma mais brusca. É possível entender que há na metáfora uma transição entre a manifestação restrita e a generalização de sentido. Assim como na poesia, a metáfora funciona como artistas que pintam imagens que norteiam à compreensão do objetivo metafórico empregado.

Entretanto, destaca-se um perigo eminente: a “superinterpretação” da metáfora. Isso ocorre quando o leitor extrai sentidos de uma imagem que nunca foi da intenção do autor. Isso nos leva a crer que toda metáfora, apesar de ser uma figura de linguagem, ainda sim deve ser entendida à luz do contexto imediato e do que viria à mente das pessoas

nos tempos bíblicos. De acordo com William, Craig e Robert (2017), um fator básico para compreender a metáfora é a determinação dos sentidos empregados nos termos que são utilizados, destacam-se então: o *referencial* a que uma palavra se refere; o *denotativo* que é o sentido preciso ou direto da palavra com seu sentido próprio; o *conotativo* que emprega a palavra em seu sentido figurado se evidenciando no sentido sugestivo especial que surge de algum modo a partir do sentido denotativo; e o *contextual* que é o sentido específico sugerido pelo uso de uma palavra num contexto específico que a limita a um dos sentidos supracitados. Mas diante disso, qual seria a intenção ou o que levou Ezequiel em descrever a figura literária da metáfora da forma como descreveu? Erickson (2015) destaca que assim como uma cesta tem um suporte pela qual pode ser levantada, o discurso deve ter uma tese ou proposição central pela qual a totalidade possa ser compreendida, seja seu termo ou conteúdo. Além disso, Erickson (2015) continua elucidando que dependendo do posicionamento do discurso, privilegia a visão dando uma compreensão mais integrada com sua riqueza de detalhes, bem como uma visão mais apurada do discurso em questão. É preciso então descobrir a intenção da metáfora.

2 - DESCRIÇÃO DA METÁFORA CONJUGAL EM EZEQUIEL 16

No primeiro capítulo buscou-se compreender o conceito de metáfora e sua relação com a interpretação da mesma. Percebe-se que a metáfora tem uma grande importância para compreensão da mensagem profética de Ezequiel, principalmente por *reedescrever* a realidade e despertar no ouvinte suas experiências sensoriais. Quando se lida com literatura e teologia, Merrill (2009) entende que se deve estudar teologia abordando numa metodologia rigorosa como qualquer outra ciência. Assim, tanto a teologia como sua forma de expressão, chega a considerações harmoniosas. Pode-se dizer que as figuras de linguagem também precisam de um método (autor-escrita/leitor-interpretação) para que haja concretude e harmonização entre o que o autor disse e como sua comunidade para quem escreveu entendeu, e como isto reflete em nossa época, a saber, como essas figuras de linguagem se comportam dentro do gênero literário de Ezequiel.

Osborne (2009) elucidava informando que este debate é importante, pois abre a possibilidade de recuperar o significado pretendido pelo autor, ou seja, o gênero intrínseco. Além disso, a mensagem profética se desenvolve a partir do chamado e do papel do profeta na sociedade do seu tempo. O profeta, “antes de ver”, é o que “vê além”,

sendo que ambos se completam, sendo assim, muitos entendem que a mensagem profética sempre é futurística, e isso não é uma verdade. O próprio Ezequiel estava profetizando algo bem presente na sua época. Zuck (2012) apresenta que a “literatura profética consiste em textos que trazem predições feitas na época de sua redação e, com frequência, incluem determinações para que os ouvintes da profecia modifiquem suas vidas em função das predições”. Também para Brent Sandy e Martin Junior (1995) essa diferenciação é importante, pois cada gênero e conseqüentemente suas figuras de linguagem exige sua própria categoria metodológica. Kaiser (2011) apresenta o contexto histórico de Ezequiel que está relacionado com seu discurso e exóticas ações simbólicas. Além disso, ainda nos faz saber que Ezequiel gostava de alegorias e parábolas, fazendo mais uso do que outros profetas indicando ser um bom literato, e suas metáforas no livro revelam muito sobre a capacidade de escrita e de elocução.

Ezequiel segue o relato dos outros profetas: desobediência (na esfera nacional e individual), discursos para a nação, julgamento e restauração (MERRIL, 1991, p. 365-95). Ezequiel usa a metáfora onde corpo, desejo, inteligência e idolatria se entrelaçam e se estabelecem através de relações entre o eros, poético e o prosaico, onde o poético é o espaço de enlevo, romantismo e ritmo, e o prosaico é o espaço do visível, concreto, racional. Sozinhas, as figuras não têm sentido, mas em seus respectivos contextos comunitários, escondem temas revestindo ideias abstratas de formas concretas. Além do mais, os termos explicam, classificam ou categorizam as figuras que são chamadas de termos abstratos, ou seja, são ideias, conceitos, as noções significadas no texto, por isso se espera que o leitor a entenda sem depender da expressão “como”. Além disso, os temas do texto igualmente dentro dos seus contextos, que são “temas dos temas”, explicam, classificam e/ou categorizam. Entende-se ser, de acordo com Osborne que “o significado é o coração da comunicação”.

Osborne (2009) entende que o problema da compreensão da figura literária está no campo da semântica, e quando a língua original emprega uma figura literária, a tradução pode ser feita de três formas: a figura paralela entre a língua receptora; se a transferência de significado não é automática e se não há correspondência entre a língua original e a receptora. Ricoeur (2002) se destaca por que entende que as figuras atuam tanto no campo semântico como na esfera do discurso. No caso da metáfora, tanto chama atenção como imprime verdades na relação do significado literal e o figurado, partindo

do autor a escolha que, no caso de Ezequiel, por exemplo, compara Jerusalém a uma esposa infiel, conduzindo seus ouvintes a uma materialização da mensagem. A contribuição de Ricoeur vai além da tarefa de imergir a audiência em histórias, mas na própria palavra de Deus como Ezequiel apontou. O tema em questão aponta para o relacionamento com a teologia do Antigo Testamento (pactual – promessa – bênção) expressivamente por causa da forte linguagem metafórica sexual utilizada, por exemplo: “adúltera”, “prostituta”, “meretriz” e “amante”, revelando o declínio relacional e a gravidade do pecado de Israel contra Deus.

3 - A RELAÇÃO ENTRE SEXUALIDADE E ESPIRITUALIDADE DA METÁFORA CONJUGAL DE EZEQUIEL 16

No segundo capítulo, a intenção da figura literária da metáfora conjugal e suas implicações no cenário contemporâneo mostrou-se ser desafiadora, não só para sua compreensão, mas até mesmo para sua validação literária e histórica. Mas como revelar sem desvelar, sem descobrir o encoberto, sem ser influenciado negativamente ou moralmente corrompido? Para isto, o exegeta precisa entender que seu trabalho vai além de coletar dados e expor alguma interpretação à luz das pesquisas. O trabalho do exegeta inicia com uma necessidade que leva às perguntas que, depois de um longo processo, conclui com um princípio norteador para um indivíduo ou sociedade. Ou seja, antes de qualquer passo exegético a ser dado, é necessário ponderar as reais motivações e necessidades individuais e coletivas, pois toda exegese é feita com propósito.

Baker (2017) propõem organizar as profecias em quatro partes nas qual esta obra elucida e se apropria. A primeira parte é a *pré-composição* que se preocupa explorar quem o profeta é, seu contexto histórico e seu papel no contexto histórico-social. A segunda e terceira parte, *composição* e *transmissão*, abordam sobre a formulação de sua mensagem, no caso de Ezequiel 16, a formulação é metafórica, e o como formular é de responsabilidade do profeta. E, por fim, a aplicação frisa como os textos do AT são usados na pregação e ensinamentos contemporâneos, ou seja, fazer duas viagens, de ida até o tempo do autor, e de volta ao tempo contemporâneo. Stuart e Fee (2008) entendem que para fazer exegese do Antigo Testamento corretamente é necessário aplicar as incumbências e os sentidos das palavras (linguística); com o exame da literatura e do discurso (filologia); com a teologia e história; com a transmissão dos escritos bíblicos

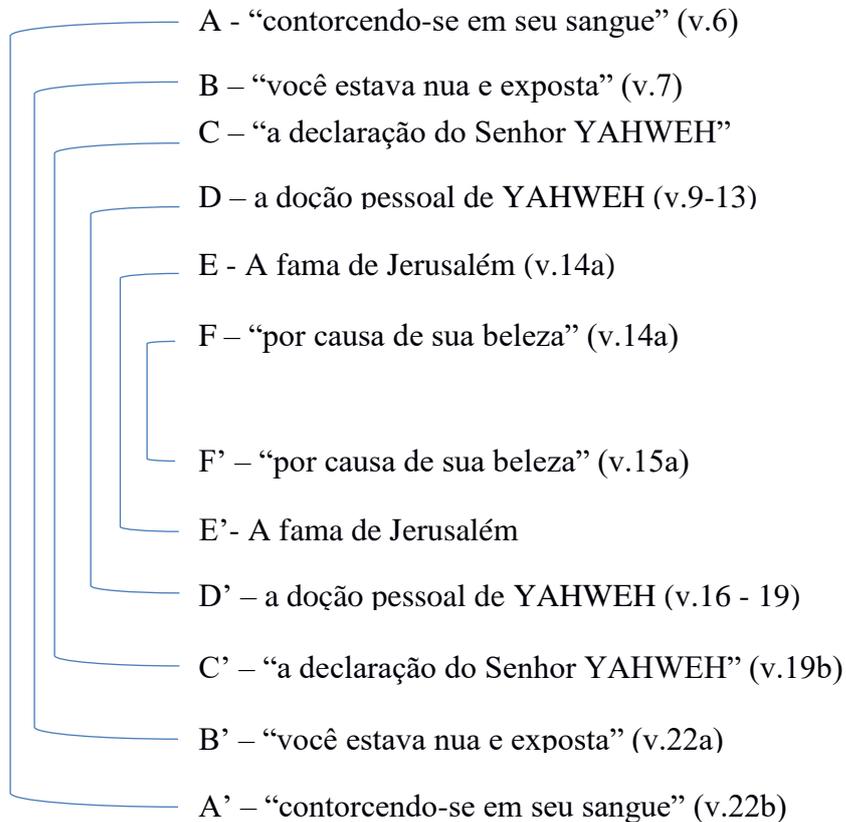
(crítica textual); com a estilística, com a gramática e a análise de vocábulos; e com área da sociologia. Portanto, nesta ótica, é um meio que enxerga o fim. Tendo um caráter mais tecnicista, a busca para compreender o sentido exato da passagem bíblica deve estar estritamente ligado ao significado para a(s) comunidade(s) originalmente dirigida (BRUCE, 1990).

Para Hill e Walton (2007), a mensagem profética e a estrutura literária de Ezequiel estão familiarmente ligadas. Essa familiarização anuncia e explica os julgamentos do YAHWEH sobre seu povo por meio da Babilônia e a restauração de Israel quando seus inimigos forem destruídos. A mensagem profética está subindo na grande montanha da estrutura literária até chegar ao seu clímax. Por exemplo, desde os primeiros capítulos do livro quando Ezequiel viu a glória do Senhor como “quatro seres viventes” saindo de uma nuvem (1:4-28), ou quando comeu o rolo de lamentações pelo julgamento de Israel (2:9-3:3), ou quando se tornou mudo (3:16-27), passando pela encenação da queda de Jerusalém (12:3) e pela comparação de Jerusalém como uma videira em combustão (15:2-6) até chegar na infidelidade de Jerusalém (16) e Jerusalém e Samaria como duas irmãs adúlteras (23). A mensagem profética alcança o clímax nesta estrutura progressiva e depois entra em declive no processo de restauração. A mensagem metafórica está familiarmente relacionada com a estrutura de forma coerente e harmoniosa levando a sua comunidade entender os propósitos de YAHWEH. As figuras não são misteriosas, mas estão explicadas nos contextos.

A relação da sexualidade e espiritualidade expressa dentro da metáfora conjugal de Ezequiel 16 de acordo com Wiersbe (2006) é uma das mais fortes utilizadas. A perícopes é marcada pelos termos “nascimento” (chamado de Deus a Abraão), “indesejada”, “desprotegida”, “abandonada” e “deixada para morrer”, mas Deus a lembra de onde ela saiu (Gn 10.15; 16; Dt 20.17), “casamento” (aliança de Deus com o povo), “esposa” a qual é conduzida ao tribunal por causa da sua infidelidade, “prostituição espiritual” (idolatria, dando testemunho de sua infidelidade). Ezequiel 16 identifica e desenvolve a quatro etapas marcadas pelos seus respectivos termos: “adoção”, “casamento”, “infidelidade” e “reconciliação”.

A primeira etapa é desenvolvida na perícopes introdutória (vv. 1-5) iniciando com a chamada de Deus para a acusação de Israel. A expressão וַיְהִי דְבַר-יְהוָה אֵלַי לֵאמֹר (wayhlî dēbar Yahweh 'ēlay lēmōr, lit. e veio novamente a palavra de YAHWEH para mim

dizendo) indica o início de outra profecia e antecede a ordem para que Ezequiel apresente o caso de YAHWEH contra o seu povo. A função de Ezequiel é notificar, assim, Block (2012) destaca a expressão *עוֹדֵה* (*hōda^c*, lit. *fazer conhecer*) seguida por um acusativo duplo que carrega um sentido forense, identificando o que se segue como um processo semilegal. O capítulo é marcado pelo termo *תּוֹעֲבֹתַי* (*tô^cavoteyha*, lit. *suas abominações*), cuja raiz ocorre 11 vezes no capítulo dezesseis, e que também relaciona em certa medida com *תַּזְנוּתַי* (*v^etaznûtaikh*, lit. *atos de prostituições*) demonstrando uma modificação geral no significado cúlctico e categorizando a perversidade ninfomaníaca de Jerusalém estruturado de forma quiástica por Block:



Ezequiel caracteriza o abandono da criança como rejeitada com as expressões נִפְשֵׁק נִגְעַל (*b'goal naphsek*, lit. “pelo nojo de tua alma”). Na raiz QAL² do verbo é definido como “considerar alguém ou alguma coisa como estrume e sujeira” referindo-se a alguém como imundo (BLOCK, 2012, p. 449). YAHWEH é apresentado como um viajante que, passando pelo campo onde a menina foi abandonada, adota-a em sua reação imediata (v.6,7) marcada pelas expressões: “revolver-te no teu sangue”, “cresceste”, “engrandecestes”, “chegaste à formosura”, “estavas nu e descoberta”. Portanto, Ezequiel conclui apontando para YAHWEH que salva a vida da criança a adota como filha, pois foi o rolar sobre *seu sangue* [da criança] que chamou sua atenção. Ezequiel faz um jogo de palavras usando o termo לְמִשְׁחָיִי³ (*le-mish·'i; tornar limpo* [v.4]) refletida pela abandono por parte dos pais, contrastando com a expressão בְּדַמַּיִךְ⁴ (*bedamayikh, em seu sangue* [v.6]) que reflete a misericórdia de Deus com a expressão, “em seu sangue, viva!”, legalizando a adoção de YAHWEH. Esta adoção marca a segunda etapa desse relacionamento que é o casamento. O caráter de transição (v. 7) é destacado por duas colunas paralelas:

“Cresceste”	“Formaram-se os teus seios”
“Engrandecestes”	“Te cresceram cabelos”
“Estavas nua”	“E descoberta”

A segunda fase também tem caráter de resgate (v. 8-14). Jerusalém nua indicando sua idade sexualmente madura apresentava perspectivas morais, por isso, YAHWEH se casa com Jerusalém preservando sua pureza antes que alguém tenha prerrogativa sobre ela. O casamento é identificado pela expressão עֵת דְּדֹדֶיךָ (*ithekh eth dodim, o tempo*

2 Um padrão é a raiz mais elementos característicos acrescentados ao mesmo. QAL significa “leve, ou “simples”, é o padrão simples ativo. Futato (2010) identifica que o QAL representa 69% dos verbos na Bíblia em Hebraico.

3 É um *hápax legomenos* e, portanto, seu significado é questionável. A maioria dos semitistas relaciona a palavra ao assírio, que significa “limpar, lavar”, e apontaria para uma raiz semelhante e para a representação no Targum que têm o mesmo sentido.

