

ENTRE A PROVAÇÃO E O RETORNO: TELEOLOGIA NARRATIVA, SOFRIMENTO E RELIGIÃO DIANTE DA NÃO CORRESPONDÊNCIA DA EXPERIÊNCIA

**BETWEEN TRIAL AND RETURN: NARRATIVE TELEOLOGY, SUFFERING AND
RELIGION IN THE FACE OF THE NON-CORRESPONDENCE OF EXPERIENCE**

Ciências Humanas, Linguística & Letras e Artes • 18/10/2026

REGISTRO DOI: [10.70773/revistatopicos/792273654](https://doi.org/10.70773/revistatopicos/792273654)

Pablo Dietrich¹

RESUMO

O problema narrativo do sofrimento não está apenas na sua explicação, mas na relação entre a perda e a sua resolução. A experiência histórica não garante que as perdas sejam restituídas, que o sofrimento forme quem o atravessa ou que os projetos cheguem ao fim, e chama-se não correspondência narrativa a essa falta de garantia. As narrativas respondem a ela de quatro modos, restituindo o que se perdeu, transformando a perda em formação, transferindo a outro o fim negado a quem sofreu ou adiando a resolução, ou então deixam a lacuna aberta; e esses modos se distinguem conforme o sujeito que recebe a resolução, o tempo em que ela ocorre e o horizonte em que é situada, seja a biografia, a história de um povo ou uma ordem transcendente. O padrão heroico descrito por Joseph Campbell, despido da pretensão de universalidade, é o exemplo mais nítido da transformação. As tradições religiosas importam aqui por uma razão precisa: além de estender a resolução à descendência e ao povo, o que narrativas sem religião também fazem, podem mantê-la aberta para o próprio sujeito, ou para a ordem do mundo, depois da morte. A morte de Moisés fora da terra prometida e o epílogo de Jó são lidos como objeções a essa hipótese. No primeiro, o fim que falta ao indivíduo se cumpre no povo; no segundo, a restituição de tudo o que podia ser restituído deixa à vista o que não podia. Em nenhum dos dois casos a ampliação do horizonte elimina a não correspondência: ela a desloca ou a preserva. Descrever o que essas narrativas fazem não decide de onde vieram as crenças que as sustentam nem se são verdadeiras.

Palavras-chave: teleologia narrativa; sofrimento; teodiceia; filosofia da religião; Jó.

ABSTRACT

The narrative problem of suffering lies not only in its explanation, but in the relationship between loss and its resolution. Historical experience does not guarantee that losses will be restored, that suffering will shape those who endure it, or that projects will reach completion, and this lack of guarantee is called narrative non-correspondence. Narratives respond to it in four ways: by restoring what was lost, by transforming loss into formation, by transferring to another the ending denied to the one who suffered, or by deferring resolution, or else they leave the gap open; and these modes are distinguished according to the subject who receives the resolution, the time in which it occurs, and the horizon in which it is situated, whether it be biography, the history of a people, or a transcendent order. The heroic pattern described by Joseph Campbell, stripped of the claim to universality, is the clearest example of transformation. Religious traditions matter here for a precise reason: besides extending resolution to descendants and to the people, which narratives without religion also do, they can keep it open for the subject himself, or for the order of the world, after death. The death of Moses outside the promised land and the epilogue of Job are read as objections to this hypothesis. In the first, the ending that the individual lacks is fulfilled in the people; in the second, the restitution of everything that could be restored leaves in view what could not. In neither case does the broadening of the horizon eliminate non-correspondence: it displaces it or preserves it. Describing what these narratives do does not decide where the beliefs that sustain them came from nor whether they are true.

Keywords: narrative teleology; suffering; theodicy; philosophy of religion; Job.

1. PROBLEMA E HIPÓTESE

Uma pessoa pode sofrer e não aprender coisa alguma com o que sofreu. Pode sacrificar-se por uma causa e vê-la perder, pode partir e morrer antes de qualquer retorno. Nada disso é excepcional; é o tecido ordinário da experiência histórica, e só parece escândalo a quem espera dela uma forma que ela nunca prometeu. Grande parte das histórias que as culturas conservam e repetem, no entanto, organiza a adversidade de outro modo: a perda torna-se chamado, o exílio torna-se passagem, a prova torna-se formação, a descida prepara uma subida, e o fim dá sentido, retrospectivamente, a tudo o que veio antes. Entre a vida que não promete fechamento e a história que o oferece há uma distância, e as narrativas religiosas são talvez o lugar em que essa distância foi tratada com mais insistência e com mais variedade.²

Nenhuma das partes do problema é nova. Que a narrativa dê ao tempo vivido uma forma que ele não possui por si mesmo é a tese central de Ricoeur; que o fim governe retrospectivamente o sentido do percurso, o argumento de Kermode e de Brooks; que a adversidade abale crenças prévias e provoque esforços de reorganização, o núcleo da psicologia que estuda a produção de significado depois do trauma, de Janoff-Bulman a Park.³ O que falta é juntá-las em torno de uma pergunta. Não basta perguntar se uma narrativa fecha o sofrimento; é preciso perguntar onde, quando e para quem esse fechamento ocorre.

A pergunta tem três partes, e cada uma separa coisas que costumam ser confundidas. O fechamento tem um horizonte, que pode ser a biografia de quem sofreu, a história do povo a que ele pertence ou uma ordem que transcende a história; tem um tempo, que pode ser o presente da narrativa, um futuro dentro da história ou o fim dos tempos; e tem um sujeito, que pode ser o mesmo que

sofreu, outro, um povo inteiro, ou ninguém. Postas assim, as coisas mostram por que a oposição entre narrativas seculares e religiosas diz tão pouco. Histórias sem religião ultrapassam a biografia a todo momento, pela descendência, pela memória, pela nação, pela obra, pelo projeto político, e quem morre antes de ver a sua causa vencer não precisa de Deus para ser lembrado como alguém que a preparou. O que certas tradições religiosas acrescentam não é a capacidade de entregar a outro o fim que faltou a alguém, que é comum, mas a de manter esse fim reservado ao próprio sujeito, ou à ordem do mundo, depois da morte.

A hipótese tem uma condição, e ela é parte da hipótese. Não se afirma que a realidade seja absurda, que o mundo careça de sentido ou que as religiões tenham sido inventadas para consolar. Afirma-se que a experiência não garante fechamento narrativo, que as narrativas dispõem de poucos modos de responder a essa falta de garantia, e que as tradições religiosas oferecem todos eles, inclusive o de não reparar. A pergunta, então, é esta: como narrativas heroicas e religiosas lidam com a ausência de correspondência necessária entre o sofrimento e o fim que lhe daria sentido, e em que horizonte, tempo e sujeito situam a resolução quando a oferecem? Dela decorrem outras três: se a não correspondência e a reparação narrativa já foram descritas sob outros nomes, e o que sobra depois de reconhecido o que já foi dito; o que separa a extensão da resolução à história de um povo, ao alcance de qualquer narrativa, da sua extensão para além da morte; e se Moisés e Jó confirmam, corrigem ou desmentem a hipótese.

A investigação é teórica e não mede coisa alguma. Reúne análise de conceitos, comparação de formas narrativas, filosofia da religião e leitura próxima de dois textos bíblicos, e recorre à psicologia apenas

como ponte. Os textos bíblicos não representam “a religião”; representam uma tradição escolhida porque nela a tensão entre a vida e a forma da história está dita com todas as letras, e porque nela a reparação e a sua falta convivem lado a lado. Duas cautelas acompanham todo o percurso. Mostrar que uma crença cumpre uma função narrativa não mostra que ela surgiu por causa dessa função. E o fato de uma crença consolar não diz nada sobre a sua verdade. Sem essas cautelas, a descrição viraria uma teoria redutora da religião, que é exatamente o que ela não quer ser.

2. DA CORRESPONDÊNCIA À NÃO CORRESPONDÊNCIA

2.1. Dois Conceitos

Chama-se não correspondência narrativa à ausência de relação necessária, na experiência histórica, entre um acontecimento adverso e uma conclusão posterior capaz de integrá-lo numa trajetória de formação, recompensa, restituição ou sentido. A definição é negativa e diz respeito ao que é possível, e as duas qualificações importam. Não diz que tal relação nunca ocorra, nem que a realidade não tenha sentido; diz que a relação não é garantida. O sofrimento pode formar e pode simplesmente destruir; o esforço pode ser recompensado e pode ser inútil; a partida pode encontrar retorno e pode terminar no caminho.

Chama-se reparação narrativa ao movimento pelo qual uma história liga, depois do fato, acontecimentos que na experiência poderiam ter ficado soltos: o sofrimento ao aprendizado, a perda à transformação, a provação à recompensa, a partida ao retorno. Reparar não é mentir nem iludir; é dar forma, e uma forma pode ser verdadeira ou falsa sem deixar de ser forma. A palavra foi escolhida

por duas razões: indica que a história responde a algo vivido como quebra, e porque o caso de Jó obrigará a separar reparar de restituir.

2.2. O Que Já Foi Dito

Nenhum dos dois conceitos é inteiramente novo, e seria desonesto apresentá-los como tal.

Ricoeur já disse quase tudo o que diz respeito à reparação. A tese de que a narrativa dá ao tempo vivido começo, meio e fim que a experiência não possui é o centro de *Temps et récit*, e o que ele chama de síntese do heterogêneo pela intriga é, nos seus termos, exatamente a reparação narrativa. O próprio Ricoeur recusa a ideia de que a vida venha pronta como história: ela é, no máximo, uma história ainda não contada que pede para ser contada, e a não correspondência pode ser lida como consequência da distância entre o agir, que apenas prefigura uma história, e a intriga, que a compõe.⁴ O que Ricoeur não faz é tomar a adversidade como o caso em que essa distância mais pesa, nem perguntar o que acontece quando a história disponível é religiosa. Sobre o mal, aliás, ele sustenta que nenhuma teodiceia o resolve no plano especulativo e que o pensamento, diante dele, deve passar à ação e ao lamento, o que antecipa a possibilidade, central aqui, de que a própria tradição religiosa deixe a perda sem resolução.⁵

Kermode e Brooks dão o ponto de partida do lado da teoria literária. Kermode mostrou que os homens, situados no meio do tempo, projetam fins que dão forma ao intervalo; Brooks descreveu a leitura como movida pelo desejo do fim, que dá sentido retroativo ao que o antecede.⁶ Para ambos, o fechamento não é ornamento, mas aquilo de que o sentido depende. Nenhum dos dois trata da diferença

entre histórias que só dispõem de um fim biográfico e histórias que dispõem de um fim além da morte. White, por sua vez, mostrou que a narrativa histórica impõe à sequência dos acontecimentos um fechamento moral que o registro dos fatos não contém, e que essa imposição responde ao desejo de que os acontecimentos tenham a coerência de uma história; está aí, inteira, a ideia de que a vida não completa o arco por si mesma, mas White não sai da historiografia e não discute as narrativas religiosas.⁷

O antecedente mais próximo da classificação proposta adiante está em Frank, que distingue três narrativas da doença: a de restituição, de quem estava são, adoeceu e espera ficar são de novo; a de caos, a história que não consegue ser contada porque nada liga um acontecimento ao seguinte; e a de busca, em que a doença é aceita como ocasião de transformação.⁸ Restituição, transformação e lacuna têm correspondentes evidentes em Frank. O que Frank não tem, e o que se acrescenta aqui, são a transferência e o adiamento, que só aparecem quando muda o sujeito ou o tempo da resolução, e não apenas o modo como o mesmo sujeito a vive.

Do lado da psicologia, Janoff-Bulman descreveu o trauma como o estilhaçamento de pressupostos básicos sobre a bondade e a inteligibilidade do mundo e sobre o próprio valor, e Lerner, a tendência a crer que as pessoas recebem o que merecem.⁹ Esses estudos autorizam supor que a não correspondência não é vivida com indiferença, porque colide com expectativas prévias. É uma base estreita.

2.3. O Que Sobra

O que resta de próprio é mais estreito do que a formulação inicial sugeria, mas é algo. Consiste em tratar a não correspondência como o problema de fundo, sem confundi-la com a tese do absurdo; em pôr lado a lado a teoria do fechamento narrativo, a psicologia da crença abalada e a sociologia da teodiceia; em mostrar que todo fechamento tem sujeito, tempo e horizonte, e que os modos de reparar se distinguem por isso; e em mostrar, com Moisés e Jó, que estender o horizonte para além da morte não é um consolo automático, mas uma possibilidade que a própria tradição às vezes deixa de usar. Os nomes não correspondência e reparação narrativa são úteis, mas reformulam Ricoeur e White; o que há de novo, se há, está no modo de juntá-los.

3. CAMPBELL SEM UNIVERSALISMO

3.1. O Padrão

Em *The Hero with a Thousand Faces*, Campbell descreveu um padrão em três movimentos, a partida, a iniciação e o retorno, que estaria por trás de mitos heroicos de culturas muito diversas. O herói deixa o mundo cotidiano, atravessa um limiar, enfrenta provas, obtém um bem, seja conhecimento, poder ou bênção, e regressa para partilhá-lo. Pelo caminho aparecem o chamado à aventura, a recusa do chamado, o auxílio sobrenatural, o ventre da baleia, o caminho de provas, a apoteose, a recusa do retorno e a travessia de volta. Campbell tomou de Joyce o nome monomito e leu o padrão à luz de Jung: a jornada exterior figuraria um processo psíquico de integração.¹⁰

O que importa, mais do que a lista de etapas, é o que as liga. Em cada passagem, um acontecimento adverso ganha função numa

sequência que o ultrapassa: a separação dói, mas é ela que torna a iniciação possível; a prova destrói, mas é ela que torna a transformação possível; a morte simbólica é o preço da renovação. No monomito nada do que é sofrido fica sem função, e é por isso que ele serve aqui como o exemplo mais nítido da transformação, o modo em que o bem perdido não volta e a perda se converte em formação de quem a sofreu. Não porque descreva a forma dos mitos, mas porque descreve com clareza incomum uma maneira de dar finalidade ao sofrimento.

3.2. As Críticas

A pretensão de universalidade de Campbell não resiste ao exame, e nada do que se segue depende dela. As críticas acumuladas são de quatro ordens.

A primeira diz respeito ao método. Folcloristas objetaram cedo que Campbell não era especialista nas tradições que compilava, que recorria a fontes de segunda mão e que escolhia os relatos que confirmavam o padrão. Dundes, no discurso que proferiu como presidente da American Folklore Society, tratou-o como não especialista apoiado em fontes de segunda mão e enviesadas, e sustentou que a ideia de um arquétipo universal prejudica o estudo sério do folclore.¹¹ Segal, no estudo que dedicou a Campbell, mostrou que a teoria supõe uma definição de mito tão ampla que abrange lendas, contos e romances, apagando distinções que os estudiosos desses gêneros consideram essenciais.¹²

A segunda é a dependência de Jung. Lida como alegoria da individuação, toda jornada confirma o modelo, inclusive a que fracassa, que passa a ser lida como individuação malograda; e a

explicação se desloca da cultura para um suposto nível psíquico universal que as próprias histórias não podem comprovar.

A terceira é o individualismo. A jornada é de um herói, e a crítica recente tem insistido que o foco no indivíduo que parte, vence e volta pertence a um tempo e a um lugar. Hanney, no texto que abre o número especial organizado com Norrington para desfazer a jornada do herói, retoma a expressão “McMito hollywoodiano” e defende uma pluralidade de histórias centradas na comunidade, na companhia e no que é comum.¹³ A objeção toca o argumento de perto: se o padrão é individualista, ele terá dificuldade em acolher o caso em que o fim negado ao indivíduo se cumpre no povo, que é o caso de Moisés.