4 É ambíguo. O plural geralmente significa sangue derramado. Neste caso, é mais provável que se refira ao fluido amniótico e ao sangue que sua mãe havia descarregado na hora do parto por não ter cortado o cordão umbilical.

para amores havia chegado) que indica o ato sexual visto também em outros textos (Ez 23.17; Pv 7.16; Ct 1. 2,4;4. 10; 15. 1; 7.13). Este casamento, segundo Block é marcado por seis atitudes de YAHWEH para com sua esposa.

A primeira atitude mencionada é o ato de **וַאֲכַסְהָ** (*wā'ākhasseh*, cobrir) que, segundo Kruger (1984), simboliza a concretização de um novo relacionamento e a declaração simbólica do marido de prover o sustento para sua esposa. A segunda é descrita por duas expressões: Eu me comprometi com você e fiz um pacto (**בְּרִיתִי**, *bibrît*), e aqui a expressão com você se relaciona com o ato de levantar a mão em forma de juramento (v. 20.5); e você se tornou minha (**וַתְּהִי לִי**, *wattihyî lî*), reafirmando o objetivo e resultado do juramento pactual, assim, YAHWEH oficializa o casamento. A terceira atitude de YAHWEH, apesar da complexidade do significado metafórico, é purificar e unguir a esposa que pode ser compreendido como aspectos da iniciação em sua posição como esposa. A quarta, quinta e a sexta atitude de YAHWEH traz a ideia de uma rainha. Sua esposa é vestida com vestimentas da melhor qualidade, adornada com finas joias e degusta a melhor comida. Estas coisas só os nobres e a família real poderiam ter. Assim, nesta situação, o casamento é definido pela expressão (**וַתֵּלֶכְתְּ לְמַלְכָּה**, *wat-tis-lə-hî limlūkāh*, lit. e chegaste a ser rainha) apresentando sua verdadeira posição (real) e identidade (esposa) diante de YAHWEH e das outras nações. Horsnell (2011, p. 813. V. 3) identifica o substantivo **צְמִידִים** (*tsemydiyyim*, lit. braceletes) que é usado em Ezequiel 16 como metáfora da provisão graciosa de Deus.

O superlativo sublime de sua beleza é identificado de quatro maneiras para Block (2012), a saber: o emprego da expressão **בְּמְאֹד מְאֹד** (*bim'od m'od*, lit. “com muito, muito” ou “extremamente”); uso da analogia; sua reputação **יְפִי** (*wattîphî*, bela, bonita); e a descrição de sua beleza como “completa, perfeita”, porém Jerusalém não nasceu com todas estas características, YAHWEH deu graciosamente. Mas, é a partir das acusações que marcam a terceira etapa do relacionamento de YAHWEH e seu povo. O termo que marca esta terceira fase do relacionamento marital é **תַּזְנוּתַיִךְ** (*taznūtayik*, lit. sua prostituição. Na versão KJV (2011), lit. tuas fornicções, expressa especificamente o tipo de prostituição) e, de acordo com Block (2012), ocorre 18 vezes apontando para a seriedade da situação. Vê-se que, além do versículo 7, o versículo 15 também tem uma função de transição. Percebe-se então, que esta terceira etapa é diferente em dois

momentos: o primeiro, dos versículos 15-22, a acusação focaliza-se na prostituição de Jerusalém quanto aos presentes de YAHWEH, e a segunda, dos versículos 23-34, prostituindo a si mesma.

As acusações de primeiro momento da infidelidade de Jerusalém são marcadas por diversas expressões, porém a raiz do verbo **לָקַח** (*laqach*, lit. tomar) que ocorre 4 vezes (16,17,18,20), é identificada como palavra chave de acusação. Block (2012) vai se referir a esta esposa da seguinte forma: “para Jerusalém, a beleza e a fama recentemente encontradas foram intoxicantes. Em sua embriaguez, perdeu todo o bom senso da história, toda a perspectiva e decência; o temporal e o efêmero substituíram o eterno; a dádiva eliminou o doador”. O termo **בְּמִוֹת** (lit. lugares altos) é ambíguo apontando concomitantemente com o capítulo 6.3 no qual Israel se prostituía. Outro termo que merece atenção por causa da dificuldade de interpretação é **צְלֵמֵי זָכָר** (*tselem zā-kār*, lit. imagem masculina), pois pode estar se referindo às partes genitais masculinas ou figuras do corpo humano completo. Ezequiel acrescenta nesta terceira etapa um elemento que não tinha sido expressado nos versículos anteriores: os filhos. Observam-se três expressões que narram o tratamento que Jerusalém dá aos filhos. O primeiro é identificado pelo verbo **זָבַח** (*zabach*) que significa matar em forma de sacrifício. O Segundo é o verbo **וַתִּשְׁחָטֵי** (da raiz **שָׁחַט**, lit. matança profana de animais para alimento, mas geralmente se refere à matança sacrificial). E a terceira expressão narrada por Ezequiel é **וַתִּתְּנֵימ בְּהַעֲבִיר אֹתָם לָהֶם** (*vatitenim b'ha'abîr lahem*, lit. e os ofereceu, fazendo passar através do fogo para eles). A ira de YAHWEH elevou-se mais ainda por causa do infanticídio de seus filhos.

Então, marcado pelo grito duplo de “ai, ai” (**אֵי אֵי**), a prostituição religiosa não deu prazer o suficiente, faltava se prostituir com outras nações. É nesta construção metafórica que a interpretação ganha novos ares, pois os próximos versículos abordam o segundo momento da infidelidade de Jerusalém. A partir do versículo 24 o holofote está na linguagem sexual, e é aqui, neste segundo momento da infidelidade de Jerusalém que a relação da sexualidade e espiritualidade é expressa de forma mais acentuada dentro da metáfora conjugal de Ezequiel 16. O declínio ainda continua. Seevers (2011, p. 703. V.3), entende que o verbo **פָּשַׁט** (*pashat*, lit. tirar a roupa, desnudar, despir), também ocorre em contextos metafóricos, normalmente denotando juízo. Na aliança deuteronomica, Deus avisou a Israel se caso fosse infiel, sofreria o juízo vergonhoso de levar à “nudez” (Dt

28.48). Essa passagem é basilar para a maioria das profecias, pois normalmente a nudez é empreendida como figura de Israel submetida à desonra do juízo de YAHWEH. Ezequiel se refere à nudez de Israel na sua juventude como uma imagem de inocência, mas esta figura muda anunciando o juízo que a enfrentará por causa da sua infidelidade, inclusive a desonra de está “nua e descoberta”.

A força da linguagem metafórica de Ezequiel denunciando a idolatria de Israel é comparada ao adultério. Hall (2011, p. 6), expondo a mesma denúncia no capítulo 23, elucida-nos sobre **נִיּוּפָה** (*niuph*, lit. adultério) que se apresenta figurativamente (metáfora) como adultério para se referir à idolatria, não o ato adúltero em si. Essa linguagem só faz sentido por causa do casamento (metaforicamente) entre Deus e Israel. Alguns profetas, por exemplo, Oséias (Os 4.2), Jeremias (Jr 7.9-10), também colocaram o adultério na lista de expressões de infidelidade pactual. Hall (2011) ainda esclarece que um terço das ocorrências de **נִיּוּפָה** tem sentido não literal. Vários textos se mostram ambíguos referindo-se tanto ao adultério literal quanto ao metafórico, ou a ambos. Assim, Oséias, Jeremias e Ezequiel condenam vividamente a idolatria religiosa como adultério espiritual, o cúmulo da infidelidade.

Na LXX, o prostíbulo levantado é compreendido através da expressão “οικεμα πορνικον” (*oikema pornikon*, lit. “casa de prostituição”). Ao contrário do que é costumeiro em prostíbulo, em que os homens iam até as prostitutas, Block (2012) elucida mostrando que Ezequiel narra sempre a atitude de Jerusalém como ativa, em que ela convida a todos os que passavam para entrar atijando-os com gestos maliciosos como **אֶת־רַגְלֶיהָ וְתַפְּשֶׁנָּהּ** (*pasaq*, lit. “separando as pernas”).

A ira de YAHWEH se acende mais ainda. seu oráculo de julgamento inicia com muita força e expressividade. É marcado pelo termo **לֶכֶן** (*lakhen*, lit., portanto) seguido por uma chamada de atenção (ouve a palavra de YAHWEH), e acusação, “assim diz o Senhor YAHWEH”, denuncia a gravidade do pecado de Jerusalém. A sentença acontece em três momentos: primeiro é dominado pela ação de YAHWEH; o segundo pela forma como os amantes cumpriu a sentença divina; e o terceiro, é a justificativa de reação por YAHWEH. Jerusalém é desqualificada da graça. O termo que marca essa perícope é de comparação, **לְשִׁמוּעָה** (da raiz, **שמע** *shm*, lit. quem cita provérbios), cujo Polk (1983) parafraseia da seguinte forma: “ouça Jerusalém, se você quer conhecer sua natureza, veja

como é seu comportamento, e para o que fim está se apressando, inspecione sua árvore genealógica" (tradução nossa).

O pronome pessoal na primeira pessoa do singular אֲנִי ('*anî*, lit. eu), conclui a última etapa reconhecendo que YAHWEH se lembrou da aliança (בְּרִיתִי *berîti*, lit. minha aliança, pacto) no versículo 60 a qual tem dois aspectos: presente e eterno. Mas no versículo 53 já existe uma previa ao demonstrar mais uma vez sua graça salvadora por sua esposa pela expressão וְשִׁבַּתִּי אֶת־שְׂבִיטָתָן (, lit. e eu retornarei os cativos delas). Mas há algo que chama atenção. A cláusula conclusiva em vez de apresentar a vergonha como pré-requisito para o perdão como comumente, se apresenta ao contrário, é o perdão que se torna a pré-condição para a vergonha. Neste caso, YAHWEH בְּכַפְּרִי־ (raiz no piel, כָּפַר, lit. fornecer uma expiação) “purgar” e/ou “purificar”, não como os sacerdotes em ação ritualística, mas somente pela ação graciosa de YAHWEH. A fidelidade de Deus à aliança contrasta totalmente com a infidelidade de Israel. A maior expressão da fidelidade de Deus está na promessa de uma nova aliança e que estabelecerá uma “aliança eterna”, uma aliança de paz (Ez 34.25; 37.26). Essa nova aliança é iniciativa exclusiva de Deus. A relação da sexualidade e espiritualidade expressa dentro da metáfora conjugal de Ezequiel 16 não é apenas algo meramente ilustrativo, mas os fatos e ideias deságuam em valores que o profeta precisava comunicar.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir da construção literária no capítulo dezesseis de Ezequiel, notou-se que a apropriação dos personagens, a estrutura montada e seu discurso, apontam para a compreensão da denúncia profética. Compreendido o conceito de metáfora, bem como seu uso e intenção, e sua relação com a sexualidade e espiritualidade, considera-se que a metáfora conjugal em Ezequiel 16 forma uma imagem em que o profeta pinta com objetivo de impactar os leitores originais levando-os ao arrependimento e que acaba despertando nos leitores contemporâneos uma reação ora contemplativa do gênero literário, ora para escrutinar a objetividade da profecia e aplicá-la ao contexto atual. Neste caso, a metáfora tem um papel importantíssimo na transmissão da mensagem de YAHWEH, e foi neste estilo literário que preferiu se comunicar. O significado veiculado pela metáfora também é compreensível nos dias de hoje, pois a compreendendo à luz da

intenção do profeta (teológica, geográfica, literária, histórica, gramatical, etc), desenvolvem-se princípios norteadores para uma conduta de obediência a Deus.

Diante do conceito abordado por Ricoeur em que a metáfora é um processo literário e linguístico, além de retórico, que o discurso libera o poder de que algumas imagens têm de redescrever a realidade, aprecia-se que: a profecia de Ezequiel assume beleza e utilidade em seu discurso. Além disso, a linguagem sexual no texto de Ezequiel 16 é relacionada à situação espiritual do povo, e ela se relaciona em seu (s) propósito (s) de comunicar, tocando não só a mente, mas principalmente o coração de todo povo.

Por fim, o discurso metafórico de Ezequiel 16 discorre numa perspectiva realista, situacional e relacional. Em sua categoria metafórica, Ezequiel se mostra o mais claro e comunicável possível, sendo reconhecido não só pelo recurso utilizado, no caso metafórico, mas na estrutura montada que inicia na adoção até a reconciliação do relacionamento de YAHWEH com Israel, seu povo.

REFERÊNCIAS:

ARISTÓTELES. **Poética**: Os Pensadores. São Paulo, SP: Abril, (trad. 1999).

BARTHES, R. **Elementos de semiologia**. 16. ed. São Paulo: Cultrix, 2006.

BAKER, David W; ARNOLD Bill T. **Faces Do Antigo Testamento**: um exame das pesquisas mais recentes. São Paulo: CPAD, 2017.

BÍBLIA. Hebraico. **Bíblia Hebraica Stuttgartensia**. Sttugart: German Bible Society, 1997.

BIBLE HUB. [Search, Read, Study the Bible in Many Languages.](https://biblehub.com/interlinear/ezekiel/16-1.htm) <<https://biblehub.com/interlinear/ezekiel/16-1.htm>>, 2004-2019.

BÍBLIA. Português. **Bíblia sagrada**. Tradução João Ferreira de Almeida. Barueri-Sp: Mundo Cristão, 2009. Edição Bíblia de estudo de Genebra. Texto bíblico: Almeida revista e atualizada.

BÍBLIA. Septuaginta. **Bíblia Septuaginta**. Deutsche Bibelgesellschaft. Sttugart: Sociedade Bíblica do Brasil, 2011.

BLOCK, Daniel. **Comentários do Antigo Testamento: Ezequiel volume 1.** São Paulo: Editora Cultura, 2012.

BRUCE, K. Waltke. **Teologia do Antigo Testamento.** São Paulo: Vida Nova, 2015.

BRUCE. F. F. **Interpretação da Bíblia.** Enciclopédia histórico-teológico da igreja Cristã. São Paulo: Vida Nova, 1990, p.338.

CEGALLA, Domingos. P. **Novíssima gramática da língua portuguesa.** São Paulo: Companhia editora nacional, 2008.

CEREJA, W. R; MAGALHÃES, T. C. **Gramática: texto, reflexão e uso.** São Paulo: Atual, 2008.

ELISEN, Stanley. A. **Conheça melhor o Antigo Testamento.** São Paulo: Vida, 1996.

FUTATO, Mark. D. **Introdução ao Hebraico bíblico.** São Paulo: Cultura Cristã, 2010.

HALL, GARY H. **Novo dicionário internacional de teologia e exegese do Antigo Testamento.** v. 3. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 6.

HILL, Andrew. E; WALTON, H. **Panorama do Antigo Testamento.** São Paulo: Vida, 2006.

HJELMSLEV, Louis. **Prolegômenos a uma teoria da linguagem.** São Paulo: Perspectiva, 1975.

HOY, C. D. **The critical circle: literature, history and philosophical Hermeneutics.** Berkeley: Univ. of California, 1978. p 33.

HORSNELL, MALCOLM J. A. **Novo dicionário internacional de teologia e exegese do Antigo Testamento.** v. 3. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 813.

KAISER, Walter. JR. **O plano da Promessa de Deus: teologia Bíblica do Antigo e Novo Testamentos.** São Paulo, Vida Nova, 2011.

KRUGER, P. A. **The Hem of the Garment in Marriage**: the meaning of the symbolic gesture in Ruth 3.9 and Ezekiel 16.8". JNSL, 12, 1984.

LASOR, William. S; HUBBARD, David. A; BUSH, Frederic. W. **Introdução ao Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2002.

MACDONALD, William. **Comentário bíblico popular**: antigo testamento. São Paulo: Mundo Cristão, 2010.

MCGRATH, Alister. E. **Teologia sistemática, histórica e filosófica**: uma introdução à teologia cristã. São Paulo: Shedd Publicações, 2005.

MARTINET, André. **Elementos de linguística geral**. São Paulo: Martins Fontes, 1978.

MERRIL, H. Eugene. **A theology of Ezekiel and Daniel**. A biblical theology of the Old Testament. Chicago: Moody, 1991.

_____. **Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Sheed Publicações, 2009.

OSBORNE, Grant. R. **A espiral da Hermenêutica**. São Paulo: Vida Novas, 2009.

PLUMMER, Robert. L. **Quarenta questões para se interpretar a Bíblia**. São José dos Campos, SP: Fiel, 2017.