A quarta é um círculo que a própria influência de Campbell produziu. Muitas histórias contemporâneas, sobretudo no cinema, passaram a ser escritas segundo o padrão, e a conformidade delas ao padrão é depois apresentada como prova da sua universalidade. A descrição virou receita, e a receita passou a confirmar a descrição.

3.3. O Que Resta

Tirados a universalidade, Jung e o individualismo, resta menos do que Campbell pretendia e mais do que os seus críticos às vezes admitem. Resta uma maneira particularmente clara e influente de dar finalidade à adversidade dentro de uma só vida e com o mesmo sujeito do começo ao fim. Que essa maneira se repita entre culturas é uma observação razoável; que seja universal, necessária ou inscrita na psique é uma tese de que não se precisa.

E há uma vantagem em ler Campbell contra si mesmo. Justamente porque o padrão exige que tudo o que é sofrido tenha função, e que a tenha para o próprio herói, ele deixa à vista as histórias em que isso não acontece. Moisés cumpre muitas etapas da jornada, mas não alcança o seu fim; Jó recebe uma restituição que não repara. Lidas contra o padrão, essas histórias não aparecem como jornadas fracassadas, mas como histórias que deslocam ou preservam a não correspondência em vez de dissolvê-la.

4. A CRENÇA ABALADA: UMA PONTE PSICOLÓGICA

A psicologia da produção de significado fornece uma premissa limitada, mas necessária: a de que a não correspondência não é neutra para quem a vive. Park distingue o significado global, isto é, as crenças fundamentais de uma pessoa sobre o mundo e sobre si mesma, incluídas as crenças sobre justiça, controle e bondade, as suas metas e o seu senso de propósito, do significado que ela atribui a um acontecimento particular à luz dessas crenças. O sofrimento psicológico, nesse modelo, não vem do acontecimento em si, mas da distância entre o sentido que se dá a ele e as crenças globais; quando a distância é grande, a pessoa se esforça por produzir sentido, e o resultado pode ser uma nova leitura do acontecimento, uma crença revista, a sensação de ter crescido ou uma ruminação sem saída.¹⁴

Desse modelo, o mais útil é a distinção entre dois caminhos do esforço por produzir sentido. Na assimilação, o acontecimento é reinterpretado até caber nas crenças que se tinha; na acomodação, são as crenças que mudam para acolher o acontecimento. A assimilação é o caminho da reparação narrativa: o sofrimento é relido até ganhar função dentro de uma finalidade já dada. A

acomodação pode levar ao abandono da própria expectativa de correspondência. É o caminho de Jó, que não tenta encaixar a sua experiência na doutrina da retribuição; revê a doutrina.

O modelo tem três limites. A própria Park reconhece que poucos estudos examinaram o conjunto das ligações que o modelo propõe: ele descreve um processo, não demonstra uma necessidade.¹⁵ Strawson, para quem nem todos vivem nem devem viver a própria vida como uma história, impede que o processo vire norma: que muitas pessoas reorganizem as suas crenças depois da adversidade não quer dizer que todas o façam contando uma história.¹⁶ E os estudos que descrevem as religiões como sistemas abrangentes de significado sugerem que elas tendem a sustentar crenças de alcance incomum, sobre o destino último, a justiça final e a continuidade depois da morte, mas isso descreve um alcance, não explica a origem da religião nem decide a sua verdade.¹⁷

5. ONDE, QUANDO E PARA QUEM

5.1. O Limite da Biografia

Uma história que não ultrapassa a vida do protagonista encontra um limite absoluto, que é a morte. Se alguém morreu injustamente, não há futuro em que possa ser restituído; se partiu e morreu no caminho, não há retorno; se sofreu sem aprender, não haverá ocasião de aprender. O fechamento, nesses casos, só pode vir de fora, de alguém que conte o percurso dando-lhe um sentido que o próprio percurso não alcançou, e esse sentido é sempre um sentido para outros: a vítima não o recebe. Esse limite torna a jornada heroica, na sua versão estritamente biográfica, muito exposta à não

correspondência. O monomito exige o retorno do mesmo herói, e a biografia não o garante.

5.2. Além da Biografia: Duas Extensões

Estender o fechamento para além da biografia é levar a resolução para fora da vida individual. Isso pode ser feito de duas maneiras, e confundi-las é a fonte da objeção mais forte que se poderia fazer ao que se sustenta aqui.

A extensão coletiva leva a resolução para a descendência, o povo, a memória, a comunidade, a tradição ou a obra, e está ao alcance de qualquer história, religiosa ou não. Um homem pode morrer e os filhos completarem o seu projeto; o seu povo pode conquistar aquilo por que ele lutou; a sua pesquisa pode ser concluída por outros, a sua revolução pode vencer, a sua memória pode transformar uma comunidade. Nada disso pede a transcendência, e ir além da biografia não é o mesmo que ser religioso.

A extensão transcendente leva a resolução para a ressurreição, o juízo, a vida futura ou a consumação do mundo. O que a distingue da anterior não é ultrapassar a biografia, porque a extensão coletiva também o faz, mas preservar ou restaurar o próprio sujeito, ou a ordem inteira em que ele vivia, depois da morte. Na extensão coletiva, quem recebe a resolução é outro; na transcendente, pode ser o mesmo. É isso o que certas tradições religiosas acrescentam às respostas possíveis à não correspondência: não a capacidade de entregar o fim a outro, que é comum, mas a de juntar a essa entrega a continuidade do sujeito ou do mundo. As molduras podem ser pensadas como círculos sucessivos, do indivíduo à descendência, ao povo, à história e ao que está além dela, e cada círculo pode acolher

o que o anterior deixou sem resolução. Pode, não precisa; os dois casos mostram que nem sempre acolhe.

5.3. A Teodiceia

A ideia tem antecedentes fortes na sociologia da religião, e é a eles que mais deve. Weber descreveu a teodiceia do sofrimento como o problema que toda religião de salvação precisa enfrentar, o de explicar a distribuição desigual da felicidade e da desgraça e, sobretudo, o sofrimento do justo, e classificou as soluções, da escatologia messiânica à transmigração, ao dualismo e à predestinação, que são, em boa parte, molduras transcendentais de fechamento.¹⁸ Berger foi mais longe. Toda sociedade, para ele, constrói um *nomos*, uma ordem de sentido que torna o mundo habitável, e esse *nomos* é ameaçado o tempo todo pelo que não cabe nele, o sofrimento, o mal e a morte; a religião situa o *nomos* humano num cosmo sagrado, e a teodiceia é o que permite ao indivíduo integrar nessa ordem a experiência que a ameaça, de modo que até a desgraça passe a ter sentido dentro dela. Berger observa ainda que a teodiceia não oferece, antes de tudo, felicidade, mas sentido.¹⁹ Geertz chegou a uma formulação vizinha: para a religião, o problema do sofrimento não é como evitá-lo, mas como sofrer.²⁰

Diante disso, não se acrescenta a ideia de que a religião integra o sofrimento numa ordem maior, que está inteira em Weber, Berger e Geertz. Acrescentam-se três coisas que dizem respeito à forma das histórias: a distinção entre duas maneiras de ir além da biografia, das quais só uma é própria da religião; a descrição da integração como uma sucessão de molduras, cada uma com o seu limite; e uma pergunta que a sociologia da teodiceia, atenta à integração que se

realiza, não fez, a de saber o que acontece quando a tradição dispõe da moldura mais ampla e não a usa.

5.4. Reparar Não é Explicar, Justificar Nem Consolar

Explicar, justificar, consolar e reparar costumam ser tratados como equivalentes, e não são. Explicar um acontecimento adverso é apontar-lhe uma causa; justificá-lo é mostrar que era devido ou necessário; consolar é aliviar o sofrimento sem necessariamente explicá-lo ou justificá-lo; reparar, no sentido definido acima, é situá-lo numa trajetória em que ganha função. Uma coisa não implica a outra. Pode-se reparar sem explicar, quando o sofrimento “fez parte” sem que se saiba por quê; consolar sem justificar, quando a presença divina alivia sem declarar devido o sofrimento; explicar sem reparar, quando a causa é conhecida e a perda continua sem função. É a falta dessas distinções que produz as leituras redutoras, em que toda história religiosa sobre o sofrimento é lida como justificação ou como consolo, quando pode estar fazendo outra coisa, ou, como Jó, nenhuma delas.

5.5. Sujeito, Tempo e Horizonte

Todo fechamento tem um horizonte, que diz onde a resolução é situada: na biografia, na história de um povo ou além da história. Tem um tempo, que diz quando ela ocorre: no presente da narrativa, num futuro histórico ou no fim dos tempos. E tem um sujeito, que diz para quem ela ocorre: para o mesmo que sofreu, para outro, para um povo, para ninguém.

Os modos de reparar são combinações estáveis desses três elementos. A restituição e a transformação ficam na biografia, no presente e com o mesmo sujeito, e diferem apenas no destino do

bem perdido, que na primeira volta e na segunda não volta. A transferência muda o sujeito e leva o horizonte ao povo. O adiamento muda o tempo e, na sua forma transcendente, leva o horizonte até onde o mesmo sujeito pode ser preservado. A lacuna é o caso em que nenhum dos três recebe valor: a resolução não é situada em lugar, tempo ou sujeito algum. O esquema explica por que esses modos existem, em vez de apenas enumerá-los.

5.6. Uma Cautela de Berger

Berger deu nome à cautela que acompanha tudo isto. Ao descrever a religião como construção humana de um cosmo sagrado, Berger insistiu que a descrição sociológica deve deixar em suspenso a verdade última das crenças que descreve, e chamou essa suspensão de ateísmo metodológico: a sociologia diz como as crenças funcionam e se sustentam, não se são verdadeiras.²¹ A mesma suspensão vale aqui. Mostrar que uma crença religiosa tem função narrativa, psicológica ou consoladora não mostra que ela nasceu dessa função, nem que foi inventada para cumpri-la, nem que é falsa. A primeira conclusão confunde o que uma coisa faz com o que a produziu; a segunda confunde a utilidade de uma crença com a sua verdade. Uma crença que consola pode ser verdadeira, e uma crença que desola pode ser falsa.

6. MOISÉS: O FIM QUE FALTA AO HOMEM E SE CUMPRE NO POVO

6.1. Uma Jornada Que Cumpre as Etapas e Não Alcança o Fim

A trajetória de Moisés, lida do Êxodo ao Deuteronômio, tem quase todos os elementos que Campbell catalogou, e é fácil encaixá-la no padrão. Há a identidade dividida, a do hebreu criado como egípcio; a

separação violenta, o homicídio e a fuga para Madiã; o chamado na sarça; a recusa, em que Moisés pergunta quem é ele para ir ao Faraó e alega não ter facilidade de palavra (Ex 3,11; 4,10); o auxílio de Aarão, do cajado e dos sinais; a volta ao Egito, o confronto, a travessia do mar, o deserto como caminho de provas, a subida ao Sinai, a entrega da Lei e, por fim, a aproximação da terra. Moisés cumpre até o retorno em sentido literal: depois do chamado, volta ao lugar de onde fugira. Não é aí que a jornada falha.

O que falta a Moisés é o fim para o qual toda a história caminha. A libertação, a travessia, o deserto e a Lei estão orientados para a posse da terra prometida, e Moisés conduz o povo até ela, mas não entra. Sobe ao Nebo, vê a terra e morre fora dela (Dt 34). Moisés cumpre as etapas reconhecíveis da jornada heroica, mas não alcança, ele mesmo, o fim da história em que essas etapas se inserem. A sua finalidade pessoal fica incompleta, e a finalidade coletiva de que ele é o instrumento se completa.

6.2. Por Que Moisés Não Entra

O texto dá mais de uma razão para a exclusão, e elas não coincidem. Em Números 20, ela é ligada às águas de Meriba, onde Moisés fere a rocha em vez de lhe falar; em Deuteronômio 1,37 e 3,26, Moisés atribui à ira divina provocada pelo povo, por causa de Israel; em Deuteronômio 32,51, volta a referência a Meriba. A divergência foi muito discutida, e Olson leu o Deuteronômio inteiro como um livro organizado pela morte de Moisés, em que a exclusão do mediador tem sentido teológico: a Lei sobrevive a quem a transmitiu.²²

Kugler, comparando as passagens do Deuteronômio sobre o fim de Moisés, chega a uma conclusão que importa diretamente aqui. A

morte de Moisés, lembra ela, costuma ser lida como tragicamente prematura, porque veio antes de cumprida a missão de chegar à terra; mas das passagens da Torá se pode extrair outra história, segundo a qual essa morte veio no lugar e no tempo certos da vida do povo, que sobreviveu à jornada e chegou à terra.²³ Essa leitura contraria a impressão de que o texto lamenta a exclusão como injustiça. Ao menos numa camada do Deuteronômio, a morte de Moisés é apresentada como adequada ao caminho do povo: o que para o homem é interrupção, para o povo é conclusão, e o texto, nessa camada, fala do ponto de vista do povo.

6.3. A Transferência

Em Moisés, o arco pessoal não se fecha, mas a história não fica sem fim: a resolução passa do homem a Israel. O horizonte vai da biografia à história do povo, o tempo continua sendo o presente da narrativa, porque o povo entra logo depois da morte de Moisés, e o sujeito muda. A não correspondência entre o esforço de Moisés e o seu destino é real, porque ele conduz durante quarenta anos uma caminhada cujo termo não alcança, mas a história a torna suportável ao levar o fim para uma moldura mais ampla do que a vida dele.

Isso não é restituição, porque Moisés não recebe de volta o que lhe foi negado. Não é transformação, porque o texto não diz que a exclusão o formou nem que ele a aceitou como aprendizado. Não é adiamento para além da morte, ao menos no Deuteronômio, que não promete a Moisés a entrada na terra numa outra vida, embora tradições posteriores explorem essa possibilidade. É a transferência: muda quem recebe o fim. E ela não é própria da religião, porque qualquer história em que um projeto sobreviva a quem o iniciou

pode fazer o mesmo. O Deuteronômio a faz com clareza exemplar, e a faz dentro de uma tradição que dispunha, ou viria a dispor, de uma moldura mais ampla que aqui não usa.

6.4. Teleologia Preservada ou Não Correspondência Exposta?

As duas coisas, em planos diferentes. No plano do povo, a transferência preserva a finalidade da história: Israel segue o seu caminho, a promessa se cumpre, e a morte de Moisés é uma passagem. Lida desse ponto de vista, não há não correspondência alguma, e o sofrimento do mediador participa de uma trajetória que o ultrapassa e lhe dá função.

No plano do homem, a transferência expõe a não correspondência. Moisés morre sem a terra, e o texto não suaviza isso: faz Moisés pedir para entrar e faz Deus recusar (Dt 3,23-27). Que a exclusão convenha ao povo não a torna conveniente a Moisés, e o texto, ao guardar o pedido e a recusa, guarda também a desigualdade entre os dois planos. O relato de Deuteronômio 34, em que Moisés contempla a terra, morre e é sepultado num lugar que ninguém conhece, é notavelmente sóbrio: não consola, não explica, não justifica.

A ampliação do horizonte, portanto, não anula a não correspondência; desloca-a. O fim é real, mas acontece num plano diferente daquele em que a perda foi sofrida, e uma história pode estar fechada no povo e aberta no homem ao mesmo tempo. As tradições religiosas parecem especialmente capazes de manter essas duas contas sem as conciliar. É preciso reconhecer, porém, que o resto não integrado tem pouco apoio no texto: se a camada que Kugler identifica fala do ponto de vista do povo, o que mantém à vista a perda pessoal é sobretudo o pedido recusado do capítulo 3. A

leitura não precisa de mais do que isso, mas não tem mais do que isso.