POLK, Timothy. **Paradigms, parables, and mesalîm**: O reading the *Masal* in Scripture. CBQ 45, 1983, p. 564-83.

RICOEUR, Paul. **A Metáfora Viva**. São Paulo: Loyola, 2000.

RYKEN, L. **Words of Delight**: A literary introduction to the bible. 2 ed. Grand Rapids; Baker, 1993.

SANDY. D. Brent; JUNIOR, Martin. G. A. **Apocalyptic, cracking old testament codes**. Nashville: Broadman e Holman, 1995.

SEEVERS, BOYD. **Novo dicionário internacional de teologia e exegese do Antigo Testamento**. v. 3. São Paulo: Cultura Cristã, 2011, p. 703.

SOARES, Marcos. P. S. **Sexualidade e espiritualidade em Ezequiel 23**: uma análise linguístico-teológica. Anais eletrônicos da XXIII Semana de Teologia da UNICAP: identidade e missão dos cristãos hoje: perspectivas e desafios. Albino Lain, PE: Universidade Católica de Pernambuco, 2018.

STUART, Douglas; FEE, Gordon. **Manual de Exegese bíblica. Antigo e Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2008.

VANGEMEREN, Willem. A. **Novo dicionário internacional de teologia e exegese do Antigo Testamento**. v. 3. São Paulo: Cultura Cristã, 2011.

WALTKE, Bruce. **Teologia do Antigo Testamento**: uma abordagem exegética, canônica e temática. São Paulo: Vida Nova, 2015.

WILLIAM, W. Klein; JUNIOR, R. L. Hubbard; BLOMBERG, L. Craig. **Introdução à interpretação bíblica**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017.

WIERSBE, Warren. W. **Comentário Bíblico expositivo**, v.4. Santo André- SP: Geográfica, 2015.

ZUCK, Roy. **A interpretação bíblica**: meios de descobrir a verdade da Bíblia. São Paulo: Vida Nova, 1994. p. 157,169-174.



MEDITAÇÃO AO PÔR DO SOL DA EXISTÊNCIA: A MORTE COMO CATEGORIA TEOLÓGICA FUNDAMENTAL

**Meditation at sunset of existence:
the death as a fundamental theological category**

José da Cruz Lopes Marques*



* Bacharel e mestre em Teologia; graduado, mestre e doutor em Filosofia. Professor colaborador do Seminário Batista do Cariri e da Faculdade Batista do Cariri. É professor efetivo de Filosofia do Instituto Federal do Ceará. Autor dos livros: *Diário de sonhos do Doutor Satírico*, *Cultivando a reciprocidade* e *Vestígios de Deus*.

Contato:
markvani18@yahoo.com.br

Recebido em: 24/08/2020

Aprovado em: 25/09/2020

RESUMO:

O presente ensaio busca superar a tradicional apropriação da morte enquanto categoria filosófica, concedendo a esta noção o estatuto de categoria teológica fundamental. De modo específico, veremos como a reflexão sobre a morte, a partir do reconhecimento da brevidade radical da vida, reorienta a conduta ética do cristão e fornece o impulso para a sua relação com a transcendência. Neste sentido, fé, testemunho e comunhão se nutrem da reflexão sobre a morte.

Palavras-chave: Morte; Transcendência; Ética; Existência; Finitude.

ABSTRACT:

This essay seeks to overcome the traditional appropriation of death as a philosophical category, granting this notion the status of a fundamental theological category. Specifically, we will see how the reflection on death, from the recognition of the radical brevity of life, reorients the Christian's ethical conduct and provides the impetus for his relationship with transcendence. In this sense, faith, testimony and communion are nourished by reflection on death.

Keywords: Death; Transcendence; Ethic; Existence; Finitude.

PRÓLOGO: PENSAR NA MORTE E REFLETIR A VIDA

*“Pois nenhum pensador domina a vida do modo como o faz a morte, este pensador poderoso que não apenas consegue penetrar pelo pensamento toda e qualquer ilusão, mas ainda pode desmembrá-la e pensá-la até não sobrar mais nada. Se então tudo se torna confuso para ti, quando observas os numerosos caminhos da vida, vai então encontrar os mortos “lá para onde convergem todos os caminhos” – e aí sim facilmente terás a visão global” (KIERKEGAARD, Søren. **As obras do amor**).*

*“Um dos principais benefícios da virtude está no desprezo que nos inspira pela morte, o que nos permite viver em doce quietude e faz com que se desenrole agradavelmente e sem preocupações nossa existência” (MONTAIGNE, Michel de. **Ensaíos**).*

Em uma seção de seus *Ensaíos*, o filósofo cético francês Michel de Montaigne declara que a “a filosofia não é outra coisa senão se preparar para a morte”. A frase, como sabemos, é uma referência a uma sentença de Cícero, célebre pensador romano que, de certo modo, expressava o pensamento antigo acerca da relação bastante frutífera entre a categoria da morte e a reflexão filosófica e que o filósofo francês retoma seguindo o espírito renascentista. Estrito senso, essa visão remonta à célebre definição socrática da filosofia como ‘preparação para morte’ (*thanatou melēte*) Essa noção, conforme percebemos, não apenas apresenta uma visão positiva acerca da morte no âmbito filosófico, mas coloca a morte como categoria filosófica fundamental, ou, como diria Schopenhauer na abertura de sua *Metafísica da morte*, “a morte é a musa inspiradora da filosofia”. Pretende-se, com isso, ressaltar que a reflexão sobre a morte é um mergulho nas águas turvas e agitadas da finitude. Noutros termos, pensar a morte é, em última instância, pensar a vida, do ponto de vista do seu fim, dos seus limites, sendo este pensamento capaz de reorientar a vida de quem a ele se dedica. Ademais, a dedicação ao estudo e o consequente cultivo da virtude e da sabedoria leva o homem a enfrentar a morte com serenidade quando sua última centelha temporal for consumida. Seja entendida como o encerramento do ciclo vital, seja como o elemento que marca a passagem para uma nova modalidade de existência ou ainda como possibilidade existencial, ao longo do tempo, a morte tem instigado uma riquíssima reflexão filosófica. Ainda que Sartre insista em nos lembrar que a morte, em seu caráter nauseante, expressa justamente o sem sentido da existência ao postular que, se morremos, é prova de que a vida é a expressão mais crua do absurdo, está categoria, na tradição filosófica em geral, é vista como algo que confere sentido à existência. A morte é uma condição privilegiada do homem (*dasein*), pois

confere a totalidade de sua existência, conforme nos lembra Martin Heidegger em *Ser e Tempo*. De algum modo, a morte está imersa na própria vida.

Apesar desses apontamentos iniciais, o nosso interesse, neste ensaio, não é analisar a morte enquanto categoria filosófica, enumerando os vários usos atribuídos pelos filósofos a essa noção ao longo da história. Usamos a frutífera relação entre morte e filosofia como uma espécie de inspiração, ao mesmo tempo, como um desafio. Neste sentido, seguindo o mesmo espírito do reconhecimento do papel da morte para a reflexão filosófica, é hora de também colocarmos a morte como categoria teológica fundamental. Com isso queremos ressaltar que, para além do elemento da negatividade enquanto expressão do pecado e do mal, a morte comporta uma vívida dimensão positiva, revestindo-se de um caráter pedagógico, impulsionador da intimidade com Deus e orientadora da autêntica conduta cristã. Infelizmente, este aspecto da positividade, em geral, tem sido ofuscado pelo aspecto da negatividade que a categoria da morte comporta no espectro teológico.

Por esta razão, neste breve ensaio, nosso objetivo é recolocar a morte como categoria teológica fundamental, mas ressaltando, sobretudo, a sua positividade. Se é verdade que a reflexão filosófica acerca da morte reorienta o homem acerca de sua própria finitude, a reflexão teológica sobre essa categoria, reorienta não apenas a visão da finitude, mas acentua a necessidade ontológica do relacionamento entre o homem e Deus. Esta tarefa, conforme notada acima, é desafiadora uma vez que pretende devolver à reflexão teológica certos usos da categoria da morte os quais foram historicamente apropriados pela filosofia, como o exemplo da célebre relação entre a reflexão sobre a morte e a prática da virtude. Esta apropriação da parte da filosofia em relação às categorias teológicas, de fato tem sido frequente, sobretudo, quando falamos de questões que tocam a existência em suas relações e limites. Jaspers, com efeito, está correto em asseverar que a sede que possuímos de eternidade evidencia que há em nós algo não suscetível de destruição. Entretanto, a tarefa de lançar luz sobre esse algo não é da filosofia como o pensador alemão afirma, e sim da teologia.

1 - PÓ, SONO E RELVAS SECAS: A CONSCIÊNCIA DA BREVIDADE RADICAL DA VIDA

*“Não temos exatamente uma vida curta, mas desperdiçamos uma grande parte dela. A vida, se bem empregada, é suficientemente longa e nos foi dada com muita generosidade para a realização de importantes tarefas [...]. Por mais curta que seja, é mais que suficiente, de maneira que, ao chegar o último dia, o homem sábio não hesitará em ir para a morte com tranquilidade” (SÊNECA. **Da brevidade da vida**).*

*“Tu os arrastas na torrente, são como um sono, como a relva que floresce de madrugada; de madrugada, viceja e floresce; à tarde, murcha e seca. Pois somos consumidos pela tua ira e pelo teu furor, conturbados. Diante de ti puseste as nossas iniquidades e, sob a luz do teu rosto, os nossos pecados ocultos. Pois todos os nossos dias se passam na tua ira; acabam-se os nossos anos como um breve pensamento” (BÍBLIA. **Salmo 90:5-9**).*

Segundo o pensamento de Sêneca, os seres humanos não desfrutam de uma vida necessariamente breve. O grande problema é que, quase sempre, a nossa existência está sujeita à ação implacável dos ‘roubadores de tempo’, a exemplo da entrega à dissolução, da busca pelas riquezas, das festas e ocupações infundáveis e da expectativa. Como se sabe, o filósofo estoico romano mede a duração da vida com base na relação que estabelecemos entre a existência finita e o cultivo da sabedoria e da virtude. Assim, a vida só se apresenta como realmente breve para aqueles que a desfrutam de modo inadequado. Nos termos de uma analogia empregada por Sêneca, a vida humana pode ser comparada a uma determinada riqueza. Se ela for conferida a um hábil administrador, multiplicar-se-á rapidamente. No entanto, se cair nas mãos de um administrador relapso, em pouco tempo será dissipada.

Como sabemos, em sua carta *Sobre a brevidade da vida*, em tom reflexivo, Sêneca convida-nos a considerarmos quanto da nossa existência é desperdiçada na busca de realizações fúteis. Quanto do tempo da nossa vida, indaga o pensador romano, não deve ter sido tirado por um credor, por uma amante, pela perseguição ao poder, por um político? Quanto tempo não foi subtraído em brigas conjugais e pelo dever das idas e vindas pela cidade? Devem ser consideradas ainda as doenças causadas por nossas próprias mãos e todo o tempo desperdiçado em tarefas vãs. A verdade é que a grande maioria dos homens vive como se fosse viver para sempre, por isso, desperdiça a vida em atividades inúteis. Não se dá conta de sua fragilidade e são incapazes de atentar para o tempo de vida já transcorrido.

A rigor, à luz da reflexão de Sêneca, a consciência da brevidade da vida é relativizada. Estrito senso, breve é um atributo que identifica apenas aquelas vidas alheias à sabedoria e à virtude. Dito de outro modo, breve é a vida que se entregou às sensações efêmeras e recusou o cultivo dos valores permanentes. Neste sentido, a consciência da brevidade por parte do salmista é bem mais aguda e absoluta. A vida humana, nos termos do salmo mosaico, é verdadeiramente breve, quer o seu possuidor a empregue para o cultivo da virtude ou a dedique à dissolução e ao vício. O salmista, com efeito, não relativiza a brevidade da vida terrena. Mas qual a razão de Moisés, diferente do pensador estoico, não relativizar a brevidade da vida? Neste sentido, o que o faz ser portador de uma consciência muito mais aguda e transparente do estatuto breve da existência terrena? Como se sabe, Sêneca constrói o seu conceito de brevidade movendo-se sempre na esfera da imanência, na própria finitude. Para a sua reflexão, ele tem como parâmetro homens que cultivaram a virtude e a sabedoria, a exemplo de Sócrates e dos demais filósofos e homens que destas categorias se afastaram por sua entrega à dissolução. No entanto, virtude e sabedoria são categorias imanentes, que se desenvolvem na esfera da finitude, da temporalidade. Mesmo que o estudo da filosofia nos permita comungar com as ideias dos mais antigos filósofos e que nos permita sugar a seiva imortal da sabedoria ou que nos leve ao cultivo das mais elevadas virtudes, ainda estaremos no âmbito da imanência. Assim, como a existência humana pode ser pensada tanto em uma relação de aproximação da sabedoria e da virtude ou como um distanciamento dessas categorias, Sêneca tem razão em relativizar a brevidade da vida. A rigor, a preocupação fundamental do filósofo em sua carta não é com a duração da vida propriamente dita, mas com as categorias determinantes dessa condição, a sabedoria e a virtude.

O salmista, não obstante, também tem razão em não relativizar a brevidade da vida. E sua razão consiste em estar pressupondo uma instância não evidenciada na reflexão de Sêneca. Se o filósofo romano compara homens e homens a partir de sua relação com a sabedoria e a virtude, situando-se exclusivamente na imanência, Moisés caminha no horizonte da distinção radical entre finitude e infinitude, entre imanência e transcendência, entre o homem e Deus. Desse modo, não é fortuita a ênfase dada pelo autor canônico na abertura de seu texto à eternidade de Deus. “Antes que os montes nascessem e se formassem a terra e o mundo, de eternidade a eternidade, tu és Deus”, declara o salmista antes de comparar o homem ao pó. A título de nota, o uso da expressão

‘de eternidade a eternidade’, aparentemente paradoxal, já que em duas eternidades uma seria o limite da outra, coloca em evidência o caráter extraordinário da eternidade divina, de tal forma que a linguagem humana não pode captar sem correr o risco de deparar-se com o paradoxo, com o incompreensível. Essa ênfase é proposital justamente porque o salmista pretende marcar a radicalidade da brevidade da vida humana quando colocada diante da eternidade. Com efeito, quando a transcendência e a infinitude de Deus são postas, não é mais possível relativizar a brevidade da vida. Quando a transcendência emerge e com ela a eternidade divina, a vida humana deve ser sempre olhada a partir de sua brevidade radical, seja este homem a expressão mais exata da virtude ou um dissoluto contumaz. Recorrendo a categorias imanentes só podemos constatar a brevidade relativa da existência. Este olhar, ainda que legítimo, oculta a percepção mais exata da nossa brevidade. Em um trocadilho, nunca perceberemos a dimensão de nossa pequenez enquanto não formos confrontados com a Absoluta Grandeza. Ao olhar para a eternidade de Deus, o salmista é tomado por uma vívida consciência da brevidade e precariedade da vida. Essa ênfase no *déficit* existencial frente à infinitude é colocada pelo salmista por meio de três metáforas de grande beleza e força expressiva.

A primeira figura empregada pelo salmista para retratar a brevidade radical do homem é, certamente, a mais aludida no vocabulário do Antigo Testamento: o pó. De fato, a associação do homem com o pó carrega uma rica simbologia no contexto da literatura bíblica. Uma evidência de sua riqueza poética está em seu uso para representar tanto o nascimento (origem) quanto a morte (fim) do homem. Esta dialética do início e do fim foi muito bem sintetizada na máxima solene de Gênesis: “porque tu és pó e ao pó tornarás” (3:9). O termo hebraico usado por Moisés é *dakkā*, cuja tradução literal é ‘ser esmagado’. Embora a palavra seja diferente daquela que ocorre em Gênesis para descrever a origem do homem, a alusão à criação do homem por Deus não é perdida, mas a ideia do esmagamento acrescenta beleza e expressividade à noção de brevidade radical da existência humana que perpassa o salmo. Não há dúvida que, no contexto da literatura bíblica, a metáfora do pó carrega sempre a simbologia da criação, remetendo-nos ao momento em que o homem é modelado pelas mãos do criador a partir de um fragmento da terra. Entretanto, neste tópico dirigiremos nossa atenção para a noção de esmagamento contida na figura do pó. Consideraremos, neste ensaio, esmagamento como redução, esvaziamento, diminuição do ser. Não se trata da aniquilação total do ser no sentido de torná-lo nada, mas da instauração de um *déficit* na sua constituição ontológica. Esse

esmagamento é o modo como o salmista identifica a brevidade radical da existência humana.