6.5. Moisés Contra Campbell

O caso confirma, por outra via, a crítica ao individualismo do monomito. Com os instrumentos de Campbell, a trajetória de Moisés é uma jornada cujo fim o herói não alcança. Com os da tradição que a produziu, é uma jornada cujo fim é alcançado por outro, o povo. A diferença não está nos fatos narrados; está na moldura com que se decide onde a história termina e para quem. Campbell não dispunha dessa moldura, e é por isso que o monomito, aplicado a Moisés, empobrece a leitura.

7. JÓ: A RESTITUIÇÃO QUE NÃO REPARA

7.1. Por Que Jó é o Caso Decisivo

Se a hipótese fosse apenas que a religião estende o horizonte do fechamento, Jó bastaria para desmenti-la, ou ao menos para obrigá-la a mudar. O livro é um texto religioso que trata, com lucidez rara, da não correspondência entre sofrimento e culpa, e que não aceita as reparações que lhe são oferecidas, inclusive, de certo modo, a que o seu próprio epílogo parece conceder. Não é uma jornada do herói, e lê-lo assim é um erro de categoria: Jó não parte, não atravessa limiar algum, não volta com bem nenhum. Fica sentado nas cinzas.

7.2. A Retribuição dos Amigos

Os amigos de Jó, Elifaz, Baldad e Sofar, defendem a correspondência com mais articulação do que qualquer outra voz da Bíblia hebraica, e a sua premissa é, na forma, a mesma da jornada heroica: nada do

que é sofrido fica sem função. Elifaz enuncia o princípio desde o primeiro discurso, quando pergunta qual inocente já pereceu (Jó 4,7). Se Jó sofre, há uma causa; se há uma causa, ela está em Jó; se Jó a reconhecer, a ordem será restaurada e os bens voltarão (Jó 5,17-27). O que os amigos oferecem é explicação, justificação e promessa ao mesmo tempo: o sofrimento se explica pela culpa, justifica-se pela justiça divina e será seguido de restituição se houver arrependimento. É o fechamento mais simples de todos: na biografia, no presente, para o mesmo sujeito.

Os amigos não são caricaturas, e a melhor leitura contemporânea insiste nisso. Newsom leu o livro como um confronto entre imaginações morais, em que cada voz representa uma maneira coerente e respeitável de compreender o sofrimento, e nenhuma é simplesmente anulada pelas outras.²⁴ A posição dos amigos é a da sabedoria tradicional; não é absurda, é apenas insuficiente para o caso. E é justamente por não ser absurda que a recusa de Jó tem força: ele não recusa uma tolice, recusa a maneira mais estabelecida de produzir sentido na sua cultura.

7.3. Jó Revê a Doutrina

Jó recusa a correspondência em dois tempos. Primeiro, nega o fato: não cometeu a culpa que o sofrimento, segundo os amigos, deveria revelar (Jó 27,2-6; 31). Depois, e mais radicalmente, nega que a correspondência seja a regra do mundo, porque os ímpios prosperam, envelhecem e morrem em paz (Jó 21,7-13). É o segundo tempo que interessa. Jó não diz que o seu caso é exceção; diz que a regra não é regra. Ele não assimila o que lhe aconteceu à crença na retribuição, não relê a perda até que caiba na doutrina; acomoda, isto é, revê a doutrina. E a revisão, nele, não produz consolo; produz a

constatação da não correspondência, sustentada diante de Deus e sem que o texto a condene.

Clines leu o livro como um texto que desfaz a si mesmo: a moldura em prosa afirma a retribuição que o diálogo em poesia demole, e nenhuma das partes consegue calar a outra.²⁵ A leitura importa porque mostra que a resistência à reparação não é só a posição de um personagem; está na construção do livro.

7.4. A Fala de Deus Explica?

A resposta de Deus desde a tempestade (Jó 38–41) não explica o sofrimento de Jó. Não menciona a aposta do prólogo, não acusa Jó de culpa, não lhe revela propósito pedagógico algum. Desloca a pergunta: em vez de responder por que Jó sofre, mostra uma criação cuja ordem não gira em torno da justiça humana, com o Beemot, o Leviatã e a chuva que cai sobre a terra onde ninguém vive (Jó 38,26). Ler isso como explicação seria forçar o texto; lê-lo como justificação da posição dos amigos seria ir contra ele, porque o epílogo dá razão à fala de Jó, e não à dos amigos (Jó 42,7). O que resta fica entre uma integração sem explicação, em que o sofrimento de Jó é posto num mundo maior sem receber função, e a recusa de explicar, justificar ou consolar. Na fala de Deus, o próprio texto religioso declara que a não correspondência não será resolvida por correspondência.

7.5. O Epílogo: Restituir Não é Reparar

O epílogo (Jó 42,10-17) parece desfazer tudo isso. Jó recebe o dobro do que tinha em ovelhas, camelos, bois e jumentas; tem de novo sete filhos e três filhas; vive ainda cento e quarenta anos e vê quatro

gerações. Lido depressa, é a reparação na sua forma mais completa, e seria exatamente o que os amigos prometiam: tudo de volta, na mesma vida, para o mesmo homem.

O epílogo resiste a essa leitura por um detalhe que o texto deixa à vista: os bens são dobrados; os filhos, contados como no prólogo, não (Jó 1,2-3; 42,12-13). E ainda que fossem, dez filhos novos não desfariam a morte de dez. Bens podem ser restituídos porque um vale pelo outro; pessoas não. O que o epílogo restitui é tudo o que podia ser restituído, e é justamente por isso que deixa à vista o que não podia. Brueggemann, segundo a leitura que dele faz Venter, observou que a restauração final de Jó é marcada por uma perda duradoura: ele recebe filhos novos, mas nunca mais recebe o que perdeu.²⁶ Clines sustenta que a duplicação dos bens é decisiva para a história e que, no epílogo, o autor passa das perguntas sobre o sentido do universo e sobre a justiça a outra, a de saber o que importa para uma existência humana autêntica.²⁷ Venter, apoiado nessa indicação, lê o epílogo como a transformação de Jó, que deixa de se ver como vítima de um Deus injusto e passa a viver uma vida plena por meio de relações novas; o que, mais uma vez, não é o mesmo que ter de volta as antigas.²⁸

Restituir é devolver o que se perdeu, na medida em que possa ser devolvido; reparar é dar à perda um lugar e uma função naquilo que vem depois. O epílogo restitui e não repara. Os filhos novos não ocupam o lugar dos antigos, e a riqueza dobrada não responde à aposta do prólogo. A história termina com uma vida boa que guarda uma lacuna que a restituição contornou sem preencher.

Daí se tira algo mais geral. A restituição é o modo mais simples de reparar, porque mantém o mesmo sujeito, a mesma vida e o mesmo

tempo, e por isso é o que menos alcança: só funciona quando o que se perdeu pode ser substituído. Diante do que não pode, a história precisa mudar de modo, transformando, transferindo ou adiando, ou deixar a lacuna onde está. O epílogo de Jó faz as duas coisas ao mesmo tempo, com objetos diferentes: restitui o que pode ser substituído e deixa aberta a lacuna do que não pode, sem confundir um com o outro.

7.6. O Que Jó Muda na Hipótese

Jó não derruba a hipótese, mas a corrige em três pontos. Primeiro, impede que se diga que a religião oferece reparação: Jó é um texto religioso que não aceita a reparação oferecida pelos amigos e não a troca por outra, e o que se pode dizer é que a religião é um campo em que a reparação pode ser feita, prolongada, transferida ou recusada, e em que a lacuna é tão própria da tradição quanto a reparação. Segundo, obriga a separar restituição de reparação.

Terceiro, mostra que a extensão para além da morte não é automática. O livro não resolve o sofrimento de Jó com uma compensação explícita depois da morte; quando fala da morte, insiste em que ela não se desfaz, com a árvore cortada que volta a brotar e o homem que se deita e não se levanta (Jó 14,7-12), e o epílogo põe toda a restauração dentro da vida de Jó. A tradição em que o livro se insere dispunha, ou viria a dispor, de molduras mais amplas; o livro estende a moldura só até onde a vida alcança, a descendência e os cento e quarenta anos, e o que fica fora fica fora. Não usar a extensão transcendente é, também isso, uma escolha da história, e talvez a mais interessante do livro.