À luz do poema bíblico, o esmagamento está associado a duas condições fundamentais. Falando de outro modo, duas modalidades de esmagamento estão presentes nas ponderações do salmista, ambas reforçando a radicalidade da brevidade. Nomeadamente, temos um esmagamento ontológico, decorrente do distanciamento entre o ser infinito de Deus e o ser finito do homem e um esmagamento ético em consequência do pecado do homem. Agora percebemos como mais clareza a necessidade de o salmista principiar seu poema acentuando a eternidade de Deus. Quando comparada à eternidade, a brevidade da existência finita se radicaliza. Esse esmagamento ontológico pinta com cores vibrantes o assombroso abismo entre o ser infinito e a existência finita de tal forma que comparada àquele, esta só pode ser identificada com o pó, partícula inexpressiva da existência, fragmento insignificante do ser. Afinal de contas, como Pascal expressaria em seus *Pensamentos*, “o finito se aniquila na presença do infinito e se torna um puro nada” (laf. 418). Jaspers expressa essa ideia de outra maneira em sua *Introdução ao pensamento filosófico* ao afirmar que o homem só é propriamente homem quando é capaz de ir além no sentido da transcendência, mas esse movimento só é possível quando, antes, ele experimenta a sensação de *estar soterrado*. A esse esmagamento ontológico que, por si só, já acentua a brevidade radical do homem, é acrescentado o esmagamento ético, fruto do pecado e que introduz a categoria da morte na existência. Não há dúvida que pecados específicos podem ser vistos na literatura bíblica como fator de abreviamento da vida, conforme percebemos na confissão de Davi de que o seu pecado havia envelhecido os seus ossos (Sl. 32:3). De certo modo, este aspecto poderia ser acolhido pela reflexão de Sêneca, já que, para o pensador estoico a entrega aos prazeres e à dissolução rouba o tempo da existência. Não obstante, estamos empregando a noção de esmagamento ético neste ensaio em conexão com à categoria bíblica de pecado original que introduz a morte na existência, uma categoria estranha à reflexão de Sêneca. Enfim, a noção de esmagamento, contida na metáfora do pó, serve para marcar a absoluta brevidade da existência humana seja em virtude da desproporção entre Deus e o homem (esmagamento ontológico) seja por conta da introdução do pecado e da morte na existência humana (esmagamento ético).

O salmista recorre ainda à imagem do sono para retratar a brevidade da vida. Semelhante ao pó, o sono é outra imagem empregada largamente na literatura bíblica em sua conexão com a vida humana, sobretudo, para expressar o seu caráter transitório. A título de exemplo, vale mencionar o uso deste vocábulo como um eufemismo para a morte. De fato, como no primeiro caso, a imagem da efemeridade da existência está contida na figura do sono. Esta imagem, contudo, permite-nos explorar outros aspectos que apontam para o caráter radical da brevidade da vida na visão do salmista. Para além da efemeridade, o sono também evoca o distanciamento entre a consciência e a realidade e a ideia de incerteza e contingência. Concentremo-nos na primeira ideia contida na imagem. Diferente do estado de vigília, que possibilita a aproximação entre a consciência e o real, o estado do sono promove um distanciamento entre consciência e realidade. No máximo, esse estado nos permite um acesso bastante limitado à realidade por meio das imagens desconexas do sonho. Quando o silêncio da noite aprisiona a nossa consciência só somos capazes de vislumbrar os vestígios da realidade. Esta noção permite-nos explorar o aspecto epistemológico da brevidade. De fato, quando temos como referência a eternidade, a transcendência, o Deus infinito, vemos o real tal qual um sonâmbulo se relaciona com os objetos epistêmicos. A brevidade e precariedade da existência permitem-nos apenas um acesso vestigial à realidade. Se for considerada apenas a esfera da imanência, o homem pode considerar-se desperto, apto a penetrar cada partícula da realidade histórica, mas quando a transcendência entra em cena, a sua luz epistêmica é eclipsada pelo mistério, o limite é fincado, e agora não apenas temporalmente, mas epistemologicamente. Desse modo, a brevidade radical também se traduz como *déficit* epistemológico, em limite cognitivo e, em alguns momentos, afastamento do real.

O sono pode evocar ainda a ideia da incerteza, da contingência. Ao que está entregue ao estado do sono é completamente incerto em que momento ocorrerá seu despertamento. Ainda que ele programe o despertador para interromper seu sono em determinada hora, isso não garante com precisão a hora do despertamento. O sono poderá envolvê-lo por horas a fio ou poderá deixá-lo no instante seguinte em que ele fechar os olhos. A brevidade da vida, conforme descrita pelo salmista, também se expressa no caráter incerto, surpreendente, indefinido e contingencial da existência humana. Dialeticamente, o despertamento (fim do sono) coincide com o fim da vida em sua esfera imanente, o momento em que o abismo entre a finitude e a infinitude é atenuado. Isso

significa que a existência presente, a despeito de sua brevidade radical, deve preparar o existente para o despertar na Eternidade.

Por fim, o salmo explora a ideia da brevidade recorrendo à imagem da relva. O vívido contraste entre o espetáculo verdejante que domina a paisagem no prelúdio do dia e a relva sem cor, sem força e sem vida no sol inclemente da tarde explora outro aspecto da brevidade, a saber, a sua degradação rápida pela ação do tempo, focando no envelhecimento e na morte. Assim como a relva que, apesar de sua beleza e viço inicial, não resiste por muito tempo ao calor do sol, a exuberância, beleza e vigor quando o véu placentário da existência é rompido são rapidamente superados pelo sol implacável dos anos. O foco na brevidade radical leva o salmista a enfatizar o último estado da vida, a tarde da existência que preludia o surgimento da noite (morte). “Os dias da nossa vida sobem a setenta anos ou, em havendo vigor, a oitenta; neste caso, o melhor deles é cansado e enfado, porque tudo passa rapidamente, e nós voamos” (90:10), declara o salmista chamando atenção para o aspecto da degradação física da existência humana. Na brevidade radical vai-se de um extremo a outro muito rapidamente e a primeira beleza é ofuscada pela feiura, o vigor dá lugar à doença, a força é suplantada pelo cansaço e a vida é tragada pelo abismo da morte.

Com muita propriedade Jaspers afirmou que “é preciso que nos demos conta da morte, para que ela se torne uma realidade para nós”. Somente a partir dessa percepção a morte transforma-se para nós em uma situação-limite. A urgência em dar-se conta da morte apresentada pelo existencialista alemão seria, certamente, corroborada pelo autor canônico, mas este também acrescentaria que o dar-se conta da morte enquanto categoria-limite só ocorre quando o homem é capaz de considerar profundamente a brevidade radical de sua existência, sobretudo, em comparação com a realidade infinita, quando ele é capaz de ver-se como fragmento insignificante do ser, como o sonâmbulo que ainda não despertou para a existência real, como a relva cujo verdor da existência é desbotado pela tinta veloz e implacável do tempo. Caso estivéssemos, conforme a analogia fornecida por Pascal nos *Pensamentos*, na condição de prisioneiros condenados à morte e, todos os dias um de nossos companheiros fosse sacrificado diante dos nossos olhos. Em tal condição poderíamos ver na dor do sacrificado a nossa própria dor, contemplar em sua morte a nossa própria morte. O problema é que diante da brevidade radical da vida e da

inevitabilidade da morte, esta é exatamente a condição do homem, diria o pensador francês em apoio ao raciocínio do salmista.

Cabe, por fim, ressaltar que, embora o salmista não relativize a brevidade da vida por acrescentar à sua reflexão uma categoria não levada em conta por Sêneca, ele não desconsidera a dimensão moral da reflexão sobre a brevidade da vida e a morte, fato que se expressa em sua petição reverente: “Ensina-nos a contar os nossos dias, para que alcancemos coração sábio” (90:12). No tópico seguinte, exploraremos em mais detalhes essa dimensão moral que brota da reflexão sobre a morte.

2 - A ESTRANHA SABEDORIA DA CASA DO LUTO: A DIMENSÃO MORAL DA MORTE

*“Não é ao jovem que se deve considerar feliz e invejável, mas ao ancião que viveu uma bela vida. O jovem na flor da juventude é instável e é arrastado em todas as direções pela fortuna; pelo contrário, o velho ancorou na velhice como em um porto seguro e os bens que antes esperou cheio de ansiedade e de dúvida os possui agora cingidos com firme e agradecida lembrança” (EPICURO, **Antologia de textos**).*

*“Melhor é a boa fama do que o unguento precioso, e o dia da morte, melhor do que o dia do nascimento. Melhor é ir à casa onde há luto do que ir à casa onde há banquete, pois naquela se vê o fim de todos os homens; e os vivos que o tomem em consideração. O coração dos sábios está na casa do luto, mas o dos insensatos, na casa da alegria. Melhor é o fim das coisas do que o seu princípio; melhor é o paciente do que o arrogante” (BÍBLIA. **Eclesiastes** 7:1, 2, 4, 8).*

Provavelmente, a mais importante contribuição da reflexão sobre a morte na filosofia antiga diz respeito às implicações éticas desse pensamento, ao modo como a consideração dessa categoria serve como um elemento norteador da conduta, levando aquele que se dedica a tal inquirição à busca da sabedoria e à prática da virtude. Um exemplo emblemático dessa relação encontra-se nas discussões em torno da célebre morte de Sócrates, conforme documentadas em vários diálogos platônicos. No *Fédon*, por exemplo, diálogo que tematiza a doutrina da imortalidade da alma, Sócrates considera o temor da morte como algo absurdo, já que o sábio está certo tanto de ter vivido segundo os ditames da virtude quanto tem a convicção de que a morte lhe possibilitará o encontro definitivo com a verdade. Segundo o seu raciocínio, um verdadeiro amante da sabedoria está certo que só após a morte poderá encontrar a verdade em toda a sua pureza. Se isto é

legítimo, questiona o filósofo ateniense, “não seria dar prova de insensatez temer a morte semelhantes indivíduo”?

Grosso modo, no âmbito filosófico, a orientação recorrente é que não se deve temer a morte, mas é só aquele que se dedicou à sabedoria e à virtude que pode fugir ao medo da morte. O sábio, dirá Epicuro a este propósito, “nem desdenha viver, nem teme deixar de viver; para ele, viver não é um fardo e não viver não é um mal”. Nesta mesma direção, Sêneca orienta seu interlocutor Paulino em sua carta *Sobre a brevidade da vida*: “Deve-se aprender a viver por toda a vida, e por mais que te admires, durante toda a vida, deve-se aprender a morrer”. Neste sentido, os mais velhos, que já tiveram mais tempo para se dedicarem ao cultivo da virtude e, conseqüentemente, dominam melhor a arte do viver e do morrer, são os que menos temem a morte, como nos lembra Cícero. De fato, se os mais velhos, são de fato os mais felizes tal qual Epicuro nos asseverou na abertura desse tópico, então, é de se esperar que eles não temam o instante da morte. Mesmo um pensador de veia pessimista como Schopenhauer é capaz de declarar que quem concebe a vida apenas como casual, com certeza, tem medo de perdê-la pela morte.

Filosoficamente falando, a morte é colocada como categoria limite da existência. O medo diante dela, em geral, brota de seu estatuto inesperado, inevitável e enigmático, especificamente, o temor deve-se ao fato dela velar a possibilidade tanto do mergulho no nada quanto o encontro com Deus, o reto e soberano juiz. Em qualquer um dos casos, a consideração sobre morte poderá orientar eticamente a vida. O que teme a aniquilação poderá, a partir da reflexão sobre a morte, dedicar-se ao cultivo da virtude para que sua memória gloriosa seja perpetuada entre os homens tão logo sua existência finalize; o que tem a certeza do encontro com Deus, orientará eticamente a sua vida levando em consideração a morte, sabendo que é esta experiência que marca o seu encontro definitivo com o Criador. Um não temerá por estar consciente de ter cultivado uma existência virtuosa antes do mergulho no nada; o outro, por estar certo de ter praticado na existência finita as virtudes que a Eternidade lhe exige. Em qualquer um dos casos, a consideração sobre morte poderá orientar eticamente a vida. Obviamente, como aquilo que nos interessa nesse ensaio é uma reflexão teológica sobre a morte, isto é, pretendemos recolocar a morte como categoria teológica fundamental, tomaremos como referência o segundo caso. Verificaremos como, a partir de uma reflexão teológica, a categoria da morte pode ser colocada como uma espécie de elemento norteador da conduta moral do

crente, tal qual o mártir que não teme a morte mais dolorosa porque a sua vida, até o último instante, foi dedicada a cumprir a vontade de Deus. Para esta finalidade, tomaremos como referência a passagem do *Eclesiastes* citada na abertura desse tópico.

A reflexão do Pregador (*Qohélet*) na qual explora as implicações morais da categoria da morte é construída a partir de dois cenários, descritos em uma antítese ricamente ornamentada, a saber, o cenário de um funeral (casa do luto) e o cenário de um banquete (casa da festa). Os aspectos morais que são explorados nessa antítese poética são, de fato, surpreendentes. Ao primeiro cenário está associado o sábio, já o insensato tem preferência pelo segundo cenário. O banquete é o lugar das sensações irrefletidas, do riso fácil, do prazer sensível, do divertimento enquanto expressão do escapismo existencial, como diria Pascal nos *Pensamentos*. Ele é o palco festivo da alegria, mas de uma alegria terrivelmente fugaz. Neste sentido, vale para ele o que o filósofo francês diria em relação à categoria do *Divertissement*: “A única coisa que nos consola de nossas misérias é a Diversão. E, no entanto, é a maior de nossas misérias. Porque é ela que nos impede principalmente de pensar em nós e que nos põe a perder insensivelmente” (laf. 414).

O banquete é também o lugar marcado pelo barulho das músicas, onde os sons se confundem e afugentam a reflexão, onde o homem, de tanto ouvir, não ouve verdadeiramente. Afinal de contas, palavras sem reflexão obstruem a audição para apreensão dos conteúdos mais decisivos da existência. Parafraseando a canção *Rookmaaker* da banda Palavra Antiga, a cidade dos homens está cheia de sons, mas os homens estão surdos para Deus. A festa é, por fim, o cenário onde tudo é intenso e ao mesmo tempo efêmero tal qual o barulho produzido por chamas ardentes que logo se dissipam, a exemplo do riso do insensato que frequenta a casa do banquete. A imagem utilizada pelo autor do *Eclesiastes* capta com beleza vívida a dialética entre intensidade e efemeridade presente no palco festivo do banquete. O *Qohélet* tem em mente os espinhos secos que eram empregados no Israel antigo como combustível, inclusive, no preparo dos alimentos. Esse material permitia uma fácil combustão, mas o seu fogo se extinguia muito rapidamente. O barulho produzido por estes espinhos no momento da combustão fazia supor que o seu fogo seria duradouro, mas esta suposição era ilusória. As chamas se dissipavam logo que as ondas sonoras do seu crepitar silenciavam. É justamente essa experiência marcada dialeticamente pela intensidade e pela efemeridade que o banquete

propicia, à luz da reflexão do Pregador. A casa da festa é o lugar do riso estridente do tolo, riso intenso, mas sem sustentação, sem fundamento sólido, o que não estranha o fato do *Qohélet* designá-lo como a expressão da vaidade. O hebraico *hebel*, traduzido como sopro ou vento, também designa algo que não possui sentido, indicando que o riso irrefletido do insensato embalado pelas canções na casa do banquete é a expressão do absurdo de sua existência. Coincidentemente, essa palavra pode ser traduzida como cordão, termo que será empregado figuradamente no capítulo 12 de *Eclesiastes* para expressar a fragilidade da vida. O autor inglês do século XVIII John Hookham Frere descreveu de modo poético a metáfora do Pregador:

O júbilo dos tolos, em algum lugar, diz o pregador,
É como o estalar dos espinhos quando se queimam;
Tão insubstanciais são suas mais vivas alegrias,
Compostas de leviandade e barulho irrefletidos:
Embora, a princípio, a chama envolvente pareça brilhar,
É apenas uma faísca momentânea de luz,
Com nada sólido para sustentar o fogo,
Ele rapidamente desmancha, toda sua alegria expira.

A título de comparação, o Divertimento nos moldes pascalianos é um mecanismo que o homem encontra para não pensar na morte. Desse modo, tenta-se evitar a principal das misérias simplesmente não pensando nela. Certamente, este também é o caso do que se entrega às celebrações do banquete, nos termos da analogia do *Qohélet*. Do banquete com sua música alta, mas inexpressiva existencialmente, com sua busca pelo prazer sensível, mas sem reflexão sobre a seriedade da existência, com sua alegria vibrante, mas atravessada pela flecha da brevidade. Nessa perspectiva, não nos estranha o fato deste ser o lugar preferido dos homens insensatos. Para o Pregador, alguém que não leve as questões mais decisivas da existência a sério, que não medita silenciosa e demoradamente sobre elas, não pode ser colocado na categoria dos sábios.

O segundo cenário imaginado pelo *Qohélet* é um funeral. A título de nota, as ponderações do Pregador sobre quais dos dois lugares é melhor começa com a consideração do valor do bom nome ou boa fama. Em um recurso estilístico sonoro que é perdido na tradução, o bom nome (*shem*) é comparado ao perfume (*shemen*) mais precioso. Ligada automaticamente a esta primeira sentença encontramos a constatação do autor sagrado de que é melhor o dia da morte do que o dia do nascimento. Se for considerada a ligação entre as duas ideias, o valor do nome e o valor da morte, podemos

conjecturar que, na reflexão do *Qohélet*, o dia da morte é melhor justamente porque é somente na hora final que podemos constatar o nome valoroso de alguém sem temer que as contingências da vida alterem essa impressão e comprometam o valor dessa pessoa. Se tal é o caso, então o entendimento do Pregador não estaria muito distante da concepção de Epicuro segundo a qual somente o ancião, e não o jovem, pode ser considerado feliz. A condição do jovem, diria o filósofo do jardim, em virtude de sua instabilidade e precipitação às paixões, oferece sempre oportunidades para que este estatuto de felicidade e veneração seja mudado. Selando esta aproximação encontramos a conexão estabelecida pelo autor canônico entre a ideia do fim e a virtude da paciência: “Melhor é o fim das coisas do que o seu princípio; melhor é o paciente do que o arrogante” (7:8). Curiosamente, escrevendo depois do Pregador e depois de Epicuro, o rabino Jesus Ben Siraque, no *Eclesiástico*, concretizou a aproximação entre a reflexão bíblica e a sentença pronunciada por Epicuro: “A infelicidade de um momento faz esquecer o bem-estar, e é na hora da morte que as obras de um homem se manifestam. Não proclame feliz uma pessoa antes que ela morra, pois é somente no fim que se conhece o homem. (Eclo. 11:27, 28).

Consideremos, agora, alguns aspectos da imagem pintada pelo *Qohélet*, considerando que é da visita à casa do luto, do pavoroso encontro com morte, portanto, que o homem sábio retira a orientação moral para a sua vida. Diferente do banquete, que é a expressão mais angustiante do divertimento escapista, onde o homem foge de si mesmo para não contemplar o rosto apavorante de sua própria miséria, o funeral é o lugar do encontro autêntico com a existência, o lugar onde ele deve considerar atentamente a precariedade de sua estrutura existencial. Relembrando a analogia pascaliana, na morte do próximo, ele pode vislumbrar a iminência do seu próprio fim. A contemplação de um cadáver possibilita uma profunda reflexão sobre a vida, no espaço de um caixão funerário encontra-se a apologia mais inquietante e convincente da brevidade da vida. Por isso, o *Qohélet* é enfático em sua exortação: Que os vivos considerem atentamente esta imagem do corpo inerte, que olhem fixamente para sua boca muda, para a rigidez de suas mãos, que vejam a expressão de espanto cristalizada em seu olhar no instante em que a vida sucumbiu ao abismo da morte. Mas que, sobretudo, sejam capazes de manter os ouvidos atentos para ouvir as lições da casa do luto, que sejam capazes de se voltar para o momento em que sua própria existência será eclipsada pela sombra da morte e, assim, busquem viver mais sabiamente. Reconhecendo que verdadeiramente sábio é aquele que

transfere a inércia cadavérica da morte para o tenso e frágil movimento da existência. Quem não realiza esse movimento não é propriamente sábio, apenas alguém tomado pela curiosidade fugaz.

Se o banquete é o lugar do riso frenético e evasivo, o funeral é o cenário marcado pela tristeza e pela consternação. O riso é a expressão da superficialidade, a tristeza, da profundidade. Essa profundidade da tristeza que brota da contemplação da morte é evidenciada no fato de ser este sentimento de pesar, e não riso frívolo, que melhora o coração, literalmente, deixa o coração bom/feliz (*yîtab lēb*). Pela sua fugacidade, o riso do banquete não exprime a interioridade do homem, e o homem só pode ser orientado eticamente quando é tocado profundamente, no coração, o lugar onde ele decide acerca das questões fundamentais de sua existência. Tais decisões não devem ser tomadas em tom de gracejo, mas em profunda seriedade, levando em consideração o seu caráter determinante. Com efeito, é somente quando o homem abandona a superficialidade enganosa do riso e mergulha nas profundezas do seu ser, ainda que aí se depare coma mais aguda dor, que poderá expressar a autenticidade existencial. O que caracteriza a conduta do sábio, na perspectiva do *Qohélet*, é sua integridade, consciência e firmeza, razão pela qual ele preferirá ter o seu coração atravessado pela tristeza na casa do luto ao invés de ser seduzido por risos tolos. Sua preferência pela tristeza já é, em si, expressão de sabedoria, mas, por representar um mergulho no âmago da existência, torná-lo-á mais sábio ainda.

Por fim, se a casa do banquete é um lugar marcado pelas canções ensurdecadoras, pelos gritos eufóricos do riso fugaz, a casa do luto é o lugar do silêncio meditativo, do pranto contido, dos gemidos sussurrantes quase inaudíveis, mas dotados de eloquência peculiar. Assim como o barulho desviante está associado ao escapismo do tolo, o silêncio é compatível com a conduta reflexiva do sábio. Parece estranho e pouco convencional, mas quem quer refletir seriamente sobre a existência, sobre a morte e sobre a vida, não ousa gritar diante de um morto, permanece durante todo tempo em silêncio na casa do luto. Neste sentido, vale uma exortação:

Se queres extravasar a revolta, expressar teu desespero e, quiçá, mostrar orgulhosamente a todos o quanto amavas o falecido, então poderás emitir gritos estridentes de desespero e fazer gestos bruscos e expressivos na casa do luto. No entanto,

se queres refletir seriamente sobre a existência, especialmente, sobre a tua própria existência, então, fica parado silenciosamente diante da pessoa morta. Não ouse gritar e profanar o silêncio reverente dos sábios, ouve a eloquente lição do cadáver quieto, sem pressa, sem euforia, sem palavras. Não importa que ele também não fale, que o som da sua voz não ecoe pela casa triste, pois, a mensagem que ele deseja transmitir será escrita no quadro da tua alma com tinta imperecível, contanto que decidas ficar em silêncio meditativo diante do professor inerte. Reflete na morte petrificada diante de teus olhos, seriamente, a tua própria condição existencial. Não te apresses porque a meditação precisa tanto da paciência quanto precisa do silêncio e ninguém alcançará o estatuto de sábio sem antes ter-se dedicado paciente e silenciosamente à reflexão sobre a existência. Se ousares chorar diante do morto, que seja o choro silencioso, reflexivo e orientador da alma, o choro que, sequer, reclama para si plateia. Que seja não apenas o choro da triste separação do ente querido, mas que seja um choro da alegria compartilhado somente por aqueles que compreenderam a decisiva lição da casa do luto, lição que promove um encontro profundo e autêntico com a existência. Sabes que o morto deixa para ti um testamento de sabedoria, conforme foi expresso belamente em um soneto do poeta pernambucano Carlos Pena Filho:

Quando eu morrer, não faças disparates
nem fiques a pensar: Ele era assim...
Mas senta-te num banco de jardim,
calmamente comendo chocolates.

Aceita o que te deixo, o quase nada
destas palavras que te digo aqui:
Foi mais que longa a vida que eu vivi,
para ser em lembranças prolongada.

Porém, se um dia, só, na tarde em queda,
surgir uma lembrança desgarrada,
ave que nasce e em voo se arremeda,

deixa-a pousar em teu silêncio, leve
como se apenas fosse imaginada,
como uma luz, mais que distante, breve.

Enfim, segundo a visão satírica do *Qohélet*, embora o banquete possa também representar as noções de vida, juventude, alegria e celebração, é o funeral com seu foco na tristeza, na degradação, na quietude e na morte, que possibilita um encontro mais fundamental e autêntico com a existência. É deste encontro que o sábio retirará a sólida orientação moral para a sua vida. Na casa do luto, o sábio contempla o morto, mergulha em silêncio meditativo sobre a sua existência e recolhe as lições que nortearão a sua

conduta. O autor do *Eclesiastes*, a partir de sua reflexão sobre a morte, fornece elementos para uma ética teológica, ressaltando a necessidade da morte ser colocada como categoria fundamental da teologia.

Para concluir esse tópico com uma alusão, poucos autores contemporâneos exploraram de uma forma mais vívida e bela as implicações morais da reflexão sobre a morte como o dinamarquês Søren Kierkegaard no célebre capítulo de *As obras do amor* intitulado: “A obra do amor que consiste em recordar uma pessoa falecida”. Neste capítulo, o pensador dinamarquês resalta que a obra do amor que consiste em recordar a pessoa falecida se constitui na expressão do amor mais desinteressado, livre e fiel que existe. Quem demonstra esse amor recordando o morto sabe que ele não poderá retribuí-lo, sabe que o falecido não reivindica para si atenção tal qual uma criança tenta atrair a atenção da mãe, sabe ainda que não poderá justificar a sua infidelidade no fato da outra pessoa ter mudado, uma vez que mortos não mudam, de tal forma que, se alguém pretende dispensar essa obra de amor ao morto, deverá fazê-lo por si mesmo. Para Kierkegaard, portanto, a reflexão acerca da morte permite que consideremos a natureza desinteressada, livre e fiel do amor. A obra do amor que consiste em recordar a pessoa falecida é, entretanto, um parâmetro para que o *ágape* seja expressa na esfera da vida. Assim, quem for capaz de manifestar o seu amor a um morto, recordando-o, estará habilitado a amar os vivos, conforme percebemos na exortação do pensador dinamarquês: “Vai então e exerce-a; recorda o falecido e aprende justamente assim a amar as pessoas vivas de modo desinteressado, livre, fiel. Na relação com um falecido tens a medida com a qual podes testar-te a ti próprio”. E, quando mais a recordação do morto ocupar mente de alguém, mais essa pessoa saberá expressar o amor aos vivos. Estranhamente, retomando a comparação do *Qohélet*, o funeral nos ensina mais profundamente sobre o amor do que o banquete porque é aí que percebemos melhor a seriedade decisiva da existência.

3 - CONTEMPLAR A FINITUDE E RECORDAR A INFINITUDE: A DIMENSÃO TRANSCENDENTAL DA MORTE

*“É hora de partir, meus irmãos, minhas irmãs
Eu já devolvi as chaves da minha porta
E desisto de qualquer direito à minha casa.
Fomos vizinhos durante muito tempo
E recebi mais do que pude dar.
Agora vai raiando o dia
E a lâmpada que iluminava o meu canto escuro
Apagou-se.
Veio a intimação e estou pronto para a minha jornada.
Não indaguem sobre o que levo comigo.
Sigo de mãos vazias e o coração confiante”.*

(TAGORE. **Poema de despedida**).

“Lembra-te do teu Criador nos dias da tua mocidade, antes que venham os maus dias, e cheguem os anos dos quais dirás: Não tenho neles prazer; antes que se rompa o fio de prata, e se despedace o copo de ouro, e se quebre o cântaro junto à fonte, e se desfaça a roda junto ao poço, e o pó volte à terra, como o era, e o espírito volte a Deus, que o deu”.

(BÍBLIA, **Eclesiastes** 12:1, 6, 7).

A reflexão teológica acerca da morte, a exemplo do que ocorre na reflexão filosófica, possibilitou-nos vislumbrar o horizonte ético dessa categoria. Como vimos na análise do *Qohélet* no capítulo 7 do *Eclesiastes*, a consideração acerca do fim da existência se constitui em um elemento norteador da conduta moral do sábio. Não obstante, uma reflexão teológica mais ampla e adequada sobre a categoria da morte precisa levar em consideração não apenas a sua dimensão moral, imanente, mas, sobretudo, o aspecto transcendental. De fato, é a partir desse elemento que a morte se torna mais legitimamente uma categoria teológica. Mas, antes de qualquer coisa, esclareçamos o que pretendemos expressar aqui com o conceito de dimensão transcendental da morte, já que esse termo é também de largo uso na tradição filosófica. Por essa noção queremos afirmar que, teologicamente, a categoria da morte, serve não apenas para orientar o homem eticamente, mas é empregada para orientá-lo para Deus, instiga-o a considerar seriamente a existência de um Deus eterno e a necessidade de entrar em um relacionamento com Ele, direciona-o, a partir da existência finita, para a realidade infinita, a transpor as fronteiras reducionistas da imanência e voltar-se para a transcendência. A morte é uma dramática e contundente lembrança de que o homem foi criado para Deus e de que, parafraseando Agostinho, não encontrará repouso enquanto

não se voltar para o Criador. Ao contemplar o rosto inflexível da morte, o homem deve voltar-se para Deus, sabendo que em breve sua alma voltará para Ele. A exemplo do que fizemos no tópico anterior, exploraremos a dimensão transcendental da morte a partir da reflexão do Pregador no *Eclesiastes*.

A título de contextualização, a seção do *Eclesiastes* na qual o *Qohélet* explora a dimensão transcendental da morte apresenta de um modo poético, a sequência natural da existência na esfera da finitude, a saber, juventude, velhice, morte, sendo esta última colocada como uma espécie de convocação solene para que o homem finito se volte para Deus, antes do seu retorno definitivo e acerto de contas final com o reto e soberano juiz. A exortação para que o homem, durante as alegrias da juventude efêmera, lembre-se do Criador ocorre de um modo enfático. Antes que a velhice roube o vigor e a beleza da vida e a morte escureça os últimos lampejos dourados da existência. O verbo hebraico *zēkōr* usado pelo Pregador e traduzido como lembrar possui uma peculiaridade. Ele não envolve apenas um processo cognitivo, no qual os objetos epistêmicos são atualizados na mente. Ele expressa também a ideia de ação enquanto resultado prático da percepção mental do Criador. Desse modo, a categoria da recordação aqui empregada não deve ser entendida apenas em sua acepção epistemológica. Ela é a condição fundamental para que o Infinito transcendente se torne real ao finito imanente. Isso porque a lembrança se concretiza sempre em uma relação que coloca o finito em contato com o infinito e ajuda a superar, na expressão kierkegaardiana, a infinita diferença qualitativa entre Deus e o homem, entre a transcendência e a imanência. Não sem razão, teologicamente falando, a categoria do esquecimento está ligada à ideia de pecado, o mais radical rompimento entre a imanência e a transcendência. Com efeito, entregue às alegrias da mocidade, o homem pode perder-se nos labirintos traiçoeiros da imanência e aprisionar-se neste estado, mas a reflexão sobre a morte, por sua vez, concede o fio de Ariadne para que ele acesse a transcendência. Em suma, o imperativo da recordação é, por conseguinte, um chamamento para que o homem finito não apenas conceba intelectualmente a existência de Deus, mas que, sobretudo, desfrute de uma relação íntima com Ele. Vemos, portanto, que o tema da natureza relacional do conhecimento de Deus, tão profundamente abordado por autores como Agostinho, Pascal e Kierkegaard já é antecipado pela reflexão do *Qohélet*.

Na reflexão do Pregador, a morte é colocada como categoria impulsionadora do relacionamento com Deus. Considerando que a vida é breve e que o vigor estonteante e festivo da mocidade é logo eclipsado pela sombra silenciosa e inesperada da morte e reconhecendo que a morte coloca a possibilidade da relação definitiva com Deus, ter essa categoria como horizonte, refletir sobre ela, é de fundamental importância para que o homem, o quanto antes, seja orientado para Deus, considerando que é na relação pessoal com o Eterno que ele encontra a instância que confere sentido final à sua existência. De fato, a relação entre morte, transcendência e sentido é explorada belamente pelo *Qohélet* por duas figuras de grande apelo poético e conceitual. No final das contas, é apenas a relação com a transcendência, com Deus, portanto, que confere sentido pleno ao homem, daí a insistência do Pregador em pintar a existência na sua esfera exclusiva da imanência, a vida debaixo do sol, como a expressão do mais agonizante absurdo, um movimento sisífico sem propósito e sentido.