8. CINCO RESPOSTAS À NÃO CORRESPONDÊNCIA

8.1. Quatro Modos de Reparar e a Lacuna

Os casos permitem fixar cinco respostas narrativas à não correspondência: quatro modos de reparar, que situam a resolução em algum horizonte, tempo e sujeito, e a lacuna, em que a resolução não é situada em lugar algum. A diferença é lógica e não de valor: os quatro primeiros resolvem e o quinto não, e o que se descreve é o que a história deixa, não a intenção de quem a escreveu. Por isso se fala em lacuna preservada e não em recusa do fechamento, porque a palavra recusa atribuiria ao texto uma intenção que nem sempre se pode demonstrar.

Na restituição, o bem perdido é recuperado, ou substituído por um equivalente, pelo mesmo sujeito, na mesma vida e no presente da história: são os bens de Jó. Na transformação, o bem não volta, mas a perda vira formação do mesmo sujeito, ainda dentro da sua vida: é a jornada do herói, e é a narrativa de busca de Frank. Na transferência, o bem não volta a quem o perdeu, e o fim que lhe foi negado é alcançado por outro, o povo, a descendência, a comunidade ou a obra, no presente ou num futuro histórico: é Moisés, e é qualquer projeto que sobrevive a quem o iniciou. No adiamento, o bem não volta nesta vida e a resolução é levada para o futuro, e aqui é preciso distinguir dois casos: o adiamento histórico, a restauração do povo ou a vinda de um libertador, que histórias sem religião também conhecem, e o adiamento transcendente, a ressurreição, o juízo e a consumação, que é o que certas tradições religiosas acrescentam. Na lacuna, por fim, o bem não volta e a perda não ganha função: são o diálogo de Jó, os filhos mortos do epílogo e a lamentação.

Resposta	Quem recebe a resolução	Horizonte	Tempo	Caso

Restituição	O mesmo	A própria vida	Presente	Bens de Jó
Transformação	O mesmo	A própria vida	Presente	Jornada do herói
Transferência	Outro ou o povo	A história do povo	Presente ou futuro histórico	Moisés
Adiamento histórico	O mesmo ou o povo	A história do povo	Futuro histórico	Restauração do povo
Adiamento transcendente	O mesmo, ou a ordem do mundo	Além da história	Fim dos tempos	Ressurreição, juízo
Lacuna	Ninguém	Nenhum	Nenhum	Diálogo de Jó; filhos de Jó

A soma da transferência com o adiamento transcendente, isto é, o fim alcançado por outro na história e a continuidade do próprio sujeito além dela, é onde a diferença religiosa aparece com mais nitidez.

8.2. As Cinco Respostas Se Distinguem?

Para cada par, basta haver um caso que pertença a uma resposta e não à outra. Restituição e transformação se distinguem porque a primeira devolve o bem e a segunda não: Jó recupera os rebanhos sem que o texto diga que a perda o formou, e o herói que volta com um saber novo, mas sem o que perdeu, está na transformação e não na restituição. Transformação e transferência se distinguem porque a primeira mantém o sujeito e a segunda o troca: Moisés não é transformado pela exclusão, o texto não registra formação alguma,

mas o povo entra. Transferência e adiamento levam o fim para fora da vida de quem sofreu em direções diferentes, a primeira para o lado, para outro sujeito, o segundo para a frente, no tempo; o Deuteronômio transfere e a esperança da ressurreição adia, e quando um texto faz as duas coisas, como a apocalíptica judaica tardia ao juntar a restauração do povo e a ressurreição dos justos, há mistura, não confusão. Adiamento e lacuna se distinguem porque o primeiro afirma que a resolução virá e a segunda nada afirma, ou afirma que não virá; Jó não adia, e a lamentação dos Salmos, que clama por uma resolução que não vê, mostra que a fronteira existe e pode ser habitada.

O par mais delicado é o da restituição e da lacuna, porque o epílogo de Jó contém as duas. A saída é reconhecer que as cinco respostas classificam o que uma história faz com uma perda determinada, não o texto inteiro: o mesmo texto pode restituir os bens e deixar em aberto a perda dos filhos.

8.3. Alcance e Limites

A classificação não pretende esgotar as possibilidades. Basta-lhe que as cinco respostas se distingam por critérios claros, que cada uma possa ser reconhecida num texto pelo sujeito, pelo tempo e pelo horizonte da resolução, que permita dizer de Moisés e de Jó o que a jornada do herói não permite, e que fique aberta à prova de outras tradições. Tradições que creem na transmigração, que pensam o tempo em ciclos ou que não pensam a pessoa como indivíduo podem exigir divisões novas, e a transmigração, que adia a resolução trocando o sujeito empírico e mantendo o sujeito moral, já não cabe por inteiro em nenhuma das linhas. A classificação nasceu de uma tradição e é oferecida para ser posta à prova em outras.

Os casos, além disso, não cabem numa só resposta, e não se deve forçá-los. Moisés é sobretudo transferência, mas guarda uma lacuna, porque o pedido recusado do Deuteronômio fica sem resposta. Jó é sobretudo lacuna, mas contém restituição, nos bens, e, na leitura de Clines e de Venter, algo de transformação, na vida que Jó retoma por meio de relações novas. A jornada de Campbell é a transformação em estado puro, e a escatologia, o adiamento transcendente em estado puro; mas os estados puros são construções, e os textos reais misturam. O que a classificação permite é ver, dentro de cada texto, como as respostas se distribuem e, sobretudo, o que fica sem resposta alguma.

Quanto a Frank, a sua narrativa de restituição corresponde à restituição, a de busca à transformação, e a de caos só em parte à lacuna, porque o caos de Frank é a impossibilidade de contar, ao passo que a lacuna é uma perda contada e deixada à vista; Jó é narrado, e magistralmente. A transferência e o adiamento não têm correspondente em Frank, porque ele trabalha com um só sujeito e um só horizonte, o do doente e da sua vida. As cinco respostas podem ser lidas como a classificação de Frank estendida pela mudança do sujeito e do tempo da resolução, mudança que histórias sem religião também conhecem e que certas tradições religiosas levam até a continuidade do sujeito depois da morte.

9. FUNÇÃO SEM REDUÇÃO: OBJEÇÕES E LIMITES

9.1. A Filosofia Narrativa da Religião

A filosofia da religião de tradição analítica tratou o sofrimento, por muito tempo, como um problema de proposições: como é possível o mal, se Deus é onipotente e bom? Burley observa que a disciplina

chegou tarde à atenção às narrativas, mas que há exceções, a mais notável das quais é a obra de Stump sobre as histórias bíblicas e o problema do sofrimento, e distingue duas orientações. A apologética, que ele reconhece em Stump, usa histórias, entre elas a de Jó, para mostrar que certos conhecimentos sobre o sofrimento, o amor e a relação com Deus só se alcançam narrativamente, e constrói com esse material uma defesa da fé. A pluralista, que Burley defende, não procura defender a fé, mas fazer justiça à variedade das perspectivas humanas possíveis, religiosas ou não.²⁹

A orientação seguida aqui é a pluralista, e isso tem consequências. As cinco respostas não separam respostas verdadeiras de falsas, nem respostas religiosamente aceitáveis de inaceitáveis; separam formas. A lacuna é uma forma tão legítima quanto o adiamento transcendente, e nada aqui as hierarquiza, o que permite ler Jó e o Deuteronômio sem decidir de antemão qual dos dois tem razão. Uma intuição de Stump, porém, merece ser guardada: a de que as histórias não apenas resolvem o sofrimento, mas fazem compreender experiências que os argumentos empobrecem. O que o leitor de Jó sabe ao final não se reduz a uma proposição sobre a compatibilidade entre Deus e o mal; é algo sobre o que significa manter uma relação com o que não se compreende sem fingir compreendê-lo. A teodiceia feita de proposições não alcança isso, e a narrativa alcança.