Dediquemos, portanto, algumas palavras às metáforas poéticas empregadas pelo autor canônico. Ambas expressam o momento enigmático em que a vida é tragada pela morte. Primeiramente, o *Qohélet* recorre à imagem de uma lamparina feita por um recipiente de ouro onde é depositada a chama e presa a um frágil fio de prata, o *hebel*. Essa palavra, como já mencionado, é um termo técnico no vocabulário de Eclesiastes, costumeiramente traduzido como vaidade. A morte é representada pelo instante dramático e inesperado em que o fio de prata se rompe, o copo da lamparina cai e a chama se apaga. O Pregador recorre ainda à figura de um poço para descrever o momento em que a vida é tomada pela morte. Em cima do poço há uma roldana que prende uma corda. Em uma das extremidades da corda é preso um cântaro de barro que será utilizado para retirar a água na fonte. Nesse processo de retirada da água, muito comum no cotidiano de Israel antigo, a roldana é fundamental para controlar o movimento de subida e descida do cântaro evitando que ele colida com as paredes do poço e seja danificado. Neste sentido, a morte é retratada justamente como o momento em que a roldana se desgasta e compromete a resistência da corda não suportando o peso do vaso e, por conta disso, o cântaro arremessado se despedaça contra as paredes firmes do poço e a água se derrama.

Sem dúvida, em sua sensibilidade estética, o *Qohélet* escolhe duas das mais expressivas figuras para retratar a dialética da vida e da morte, a luz e a água. A morte é o instante em que a luz se apaga e a água se derrama. Mas concentremo-nos no sentido

mais profundo da metáfora. Nas duas figuras empregadas pelo sábio as mesmas ideias estão presentes. Ambas evocam as noções de fragilidade, beleza e utilidade. A lamparina que guarda a chama tão essencial (utilidade) é depositada em um copo de ouro (beleza), mas sustentada por um fio de prata (fragilidade), o poço guarda a água vital (utilidade) que é recolhida em um belo cântaro (beleza) preso pela estrutura da roldana e da corda (fragilidade). A morte é, portanto, um lembrete de que a vida é, de fato frágil tal qual o fio que prende o copo da lâmpada ou à corda que sustenta o cântaro, mas ela é também bela porque procede de Deus e útil quando reorientada para o seu Criador. Desse modo, as metáforas empregadas pelo autor do *Eclesiastes* penetram fundo na dimensão transcendental da categoria da morte. Como uma vida tão frágil, breve e precária pode ser considerada bela e preciosa? Que beleza paradoxal é esta atravessada pela fragilidade? Embora pareça paradoxal, a vida é dotada de sentido, mas este sentido só emerge quando a transcendência é levada em consideração. Somente quando esta instância é considerada a dialética entre a fragilidade e a beleza se harmoniza e a verdadeira utilidade existencial é concretizada. Neste momento, devidamente orientada para a transcendência, a partir da cuidadosa contemplação da morte, a existência encontra o seu mais legítimo e essencial sentido, vê a sua condição ontológica e sente desabrochar a semente da eternidade plantada em seu coração, para recorrer a outra metáfora do Pregador.

A análise da dimensão transcendental que brota da reflexão sobre a morte nos mostra que o objetivo da existência finita é o retorno definitivo para Deus. Não obstante, a consideração dessa categoria também nos mostra que esta existência só possui real valor e sentido quando orientada para Deus. Desse modo, o retorno à transcendência deve ocorrer a cada instante, principalmente, quando consideramos a fragilidade e brevidade da vida. Assim, o *Qohélet* certamente concordaria com Jaspers quando afirma que o homem só é propriamente homem quando é capaz de ir além no sentido da transcendência. Só a partir desse movimento, ele encontra sua real beleza, seu real valor, seu real sentido. A recordação é uma espécie de retorno antecipado à transcendência, colocando a necessidade urgente da relação com Deus, antes que a valsa triste da velhice execute o prelúdio sombrio da morte ou, como relata poeticamente Francis Fawkes parafraseando o *Eclesiastes*:

Antes de quebrar o vaso dourado que contém o cérebro.
Antes de quebrar o jarro do manancial do coração,
Ou que a roda da vida trepide, e a alma parta.
Então, o pó será entregue à terra nativa,
A alma se elevará sublime e voará em direção ao céu.

EPÍLOGO: A EXPECTATIVA DA MORTE

“Segundo a minha ardente expectativa e esperança de que em nada serei envergonhado; antes, com toda a ousadia, como sempre, também agora, será Cristo engrandecido no meu corpo, quer pela vida, quer pela morte. Porquanto, para mim, o viver é Cristo, e o morrer é lucro. Entretanto, se o viver na carne traz fruto para o meu trabalho, já não sei o que hei de escolher” (BÍBLIA. **Carta aos Filipenses** 1:20-22).

“A ansiedade da morte é o horizonte permanente dentro do qual a ansiedade do destino trabalha. Porque a ameaça contra a auto-afirmação ôntica do homem não é só ameaça absoluta da morte, mas também a ameaça definitiva do destino. Por certo, a ansiedade da morte ofusca todas as ansiedades concretas e lhes dá sua seriedade básica” (TILLICH, Paul. **A coragem de ser**).

Como sabemos, o caráter evasivo e escapista da expectativa em relação ao futuro foi explorado de modo bastante enfático por Sêneca em seu texto *Sobre a brevidade da vida*. Com efeito, o filósofo estoico coloca a expectativa como um dos principais abreviadores do tempo da existência. Esta disposição, afirma Sêneca, se constitui no maior impedimento para viver. Leva-nos constantemente para o amanhã e faz com que percamos o presente. Neste sentido, à luz da reflexão do filósofo romano, o homem sábio não deveria nutrir a expectativa nem mesmo em relação à morte. Ele deveria prender-se à vida presente, cultivando a sabedoria e a virtude e, quando a morte se aproximasse, ele a receberia com serenidade e sem pressa.

A colocação da morte como categoria teológica fundamental leva-nos a uma leitura bastante distinta da expectativa da morte em comparação com aquela defendida por Sêneca. Conforme a percepção paulina expressa na *Carta aos Filipenses*, a expectativa da morte não atua, negativamente, como uma espécie de roubadora do tempo da existência, pelo contrário, orienta o crente no cumprimento de sua vocação presente. Ao mesmo tempo que é lançado para o futuro e é tomado pela profunda expectativa da morte, ele é orientado para a vida presente. Levado pela expectativa, ele realiza sempre dois movimentos complementares: ele é arremessado para o futuro, já que a morte

representa para ele a concretização de seu encontro definitivo com Deus, mas é, imediatamente, recolocado no presente para o cumprimento de sua missão. Não há fuga, escapismo ou evasão existencial. Além disso, essa expectativa não compromete a sua existência tornando-a mais breve, pelo contrário, leva-o vivê-la com real intensidade, a sugar cada partícula da finitude.

Desse modo, o ser tomado pela expectativa da morte possibilita ao crente experimentar toda a extensão da vida presente. Isso porque a morte é como um espelho que reflete a sua missão na esfera da existência finita. A todo momento ele é lembrado da sua tarefa, anseia pela morte, mas volta-se para o movimento sagrado da vida, anela o futuro, mas prostra-se ante o mandamento solene do presente. Quer partir para o encontro definitivo com Deus, por outro lado quer assegurar-se de que viveu para o cumprimento da tarefa cada centelha de sua existência debaixo do sol. Quando olha para a eternidade, o crente só pode anelá-la tal qual o viajante sedento anseia pela água e a criança deseja o colo materno, ao mesmo tempo, ele tem a vívida consciência da finitude, sabe que a vida é importante demais para ser desperdiçada.

Por fim, a expectativa da morte, não apenas intensifica o vínculo da fé e a comunicação com a transcendência, mas pavimenta o caminho do testemunho e estabelece os pilares da vida comunitária. Assim, a expectativa do fim, coloca o discípulo diante de três elementos fundamentais da espiritualidade cristã: fé, testemunho e comunhão. Este anseio eleva os olhos do discípulo para a realidade eterna, mas finca os seus pés na comunidade para cumprir a tarefa sagrada do testemunho.

REFERÊNCIAS:

BÍBLIA. Português. **A Bíblia Sagrada**: antigo e novo testamentos. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2008.

BÍBLIA. Português. **Bíblia**: mensagem de Deus. Versão católica. São Paulo: Edições Loyola, 1983, p. 714. (Sirácides 11:18,19).

EPICURO. **Epicuro, Lucrécio, Sêneca, Cícero e Marco Aurélio**. In: Os pensadores. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1985.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Petrópolis: Vozes, 2006.

JASPERS, Karl. **Introdução ao pensamento filosófico**. São Paulo: Cultrix, 1980.

KIERKEGAARD, Søren. **As obras do amor**: algumas considerações cristãs em forma de discursos. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

MONTAIGNE. **Ensaaios**. São Paulo: Nova Cultural, 2004.

PASCAL, Blaise. **Pensamentos**. 2. ed. (Edição Lafuma). São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PLATÃO. **Diálogos**: Banquete, Fédon, Sofista, Político. Porto Alegre: Globo, 1971.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Metafísica do amor, Metafísica da morte**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

SÊNECA. **Sobre a brevidade da vida**. Porto Alegre: L&PM, 2013.

TILLICH, Paul. **A coragem de ser**. São Paulo: Paz e Terra, 1967.



INTELIGÊNCIA HUMILHADA

Jonas Madureira

Fares Camurça Furtado*



* Médico generalista formado pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM), membro da Igreja Batista de Novo Juazeiro (Juazeiro do Norte/CE); teólogo, com formação no curso livre de Teologia, com Ênfase em Exegese, pelo Seminário Batista do Cariri (SBC), pós-graduando em Apologética pela Faculdade Batista do. O autor é responsável pelo blog: <https://farescamurcafurtado.wordpress.com/>.

Contato:
farescfurtado@gmail.com.

Recebido em: 21/09/2020

Aprovado em: 25/09/2020

Há alguns anos conheci alguns escritos de Jonas Madureira, conforme expostos em seu blog. Fiquei impressionado com sua erudição e ao mesmo tempo pasmo por não o ver palestrando e pregando nas principais conferências teológicas do Brasil. É aquela admiração típica dos encantados com os grandes eventos e com a retórica dos grandes mestres. Aquele pensamento que sonda e extasia a mente de muitos: “quem atingiu certo patamar de erudição e retórica não pode ficar recolhido no anonimato; seu valor deve ser notado”. Pensei isto de Jonas Madureira e ao mesmo tempo conjecturei se não era este o desejo de grande parte dos teólogos brasileiros para si próprios: “um dia pregarei na Fiel; o meu valor será descoberto mais cedo ou mais tarde e eu palestrarei no Consciência Cristã; um dia me descobrirão e eu poderei sentar no mesmo sofá em que sentam Augustus Nicodemus, Franklin Ferreira, Guilherme de Carvalho e Heber Carlos de Campos”.

Em sua megalomania os teólogos brasileiros, em boa parte narcisistas de Instagram, projetam para si aquilo que veem nos melhores. Lutam para chegar lá e planejam suas atividades em torno do carreirismo acadêmico, na grande maioria das vezes, somente para, decepcionados, recolherem-se à insignificância teológica de seu pensamento e, dominados por ódio e desprezo, reservarem o máximo de seu intelecto para os repúdios envaidecidos a todos os “elitistas” e “coxinhas teológicas” que se lambuzam com o teologismo opressor! Eis uma forma muito comum de justificar a ignorância.

Inteligências deturpadas pelo narcisismo são acometidas por nanismo teológico. Ainda bem que Deus reservou a nós a oportunidade de percebermos quão ingênuos somos em tomar como meta o “querer chegar lá sem qualquer custo”. Meia dúzia de livros lidos e alguns já regurgitam teorias mal articuladas como se seu pensamento fosse o suprassumo da teologia cristã. Deus usou pessoas como Agostinho, Tomás de Aquino, Pascal, Carl F. H. Henry, Jonathan Edwards para nos fazer perceber que “nunca chegaremos lá”. Este último raciocínio encontra-se no centro da obra “Inteligência Humilhada”, de Jonas Madureira. Ele “chegou lá” não porque buscou isto, mas porque teceu uma busca em prol da verdade, sendo que os “louros” só vieram muito depois como consequência natural do labor acadêmico e não como prêmio à bitola do “politicamente correto” do teologuês medíocre nosso de cada dia.

Seu primeiro livro é o volume que trata sobre Filosofia, do Curso Vida Nova de Teologia Básica, apresentando um viés epistemológico da história da Filosofia. Depois soube que o conceito de Inteligência Humilhada seria transformado em livro e aí começou a grande saga de seus leitores e admiradores pela publicação da obra que agora está sendo resenhada. Então, a obra foi publicada em 2017, alguns anos após o anúncio de que seria lançada. Isto mostra o valor do processo editorial, posto que muitas vezes um escrito necessita de tempo suficiente para amadurecer e tornar-se apto para a degustação intelectual.

O conceito de Inteligência Humilhada não é inédito. Já estava presente, principalmente, nos escritos de Agostinho e Pascal. Jonas Madureira, basicamente, sistematizou o conceito e o aplicou de maneira fantástica ao homem do século XXI.

Primeiramente, é interessante pensar sobre o processo de confecção do livro. Jonas Madureira não tirou um sabático e voltou de lá com o livro debaixo do braço. Houve

um processo de maturação natural a partir do ato reflexivo iniciado através de uma palestra ministrada em 2010, que versava sobre leituras do livro X das *Confissões* de Agostinho. Isto foi ampliado para um curso de 10 palestras ministrado na Escola Teológica Charles Spurgeon, em Fortaleza, e por fim num curso semestral, no Seminário Martin Bucer, em São José dos Campos. Jonas Madureira levou aproximadamente 7 anos para transformar seus primeiros estudos sobre “inteligência humilhada” em livro. Ideias não nascem prodigiosamente como fruto de nossas mentes férteis e autossuficientes. Livros são maturados a partir do arcabouço de informações e de conexões entre os dados acerca de um determinado assunto, numa espécie de interface entre estudo analítico e sintópico. O processo de maturação deste livro nos ensina a meditar sobre determinado assunto, pesquisando as fontes cardinais e secundárias do assunto, buscando resolver um problema atual a partir do que já foi pensado acerca do assunto, tomando o cuidado para não meramente reproduzir ideias formatadas em uma roupagem que parece ser nossa, mas que não passam de vestimentas de outrem apropriadas indebitamente por nós. Se você é um pregador, esmere-se na produção de seus sermões; se é um palestrante, procure elaborar suas palestras de maneira organizada e inteligível. Se você é um cristão, procure assimilar o conteúdo do Evangelho por meio do estudo continuado das Escrituras. Os temas e os tópicos específicos de diversas pesquisas surgirão automaticamente, clamando por uma resposta vinda de sua mente a ser transmitida de forma verbal e escrita. Você não precisa de uma cátedra para meditar, mas também não pode se dar ao luxo de receber as “ideias fresquinhas caindo do céu”. Faz-se necessária uma disciplina hercúlea, acúmulo de materiais, esforço nas pesquisas e organização para reunir o fruto de seu trabalho em um manuscrito inteligível. O livro não está pronto em nossa mente; ele é criado por um viés específico. Que isto nos estimule a perceber o valor da meditação e das pequenas tarefas acadêmicas e profissionais!

O livro é dividido em 5 capítulos extensos, mas de leitura agradável. A temática de cada capítulo forma um *quiasmo*: no primeiro capítulo, a inteligência humilhada só é alcançada quando se faz teologia *coram Deo* (diante de Deus). Esta disposição em fazer teologia leva o homem a perceber o quão limitado e insuficiente sua mente é, não apenas por questões de finitude, mas também pelos efeitos noéticos do pecado. Sem a Revelação Especial de Deus, o homem não pode chegar a um conhecimento redentivo e relacional para com Deus. Se nossa teologia é constantemente feita diante de Deus, a partir de uma

mente insuficiente para desfrutar o ser de Deus (por causa de nossa natureza – criatura – e de nosso estado antes da redenção – totalmente depravado), precisamos da intervenção divina para poder compreender. Esta intervenção nos aponta para a humilhação do Seu Filho – o ápice do plano redentivo (terceiro capítulo). Ao estabelecer em Deus o foco de nossa teologia, reconhecendo nossa limitação e insuficiência e tomando a pessoa, obra e exemplo de Cristo como base para o verdadeiro conhecimento (que tem seu signo e significado na pessoa de Cristo), podemos passar a nos conhecer melhor de maneira holística e não fragmentada (quarto capítulo). Por não entender isto é que muitos buscam a Deus com seus egos inflados e findam traindo a seu Criador (capítulo 5).

Poderíamos até esquematizar uma relação estrutural entre os 5 capítulos:

A). Teologia Centrada em Deus.

B). Parte da insuficiência e da incapacidade do homem caído (em desgraça).

C). Cristo se humilha (*Mitte*)

B´). Torna-nos aptos para uma verdadeira antropologia (holística, integral).

A´). A rejeição do Cristo humilhado leva os teólogos a uma teologia centrada no homem, traidora.

Assim, a Teologia Humilhada parte da relação essencial entre o homem e Deus (teologia em segunda pessoa), onde a descoberta da verdade nos põe de joelhos diante de Deus, ao reconhecermos nossa insignificância e total dependência de Deus para nos revelar o conhecimento de nossa real condição (insuficientes, pecadores, incapazes de buscar a Deus) – isto é humilhante. Mas não foi diferente com nosso Salvador. Sua humilhação nos proporcionou uma disposição em obedecer de livre vontade e de forma resoluto ao Pai, deixando-nos o arquétipo da Inteligência Humilhada. Pautados pelo exemplo de Cristo passamos a nos conhecer melhor (antropologia restaurada) e nos faz evitar o caminho dos teólogos apóstatas (que traíram a Deus por negar a necessidade de humilhação).

Feita esta síntese, podemos asseverar que Jonas Madureira preenche seus textos com ilustrações vívidas e penetrantes, capazes de expressar simbolicamente conceitos objetivos e reais. Estas ilustrações atraem a atenção do leitor, uma vez que somente podem ser compreendidas se a leitura for realizada de modo gradual. É assim que chegamos a subtítulos como “A teologia natural e o crime do chocolate” ou “o casaco de

Pascal” os quais só podem ser compreendidos por aqueles que acompanharem o fluxo da argumentação de Jonas Madureira.

A Inteligência Humilhada, desta maneira, pode ser definida como uma posição equilibrada entre fé e razão, que evita os extremos do racionalismo e do fideísmo. Nas palavras de Jonas Madureira “é a consciência ferida pela Palavra, é o coração ferido, porém grato, pela dádiva da revelação, é o intelecto estendido a ponto de encontrar Deus quando sobe aos céus e quando faz a cama no mais profundo abismo” (p. 28). Este conceito é fundamentado nos escritos de Agostinho, Anselmo, Calvino, Pascal e Dooyeweerd (p. 29).

Os ideais de glória, fama e autossuficiência presentes em muitos teólogos, de maneira não-articulada, mas evidentes em uma neurose-retroalimentada pela exposição aos grandes – pela inveja da grandeza de muitos (como o amor de Agostinho por Hiério, não por causa de Hiério em si, mas por causa de sua fama. Era o amor à fama que possivelmente não seria demonstrado à pessoa caso a fama não existisse) e por uma busca contumaz pelo sucesso, levam-nos a procuras irrealistas como aquelas apresentadas no início desta resenha. Sobre isto, Jonas Madureira afirma:

Nosso problema se origina no fato de – a despeito de nossa ignorância sobre quem somos – termos a pretensão de falar sobre Deus, ostentando um discurso do tipo: “O que você quer saber sobre Deus? Sei tudo sobre ele!”, como uma espécie de “Teólogo Mister M”, um especialista em desvendar os mistérios divinos. Quanta presunção! Mal sabemos o que precisamos saber sobre nós e já nos precipitamos a falar sobre Deus apenas contando com nossas limitadas capacidades intelectuais! Quanta arrogância! Acreditamos que podemos elaborar profundas proposições teológicas sobre Deus, quando, na verdade, ignoramos a nós mesmos (pp. 43,44).

Jonas também denuncia a “humildade arrogante” do inclusivismo religioso, ilustrada no conto “os cegos e os elefantes”. O conto é filosoficamente incoerente (pois pontos epistêmicos antitéticos não podem ser simultaneamente verdadeiros) e desonesto (pois esconde a premissa de que o relator possui conhecimento absoluto do elefante e que a relativização do conhecimento se dá pela cegueira e não o inverso).

A solução para o drama epistemológico do homem não está na “autonomia da capacidade racional” do homem, como pressupõe o platonismo, mas na inteligência humilhada, adquirida por meio da libertação exercida pela verdade. Assim, fazemos o nexos entre o primeiro e o segundo capítulo por meio da insuficiência humana para chegar

a Deus e da necessidade de Deus se manifestar ao homem (Deus somente trabalha para se dar a conhecer ao homem – monergismo) a fim de que este chegue a conhecer. Jonas toca em um ponto nevrálgico nesta busca insana do teólogo pela libertação a partir de sua própria reflexão:

Algumas pessoas pensam que o remédio para a tolice está num seminário teológico, numa faculdade de filosofia ou num laboratório de ciências. Ledo engano. O seminário, a faculdade e o laboratório podem ser mais sombrios que o fundo de uma caverna. Deus não fala a teólogos, filósofos e cientistas, mas a tolos e perdidos em si mesmos. É uma tremenda tolice esperar dos seminários de teologia, das faculdades de filosofia ou dos laboratórios de ciências aquilo que somente o confronto com a voz de Deus pode dar (p. 65).

No capítulo 2, Jonas trabalha o conceito de insuficiência humana a partir dos escritos de Pascal e dos estudos de Pondé sobre o pensador francês. Este conceito leva a um afastamento gradual do sinergismo soteriológico e epistemológico. O sinergismo pressupõe trabalho conjunto do homem e de Deus para aquisição do conhecimento e da salvação. Isto nega o *Soli Deo Gloria*.

Após lidar com a natureza humana caída, abordando a insuficiência da Teologia Natural, Jonas Madureira trata razoavelmente sobre o problema do mal (capítulo 3) e dialoga com Cheung e Clark. Para estes, o conceito de “mistério” é irracional (aliás, não seria a negação do mistério uma espécie de racionalismo sofisticado?). Jonas aponta que o conceito transcende mentes finitas e insuficientes e apresenta o “mistério” como suprarracional e não como irracional. Mas Jonas não apenas fica na defensiva quanto a Gordon Clark e explica como o sistema de Clark necessariamente implica em nestorianismo (p. 124)¹.

Para mim, os pontos áureos do capítulo 3 são a *Kenosis* e a *Phronesis* de Cristo. Na *Kenosis* (humilhação), Jesus nos deu o grande exemplo de humildade. Não se trata de uma humildade passiva acomodada aos ditames dos homens, tampouco uma humildade secularizada (novamente voltamos às questões do elitismo religioso). Jonas Madureira refuta o conceito de “secularização na *Kenosis*”, defendido por Vattimo, por meio de uma exegese robusta de Filipenses 2:5-11. A *Kenosis* não é a realidade última de Cristo. Sua

¹ Uma breve correção feita por Tiago Sousa. Na página 124, ao citar Gordon Clark, na verdade Jonas Madureira está citando John W. Robbins. Mas isto não traz nenhuma implicação importante, uma vez que Robbins possui forte afinidade com a teologia Clarkeana.

exaltação demonstra que Ele é Senhor e não se submete à secularização. Já a *Phronesis* é definida por Jonas como uma “combinação da *atitude* correta com a *consciência* correta e a *vontade* correta” (p. 150). Em Cristo, a *phronesis* implica em uma obediência absoluta, desejosa, satisfeita².

No capítulo 4, um dos mais controversos, Jonas Madureira, trata do autoconhecimento do homem. Destaco aqui a abordagem holística da antropologia feita por Jonas Madureira. Tomando como base os estudos teológicos de Anthony Hoekema e os estudos veterotestamentários de Hans Wolff, Madureira procura refutar a ideia de uma divisão tripartite ou bipartite (tricotomia e dicotomia) do homem. Para o autor, não é que o homem tenha duas ou três substâncias, mas que os verbetes bíblicos apontam aspectos distintos de sua essência, porém estando necessariamente conectados, sem cortes. Ao tratar de *nefesh*, a Bíblia não expressa a “alma” do homem em distinção do corpo, mas expressa seu aspecto desejante. O verbete *lev* (coração) aponta para o homem deliberante. *Basar* (carne) trata do homem contingente; espírito (*ruah*), por sua vez, trata do homem vivente³.

Por fim, no quinto capítulo, Jonas Madureira apresenta o teólogo como o pesquisador autônomo sem a teorreferência, fazendo teologia em terceira pessoa, mas tomando como pressuposto o enviesamento de sua pessoa, a PRIMEIRA pessoa, o HOMEM como o ser que descobre a divindade, a partir de sua SUFICIÊNCIA. Sem levar Deus em conta, o homem deturpou e traiu a Deus. Com um poder de síntese maravilhoso,

² A exposição de *Phronesis* é expressa em uma ideia ou um conceito construído a partir de múltiplas referências (Aristóteles, Novo Testamento, Vanhoozer). Se foi um conceito estabelecido, *Phronesis* é definida não apenas a partir de uma abordagem lexicográfica, mas leva em conta também o contexto. Neste sentido, *Phronesis* é tudo o que Jonas Madureira expressou. Mas se por *Phronesis* estamos pensando apenas no verbete expresso em Filipenses, então ouve uma transferência totalitária indevida dos significados em outros textos potencializados em único texto (creio que não é isto que Jonas Madureira faz, mas deixo este alerta apenas à guisa de metodologia exegética).

³ Esta talvez seja a parte mais chocante da descoberta da teologia madureirense para os debatedores de plantão (dicotomistas x tricotomistas). Porém, entendam que Jonas Madureira, neste sentido, está em concordância com Hoekema. É bem possível, também, que tenha muita afinidade com o conceito de unidade condicional defendido por Millard J. Erickson e Franklin Ferreira. Alguns teólogos replicam que desconsiderar este aspecto dicotomista envolve uma percepção sensorial do atual prisma de nossa existência e por isto os que negam a dualidade não conseguem entender o homem com porções essenciais distintas, mas ao se considerar a existência após a morte, o que é impossível fazer da perspectiva sensorial, é aí que se pode perceber a distinção. O fato é que a exposição de Jonas Madureira foi muito convincente e bem fundamentada exegeticamente. Para uma defesa do dicotomismo, cf.: GRUDEM, Wayne. Teologia Sistemática: atual e exaustiva. São Paulo: Vida Nova, 1999, pp. 388-402.

Jonas Madureira evidencia como, a partir do Liberalismo, o Secularismo foi a culminância desta traição. Tomando Carl F. H. Henry como estudo de caso, Jonas Madureira apresenta o tipo de teólogo equilibrado, um teólogo público que soube repensar em sua época a herança da disputa entre o Liberalismo Teológico e o Fundamentalismo. Após as intensas disputas, que na publicação de “*The Fundamentals*” e “Cristianismo e Liberalismo” demonstraram a força dos teólogos conservadores, finalmente em meados do século XX, o evangelicalismo foi a posição de equilíbrio entre o separatismo e segregacionismo de alguns fundamentalistas e as heresias do Liberalismo Teológico. Com extremo zelo, vigor e equilíbrio, Carl Henry conseguiu demonstrar a necessidade de ser relevante social e culturalmente ao mesmo tempo em que se alicerçava numa teologia robusta⁴.

Jonas Madureira termina orando ao Pai, em consonância com a prática da teologia em segunda pessoa. Na verdade, ao longo de todo o livro percebe-se a preocupação de Jonas em levar o homem a crescer em seu intelecto sem deixar de depender de Deus (em certo sentido, mesmo sem referenciar o “Tu” para Deus, logicamente se está fazendo verdadeira teologia para Deus, a fim de que o intelecto seja humilhado e os joelhos sejam dobrados diante da Suprema Inteligência).

Não poderia fugir da famosa frase de Jonas Madureira. Inteligência Humilhada é uma daquelas obras que “você não pode passar desta vida para a outra sem ler”. É de uma riqueza teológica, com intenso cuidado pastoral. Como verdadeiro teólogo público que é, Jonas Madureira, seguindo a tradição de Henry e Vanhoozer passa a influenciar uma geração de teólogos que necessitam beber na fonte das preciosas doutrinas das Sagradas Escrituras ao passo em que dialogam e apresentam o Evangelho de forma inteligente e criativa, inseridos em seu contexto sócio-acadêmico (perceba, por exemplo, a influência

⁴ Aqui é necessário observar que nem todos os herdeiros do Fundamentalismo norte-americano apresentam uma postura de “ermitões” ou “eremitas” teológicos do século XXI. Há um afluxo de bons teólogos que dialogam com a cultura e a política em arraias dispensacionalistas, por exemplo. Mas reconheço que os herdeiros do fundamentalismo clássico ainda são muito influentes no meio dispensacionista. Nota-se isto pela ênfase de muitos nas discussões sobre práticas litúrgicas, sem levar em conta a necessidade de posicionamentos importantes do cristão sobre a política e a justiça social. A influência de bons teólogos evangélicos como Piper, Carson, Keller, dentre outros e o surgimento de bons teólogos dispensacionistas, como Darrell Bock, Michael J. Vlach e no Brasil Carlos Osvaldo Pinto (falecido), Marcos Granconato, Helder Cardin, Roque Albuquerque, Almir Marcolino, Rômulo Monteiro, só para citar alguns, trouxe um novo frescor para o que se tem chamado de fundamentalistas na atualidade. Este termo, com um certo anacronismo, poderia ser substituído pelas inclinações e chaves hermenêuticas assumidas pelo movimento do polo-mais-inclinado-ao-separatismo.

que Jonas Madureira possui no cenário acadêmico não somente como Doutor em Filosofia, mas como professor de Teologia e pastor, ao ponto de interagir com nomes como Martim Vasques da Cunha, Pondé, Laurentino Gomes, entre outros, sem contar as inúmeras palestras proferidas em várias esferas da sociedade, em concordância com um dos teóricos destacados por ele nesta obra).

Quanto a nós, devemos continuar firmes, reconhecendo nossa vocação e realizando com zelo aquilo para o qual fomos chamados, estabelecendo metas e projetos acadêmicos *coram Deo*. É bem possível que a maioria de nós não terá o destaque que gostaríamos de ter. Mas não fomos chamados para sermos famosos e conhecidos! Fomos chamados para exercer a inteligência dada por Deus, crescer no conhecimento das Escrituras e para influenciar a sociedade por meio do Evangelho. Que esta obra nos ajude a sair do ócio, da masmorra da amargura vocacional e nos eleve a um patamar de adoração e contrição diante de Deus, que nos faça produzir para Ele e diante dEle. Que o fruto do nosso labor seja para gloriá-lo e que nossas pesquisas diligentes, refletindo 2 Timóteo 2:7, redundem em uma manifestação de humilhação *kenótica* a Cristo, numa obediência pacífica, desejosa e *phronética*. Que abandonemos o ritmo frenético da produção alterreferente e descansemos numa produção teorreferente. Se assim fizermos, talvez, tenhamos ministérios discretos como Tom Carson, mas a aquisição de uma Inteligência Humilhada, centrada em Deus, nos dará plena satisfação no serviço.

A VERDADEIRA RELIGIÃO¹**True Religion – Micah 6.8**(Extraído do livro *If God be for us*)**Autor:** C. E. B. Cranfield²**Tradutor:** Francisco Dário de Andrade Bandeira*

* Formado em Teologia, graduado, mestre e doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC).

Contato:
darioband@gmail.com

Recebido em: 28/08/2020

Aprovado em: 25/09/2020

Ele te mostrou, ó homem, o que é bom; e que é o que o SENHOR exige de ti, senão que pratiques a justiça, e ames a misericórdia, e andes humildemente com o teu Deus? (Miquéias 6:8)³.