9.2. Objeções

A primeira objeção é a da obviedade: que a vida não garante o fechamento que as histórias oferecem é coisa que qualquer leitor de Kermode sabe. A observação é óbvia, e não é ela que se propõe. Propõe-se o esquema do sujeito, do tempo e do horizonte, que

explica por que as respostas diferem, e a localização da diferença religiosa, que não está em ir além da biografia, mas em preservar o sujeito para além dela.

A segunda é a da redução: descrever a religião pelo que as suas histórias fazem com a não correspondência já seria tratá-la como um instrumento. A descrição é parcial, não total, e dizer que um texto religioso faz algo com uma perda não é dizer que ele seja só isso, assim como descrever a harmonia de uma peça musical não a reduz à harmonia nem decide se é bela. A suspensão que Berger chamou de ateísmo metodológico é isto mesmo: um limite ao que a descrição pode concluir, não uma conclusão sobre o que é descrito. E a presença da lacuna entre as cinco respostas, uma resposta que não consola, mostra que nada aqui supõe que a religião exista para consolar.

A terceira é a da originalidade: estender o fechamento para além da biografia seria apenas a teodiceia de Berger com outro nome. Em parte é. O que se acrescenta é a distinção entre a extensão coletiva, que não é própria da religião, e a transcendente, que é; e a possibilidade de ver que uma história pode fechar-se num plano e ficar aberta em outro, como o Deuteronômio faz com Moisés. A teodiceia, em Berger, descreve a integração que se realiza; a distinção entre sujeito, tempo e horizonte mostra onde ela se realiza, para quem, e onde não se realiza.

A quarta é a de que a transferência não é própria da religião e, portanto, Moisés nada ensinaria sobre a religião. A premissa é correta, e dela se tira a conclusão oposta. Que a transferência seja comum a histórias religiosas e não religiosas é justamente o que permite situar com precisão a diferença religiosa, na extensão para

além da morte, que o Deuteronômio não usa e Jó também não. Os dois casos mostram que uma tradição pode dispor da moldura mais ampla e não usá-la, e o que ensinam sobre a religião é que aquilo que lhe é próprio é uma possibilidade, não uma necessidade.

A quinta incide sobre a leitura de Jó. Há intérpretes para quem o epílogo restaura a retribuição sem resto, e há quem leia na formulação hebraica de Jó 42,13 uma duplicação também dos filhos, deixando sem dobro apenas as filhas, que não seriam sinal de riqueza.³⁰ A diferença entre bens e filhos, na contagem que o texto oferece, está no texto, e o que ela significa é discutível. Mas o argumento não depende da contagem: ainda que os filhos fossem dobrados, os novos não desfariam a morte dos antigos; e mesmo quem lê o epílogo como restauração plena precisa reconhecer que o diálogo em poesia e a fala de Deus não oferecem explicação nem justificação, o que basta para a lacuna, qualquer que seja a leitura do epílogo.

A sexta é a da base textual: dois textos de uma única tradição não autorizam conclusões sobre a religião em geral. E nenhuma se tira. O esquema e as cinco respostas nasceram de uma tradição e são oferecidos para ser postos à prova em outras, onde podem falhar, como já se viu no caso da transmigração.

9.3. O Que Ficou Estabelecido e o Que Não Ficou

Fica estabelecido, na medida em que a análise de conceitos estabelece alguma coisa, que há uma tensão reconhecível entre a contingência da história e a finalidade das narrativas; que todo fechamento tem horizonte, tempo e sujeito, e que os modos de reparar se distinguem por eles; que o que é próprio das tradições

religiosas está na extensão para além da morte, e não em ir além da biografia em geral; e que essas tradições podem usar essa extensão ou deixar de usá-la. Fica como hipótese, com as condições ditas em cada caso, que o esquema sirva fora da Bíblia. Não se mostrou, nem se tentou mostrar, que a religião nasça dessa tensão, que exista para resolvê-la, ou que as suas crenças sejam verdadeiras ou falsas por causa do que fazem. Tampouco se mostrou que uma história sem fechamento diga melhor a realidade do que uma história de transformação; isso seria uma preferência filosófica ou estética, não um resultado. A linha entre o que foi mostrado e o que ficou de fora é a linha entre descrever o que as histórias fazem com o sofrimento e explicar a religião.

10. CONCLUSÃO

O problema narrativo do sofrimento não está apenas na sua explicação, mas na relação entre a perda e a sua resolução. A experiência histórica não garante que as perdas sejam restituídas, que o sofrimento forme ou que os projetos cheguem ao fim; as histórias podem responder a essa não correspondência restituindo, transformando, transferindo ou adiando a resolução, ou podem deixar a lacuna aberta; e essas respostas diferem conforme o sujeito, o tempo e o horizonte em que a resolução é situada. É essa diferença, mais do que a presença ou a ausência de um fim, que permite comparar as histórias.

As tradições religiosas importam aqui por uma razão precisa. Além de estender a resolução à descendência, ao povo, à memória e à obra, como fazem também as histórias sem religião, elas podem manter o próprio sujeito, ou a ordem do mundo, aberto depois da

morte. O que é próprio da religião diante da não correspondência não é ir além da biografia; é poder preservar quem a viveu.

Moisés e Jó mostram que essa extensão não elimina, por si, a não correspondência; desloca-a ou a preserva. No Deuteronômio, o fim que falta ao homem se cumpre no povo, e o texto mantém as duas contas sem conciliá-las, fechado no povo e aberto no homem que pediu para entrar e não entrou. Em Jó, a sabedoria tradicional oferece a reparação mais simples, a restituição ao mesmo homem na mesma vida; Jó a recusa e revê a doutrina em vez de reler a perda; e o epílogo restitui tudo o que podia ser restituído de modo a deixar à vista o que não podia. Em nenhum dos casos a tradição usa a extensão para além da morte de que dispunha ou viria a dispor, e o que é próprio da religião aparece, assim, como possibilidade e não como necessidade.

A jornada do herói, despida da pretensão de universalidade, continua útil como descrição da transformação, a mais exigente das respostas dentro de uma só vida, porque pede que a perda se converta em formação sem que o bem volte. E, justamente por exigir que tudo o que é sofrido tenha função para quem sofreu, deixa à vista as histórias em que a função é dada a outro, adiada, ou não é dada.

As duas cautelas do começo valem até o fim. Mostrar que uma crença religiosa faz algo com uma perda não mostra que nasceu para fazê-lo, nem que é falsa; e mostrar que uma história deixa a lacuna aberta não mostra que ela diga a verdade melhor do que a história que a fecha. Uma história pode terminar bem sem ter reparado coisa alguma, e pode reparar sem ter terminado bem;

distinguir uma coisa da outra é o mínimo que se deve a quem sofreu.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BERGER, Peter L. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulinas, 1985.

BÍBLIA de Jerusalém. Nova ed. rev. e ampl. São Paulo: Paulus, 2002.

BROOKS, Peter. *Reading for the plot: design and intention in narrative*. New York: Alfred A. Knopf, 1984.

BRUEGGEMANN, Walter. *An introduction to the Old Testament: the canon and Christian imagination*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2003. Citado por intermédio de Venter (2015).

BURLEY, Mikel. Narrative philosophy of religion: apologetic and pluralistic orientations. *International Journal for Philosophy of Religion*, v. 88, n. 1, p. 5–21, 2020.

CAMPBELL, Joseph. *The hero with a thousand faces*. New York: Pantheon Books, 1949.

CLINES, David J. A. Deconstructing the book of Job. In: CLINES, David J. A. *What does Eve do to help? and other readerly questions to the Old Testament*. Sheffield: JSOT Press, 1990. (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series, 94).

CLINES, David J. A. *Job 38–42*. Nashville: Thomas Nelson, 2011. (Word Biblical Commentary, 18B).

DUNDES, Alan. Folkloristics in the twenty-first century (AFS invited presidential plenary address, 2004). *Journal of American Folklore*, v. 118, n. 470, p. 385–408, 2005.

FRANK, Arthur W. *The wounded storyteller: body, illness, and ethics*. Chicago: University of Chicago Press, 1995.