A passagem que nós temos ouvido é uma das grandes definições bíblicas da verdadeira religião. Jesus talvez a tivesse em mente quando Ele resumiu “a questão mais importante da lei” nas palavras “juízo, misericórdia e fé”, que equivalem a uma paráfrase da passagem de Miquéias. Ela nos fala através dos séculos com tanta franqueza que eu não preciso tomar tempo para entrar nas circunstâncias históricas de sua composição.

A passagem coloca diante de nós três requisitos, três elementos essenciais da verdadeira religião. E a maneira pela qual eles são introduzidos indicam que o profeta não os considerava como uma imposição pesada, mas como uma revelação da vontade divina que é essencialmente graciosa e misericordiosa.

I

A ordem em que elas são mencionadas é significativa. O profeta coloca “fazer o que é justo” primeiro, porque, ao contrário de muitos de seus contemporâneos que imaginavam que Deus estava satisfeito com presentes e sacrifícios, ele sabia que apenas a conduta [justa] em relação aos semelhantes é a “evidência real da verdadeira religião”, e que a prática da religião sem justiça é abominação para Deus. Ninguém tem o direito de chamar-se verdadeiro cristão a menos que ele esteja se esforçando seriamente para “fazer o que é justo” em suas relações com seus semelhantes.

Mas, ao indicar que a busca séria da justiça é uma marca indispensável do cristão, não pretendo sugerir que aqueles que se mantêm na tradição bíblica tenham o monopólio de tal preocupação. Aqueles de nós que foram criados nos clássicos gregos e latinos sabem muito bem que houve homens de nobre integridade no antigo mundo pagão. E há, é claro, muitos não-cristãos hoje que estão profunda e sinceramente preocupados em dar a cada um o que lhe é devido, para fazer o que é justo e equitativo. Mas na Bíblia, à luz dos profetas, da lei, do ensino e exemplo de Jesus bem como sua obra salvadora, há um entendimento da justiça mais profundo e mais amplo do que o encontrado em outros lugares, havendo sobre ela uma generosidade, cordialidade e humanidade que em outros lugares a ideia de justiça muitas vezes carece.

Se a palavra "justo" lhe parece uma palavra bastante fria, sugerindo uma determinação precisamente calculada a ser feita aos companheiros, mas apenas tanto quanto eles têm o direito absoluto de receber, significa que sua ideia de justiça deriva não da Bíblia, mas de outros lugares. Na Bíblia, as questões são afiadas e esclarecidas. E é onde as consciências dos homens tem sido instruídas e sensibilizadas por meio de um engajamento sincero e constante com a Bíblia, na qual um significado pleno da justiça nas relações humanas é visto com mais clareza (embora os cristãos e associações cristãs - para sua vergonha! - frequentemente fiquem muito aquém, não apenas da justiça para a qual as Escrituras Sagradas apontam, mas também dos padrões comuns de decência aceitos entre os pagãos).

Observe que o profeta não diz “admire a justiça” ou se envolva em discussões acadêmicas sobre ela”, mas sim, “aja justamente”. A Bíblia está interessada em ações.

“Pelos seus frutos os conhecereis”, disse Jesus, isto é, por obras, não por suas profissões [de fé]; pois “Nem todo aquele que me diz: Senhor, Senhor, entrará no reino dos céus; mas aquele faz a vontade de meu pai”. E isso precisa ser enfatizado tanto contra a meia-verdade perigosa que se ouve às vezes, que não é o que se faz, mas o que se é (como se elas pudessem ser separadas), e também contra a noção de alguns cristãos de que podem opor a fé contra as ações, o que é uma distorção particularmente desastrosa da verdade evangélica (São Paulo certamente opôs a fé a uma confiança autojustificada em suas obras, pela ilusão de que alguém pode colocar Deus em dívida por elas; mas isso é algo totalmente diferente de menosprezar a importância das ações).

E o alcance desse requisito para “fazer o que é justo” é tão amplo quanto o alcance das relações humanas. O que é necessário é que devemos nos esforçar em todos os relacionamentos humanos para tratar nosso próximo como, igualmente a nós mesmos, um homem, um ser humano, respeitar e defender sua dignidade humana; de fato, amar o próximo como a nós mesmos - é assim que a Sagrada Escritura define justiça. Inclui, por exemplo, tratar as outras pessoas da família não como amenidades ou meras extensões do próprio ego, mas como pessoas independentes. Inclui jogo limpo em relação ao empregador ou aos empregados, tratamento justo de colegas e rivais. Inclui o cumprimento consciente das responsabilidades de um cidadão e, especialmente, o voto de alguém, tendo em vista não apenas o interesse próprio ou a parte de uma seção da comunidade, mas também o bem de todos os concidadãos e os direitos dos companheiros em outras nações. Inclui uma resistência resoluta e inflexível às injustiças que clamam no mundo, e ao uso responsável e altruísta do próprio dinheiro e recursos. Isso inclui, no trabalho acadêmico, coisas como justiça estrita às opiniões dos outros e argumentar não por uma questão que define uma vitória pessoal no debate, mas por uma questão de descoberta e manutenção da verdade.

E deve-se dizer que na Grã-Bretanha hoje, como em todas as outras sociedades e em todas as épocas passadas, "fazer o que é justo" exige consistentemente coragem, coragem para se levantar e ser identificado, prontidão para suportar, se necessário, insultos e declarações falsas e ódio, e colocar em risco a carreira, as perspectivas, a felicidade.

II

O segundo requisito é "amar a misericórdia". É claro que existe uma sobreposição considerável entre este e o requisito anterior. Até certo ponto, o que temos aqui é o mesmo conteúdo visto de um ângulo diferente. A palavra hebraica "misericórdia" é uma palavra particularmente interessante. Significa "bondade", "misericórdia"; mas no Antigo Testamento é usada especialmente quando as partes envolvidas são consideradas unidas por um vínculo definitivo. A palavra carrega o tom da lealdade. Assim, quando é usada com referência à misericórdia de Deus, denota sua misericórdia para com Israel depois, e não antes de estabelecer sua aliança com eles. Trata-se da sua lealdade constante à sua aliança, apesar da constante infidelidade de Israel. Também é usado para denotar o amor leal a Deus, que deve ser a resposta de Israel ao amor de Deus. E, quando é usada com referência à demonstração de misericórdia de homem para homem, denota especialmente a bondade e ajuda leal que um israelita devia a outro como a um companheiro do povo da aliança de Deus. Isso é, sem dúvida, o significado principal deste versículo de Miquéias - embora o destinatário "ó homem" sugira que o próprio escritor estava ciente da relevância dessas palavras para além dos limites de sua própria nação. Mas, enquanto procuramos ouvir nesta passagem a palavra de Deus para nós mesmos, temos que vê-la à luz do testemunho do Novo Testamento, e nessa luz sabemos que Deus em Jesus Cristo se comprometeu não apenas a Israel ou a igreja, mas a toda a raça humana, a todo e qualquer homem, e que, portanto, não há ser humano que não esteja vinculado a nós dentro da aliança da graça de Deus. O que é exigido de nós aqui, então, é a lealdade constante a nossos semelhantes como aqueles a quem Deus ama, e por quem Cristo morreu, foi ressuscitado e exaltado.

Hoje, não há alcance - em toda a consciência - de tal lealdade aos nossos semelhantes. Muitos de vocês, sem dúvida, estão tão conscientes quanto eu da angústia humana que, por todos os lados, clama por compaixão e presteza humanas, por aquela lealdade que não causa abandono ao próximo no tempo de sua necessidade, mas fica ao lado dele para ajudá-lo e apoiá-lo. Já há angústia suficiente neste país - pode-se pensar nas famílias sem lares, os deficientes de guerra, desempregados, imigrantes que tem sido levados a se sentirem inseguros e indesejáveis, pacientes em hospitais psiquiátricos, prisioneiros libertados que lutam para se restabelecerem na sociedade, os vagabundos, os que dormem nas ruas, os alcoólatras, para mencionar apenas alguns - sem contar os

milhões de famintos, vítimas de desesperada e contínua pobreza, os que sofrem guerras brutais e todas as vítimas de opressão e regimes desumanos. Ao mesmo tempo, vemos entrincheiradas e em guerra as forças do egoísmo e da falta de coração: os opressores, os torturadores, os exploradores, os ostensivamente respeitáveis que, em prol do comércio, dos investimentos ou das vantagens políticas, apoiam a opressão, os irresponsáveis que se entregam à luxúria insensível diante de tanta necessidade desesperada.

Que essa lealdade aos semelhantes é escassa está muito claro. Mas nossos textos nos lembram que essa lealdade é indispensável à verdadeira religião. Ser cristão envolve recusar-se a abandonar os companheiros em sua miséria, e doar generosamente o esforço, o tempo e os recursos para seu alívio, recusando-se a considerar qualquer vida humana como barata ou descartável.

O texto fala de uma “misericórdia amorosa”. Isso inclui, é claro, fazer ações de misericórdia, como vimos; mas também significa algo mais. Devemos fazer todas as exigências constantes da lealdade, e devemos fazê-lo não apenas porque sabemos que devemos, mas porque queremos fazê-lo. "Amar a misericórdia" indica uma liberdade interior, um compromisso de toda a pessoa, um compromisso total de coração, mente e vontade. Mas este algo mais, esta lealdade e compaixão amorosa, é o que dificilmente podemos ver muito frequentemente exceto quando o terceiro e último requisito de nosso texto está sendo cumprido.

III

O terceiro requisito é "andar humildemente com teu Deus". O profeta deixou por fim o que ele certamente considerou básico para os dois outros requisitos, que é o caminhar humildemente com Deus – Jesus, no ditado que nos referimos anteriormente, chamou isso de fé - a partir de onde fazer a misericórdia justa e amorosa flui naturalmente. A maioria de nós provavelmente está disposta a aceitar a misericórdia justa e amorosa, finalmente, como ideais; mas posso imaginar que alguns de vocês possam sentir que a fé em Deus é outra questão. Esta é de fato a questão crucial - você está disposto a andar humildemente com Deus?

Caminhar humildemente com algum deus é algo que você certamente fará. Não somos livres para escolher se teremos um deus ou não. “Não há homem que não tenha seu próprio deus ou deuses como objeto de seu maior desejo e confiança, ou como base

de sua mais profunda lealdade e comprometimento”⁴. A escolha que está aberta para nós é a escolha entre o Deus verdadeiro, o Deus vivo a quem as Escrituras Sagradas testificam, por um lado e, por outro lado, uma variedade de falsos deuses.

Posso admitir livremente que alguns dos deuses falsos são menos nobres do que outros. Por exemplo, um homem pode fazer do serviço ao próximo seu deus, o objeto de seu desejo mais elevado, a base de seu mais profundo compromisso - ou a música, ou a arte, ou o avanço do conhecimento em algum campo em particular. A adoração a esse deus pode realmente levar a uma vida que não falta nobreza e esplendor. E, no entanto, mesmo esses deuses são falsos deuses que não podem salvar; pois eles não são o Deus vivo. Mas o deus falso mais comumente adorado é o deus falso cujo nome é Ego. E ele é o mais feio e pavoroso de todos, cujo serviço, apesar de parecer desprovido de liberdade, independência e senhorio, na realidade nada mais é que escravidão vergonhosa. Andar humildemente com o falso deus Ego é tornar-se cada vez mais promíscuo em espírito. Nesse serviço, você pode se tornar rico, influente e importante; mas por mais rico, influente e importante que você se torne, você, como homem ou mulher, ficará cada vez menor.

Quando o profeta usou a frase "teu Deus", ele certamente não quis dizer nenhum deus que seus companheiros israelitas pudessem escolher para si. Ele quis dizer o único Deus que tinha um direito absoluto à sua confiança e lealdade, o direito de ser seu Deus. Por "teu Deus", ele pretendia, além disso, sugerir a bondade e a graciosidade com que Deus se inclinara para os homens em misericórdia e amizade, desejando não apenas ser o Deus de Israel como um todo, mas também ter companheirismo com cada israelita individual e ser o seu Deus.

À luz do testemunho do Novo Testamento de Jesus Cristo, à luz do Getsêmani e do Gólgota, podemos ver muito mais claramente o que as palavras "teu Deus" envolvem: quão sério e com que paciência Deus deseja ser o Deus do homem e a que custo ele se deu a cada um de nós para ser nosso Deus. O terceiro requisito, então, não é uma simples exigência que nos é imposta; pois contém o Evangelho, as boas novas da graça divina, que é o pressuposto de todos os mandamentos de Deus. E, à luz disso, os dois primeiros requisitos de nosso texto também não são mais vistos como um fardo para sobrecarregar-

nos, mas devem ser reconhecidos como a convocação para a liberdade que Deus nos oferece em Seu Filho.

Hoje, muitos de vocês marcam uma etapa importante em suas vidas. Seus cursos universitários concluídos, você está prestes a iniciar sua carreira. Para outros aqui, o amanhã trará o mesmo tipo de tarefas que ontem. Mas, para todos nós, aplica-se esta palavra - esta palavra na qual Deus reivindica cada um de nós por si mesmo e pelos semelhantes, e nos oferece vida e alegria: “Ele te mostrou, ó homem, o que é bom; e que é o que o SENHOR exige de ti, senão que pratiques a justiça, e ames a misericórdia, e andes humildemente com o teu Deus?” Que Deus possa conceder a cada um de nós ouvir e obedecê-lo!

Notas:

1 - Pregado na Durham University, *Degree Day Service* na Catedral de Durham, em 26 de junho de 1968.

2 - Charles Ernest Burland Cranfield estará para sempre associado ao departamento de Teologia da Universidade de Durham, no Reino Unido, onde lecionou por trinta anos (1950-1980). Cranfield é conhecido no Brasil por seu famoso Comentário de Romanos em dois volumes, que integram a série mundialmente conhecida como International Critical Commentary (ICC, com 52 volumes), série da qual também foi editor. A obra sobre a carta aos romanos veio a ser concluída em plena emergência da Nova Perspectiva sobre Paulo, especialmente sob a influência de E. P. Sanders (1977). Os trabalhos da década de 1990 mostram que Cranfield participou dos debates sobre a NPP, adotando uma postura conservadora. Autor longo (1915-2015), experiente, meticuloso e prolífico, Cranfield absorveu intensamente – não acriticamente – a teologia de Karl Barth. Ordenado na igreja Metodista (1941), veio a mover-se para a igreja Presbiteriana da Inglaterra, a qual veio a ser a igreja Reformada Unida (1954). N. T. Wright atribui tal mudança a uma profunda guinada de convicção teológica. Cranfield, diz-nos Wright, era conhecido por “Sua profunda preocupação em sondar o próprio cerne do texto e sua atenção cuidadosa a todos os detalhes relevantes”. Mas, como destaca Wright, nunca houve qualquer dúvida de que alguém estava na presença de um homem que se preocupava profundamente com o conteúdo real e o significado pessoal do texto. Eram homens (Cranfield e C.K.Barrett) que mostraram à próxima geração como seria manter unidos uma grande pasta de estudos e uma profunda fé e compromisso pessoal (Wright 2015). A série de sermões *If God be For Us*, foi publicada originalmente em 1985. A permissão para a publicação da presente tradução para o português foi gentilmente concedida pelos editores nos seguintes termos: © C. E. B. Cranfield, 1985, *If God be For Us*, T&T Clark, an imprint of Bloomsbury Publishing Plc. Coube à sra. Claire Weatherhead a responsabilidade de intermediar a solicitação junto à Bloomsbury Publishing, ajuda pela qual sou grato. Também expresse agradecimentos aos revisores: ao médico Fares Camurça Furtado e ao prof. Antônio Francimar da Silva Lima, suas observações, correções e sugestões contribuíram para maior exatidão da presente tradução.

3 - A mensagem de Miquéias de Moréshet concerne, essencialmente, à situação moral e religiosa de Judá (TEB, 2020). Importa notar que essa palavra profética não emerge da casa real, dos líderes sociais ou das religiões institucionalizadas com seus profetas (Sicre 2018). Ao contrário, a palavra vem de Deus e segue por meio de um enviado/profeta, muitas vezes estranho aos círculos constituídos, mas que fala pelo espírito e em nome do SENHOR. Que a leitura do sermão de C. E. B. Cranfield, agora em língua portuguesa, possa cumprir uma vez mais os desígnios do Deus que *sempre* se revela.

4 - K. Barth. *Evangelical Theology: an introduction*, translated by G.Foley, London, 1963, p.3.