GEERTZ, Clifford. Religion as a cultural system. In: GEERTZ, Clifford. *The interpretation of cultures*. New York: Basic Books, 1973. p. 87–125.

HANNEY, Roy. One myth to rule them all and in the darkness bind them: a critical examination of Joseph Campbell's *The Hero's Journey*. *Media Practice and Education*, v. 25, n. 2, p. 113–122, 2024.

JANOFF-BULMAN, Ronnie. *Shattered assumptions: towards a new psychology of trauma*. New York: Free Press, 1992.

KERMODE, Frank. *The sense of an ending: studies in the theory of fiction*. New York: Oxford University Press, 1967.

KUGLER, Gili. Moses died and the people moved on: a hidden narrative in Deuteronomy. *Journal for the Study of the Old Testament*, v. 43, n. 2, p. 191–204, 2018.

LERNER, Melvin J. *The belief in a just world: a fundamental delusion*. New York: Plenum Press, 1980.

NEWSOM, Carol A. *The book of Job: a contest of moral imaginations*. New York: Oxford University Press, 2003.

OLSON, Dennis T. *Deuteronomy and the death of Moses: a theological reading*. Minneapolis: Fortress Press, 1994.

PARK, Crystal L. Making sense of the meaning literature: an integrative review of meaning making and its effects on adjustment to stressful life events. *Psychological Bulletin*, v. 136, n. 2, p. 257–301, 2010.

PARK, Crystal L. Meaning making following trauma. *Frontiers in Psychology*, v. 13, art. 844891, 2022. DOI: 10.3389/fpsyg.2022.844891.

RICOEUR, Paul. Evil, a challenge to philosophy and theology. *Journal of the American Academy of Religion*, v. 53, n. 4, p. 635–648, 1985.

RICOEUR, Paul. *Temps et récit*. Paris: Seuil, 1983–1985. 3 t.

SEGAL, Robert A. *Joseph Campbell: an introduction*. New York: Garland, 1987.

SILBERMAN, Israela. Religion as a meaning system: implications for the new millennium. *Journal of Social Issues*, v. 61, n. 4, p. 641–663, 2005. DOI: 10.1111/j.1540-4560.2005.00425.x.

STRAWSON, Galen. Against narrativity. *Ratio*, v. 17, n. 4, p. 428–452, 2004.

STUMP, Eleonore. *Wandering in darkness: narrative and the problem of suffering*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

VENTER, Philip P. Wealth, poverty and mutual care: towards a reconstructive reading of the book of Job. *Verbum et Ecclesia*, v. 36, n. 3, art. 1473, 2015. DOI: 10.4102/ve.v36i3.1473.

WEBER, Max. *The sociology of religion*. Trad. Ephraim Fischhoff. Boston: Beacon Press, 1963.

WHITE, Hayden. The value of narrativity in the representation of reality. *Critical Inquiry*, v. 7, n. 1, p. 5–27, 1980.

¹ Mestrando em Direito pela Faculdade Estácio de Sá. Bacharel em Direito pela Fundação Universidade Regional de Blumenau (FURB). Pós-graduando em Ciências da Religião e em Filosofia e Sociologia pela Faculdade Líbano. Acadêmico de Teologia e de Licenciatura em Filosofia pela Faculdade Estácio de Sá. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2467496149913328>. ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-5447-0550>. E-mail: [acesse o artigo original para visualizar o e-mail](#).

² As citações bíblicas seguem a *Bíblia de Jerusalém* (Paulus, 2002), inclusive na grafia dos nomes próprios. As passagens de obras em língua estrangeira são traduzidas por nós, e o original é transcrito em nota quando a formulação importa.

³ Ricoeur, *Temps et récit* (Seuil, 1983–1985), 3 t.; Kermode, *The Sense of an Ending* (Oxford University Press, 1967); Brooks, *Reading for the Plot* (Knopf, 1984); Janoff-Bulman, *Shattered Assumptions* (Free Press, 1992); Park, “Making Sense of the Meaning Literature”, *Psychological Bulletin*, 136 (2), 2010, pp. 257–301.

⁴ Ricoeur, *Temps et récit*, t. 1, primeira parte, cap. 3, sobre a tríplice mimese: a prefiguração do campo prático, a configuração pela intriga e a refiguração pela leitura. É no mesmo capítulo que a vida aparece como história ainda não contada.

⁵ Ricoeur, “Evil, a Challenge to Philosophy and Theology”, *Journal of the American Academy of Religion*, 53 (4), 1985, pp. 635–648. O

ensaio termina passando do pensamento à ação e ao sentimento, isto é, à resposta prática e afetiva ao mal que a especulação não resolve.

⁶ Kermode, *The Sense of an Ending*, cap. 1; Brooks, *Reading for the Plot*, caps. 1 e 4.

⁷ White, “The Value of Narrativity in the Representation of Reality”, *Critical Inquiry*, 7 (1), 1980, pp. 5–27.

⁸ Frank, *The Wounded Storyteller* (University of Chicago Press, 1995), nos capítulos dedicados à “restitution narrative”, à “chaos narrative” e à “quest narrative”.

⁹ Janoff-Bulman, *Shattered Assumptions*; Lerner, *The Belief in a Just World* (Plenum Press, 1980).

¹⁰ Campbell, *The Hero with a Thousand Faces* (Pantheon Books, 1949). O termo monomito vem de *Finnegans Wake*, de Joyce, como o próprio Campbell indica.

¹¹ Dundes, “Folkloristics in the Twenty-First Century”, *Journal of American Folklore*, 118 (470), 2005, pp. 385–408.

¹² Segal, *Joseph Campbell: An Introduction* (Garland, 1987).

¹³ Hanney, “One Myth to Rule Them All and in the Darkness Bind Them”, *Media Practice and Education*, 25 (2), 2024, pp. 113–122. O texto abre o número especial “Unravelling the Hero’s Journey”, organizado por Hanney e Norrington; a expressão “Hollywood McMyth” é de C. P. Nield, que Hanney retoma, e os paradigmas

alternativos são descritos, no resumo do artigo, como centrados em “community, companionship, and commonality”.

¹⁴ Park, “Making Sense of the Meaning Literature”; Park, “Meaning Making Following Trauma”, *Frontiers in Psychology*, 13, 2022, art. 844891, em que o modelo é retomado a propósito do trauma.

¹⁵ Park, “Meaning Making Following Trauma”: “few studies have fully examined the set of linkages outlined in the meaning making model”.

¹⁶ Strawson, “Against Narrativity”, *Ratio*, 17 (4), 2004, pp. 428–452.

¹⁷ Silberman, “Religion as a Meaning System”, *Journal of Social Issues*, 61 (4), 2005, pp. 641–663.

¹⁸ Weber, *The Sociology of Religion*, trad. Ephraim Fischhoff (Beacon Press, 1963), cap. IX, “Theodicy, Salvation, and Rebirth”, pp. 138 ss.

¹⁹ Berger, *O dossel sagrado* (Paulinas, 1985), caps. 1 a 3: a construção do nomos e a sua precariedade ocupam os dois primeiros capítulos, e a teodiceia, o terceiro. A frase sobre o sentido, no original: “It is not happiness that theodicy primarily provides, but meaning”.

²⁰ Geertz, “Religion as a Cultural System”, in *The Interpretation of Cultures* (Basic Books, 1973), pp. 87–125. O ensaio foi publicado originalmente em 1966.

²¹ Berger, *O dossel sagrado*, cap. 4 e apêndice II, sobre as perspectivas sociológica e teológica.

- ²² Olson, *Deuteronomy and the Death of Moses* (Fortress Press, 1994).
- ²³ Kugler, “Moses Died and the People Moved On”, *Journal for the Study of the Old Testament*, 43 (2), 2018, pp. 191–204.
- ²⁴ Newsom, *The Book of Job: A Contest of Moral Imaginations* (Oxford University Press, 2003).
- ²⁵ Clines, “Deconstructing the Book of Job”, in *What Does Eve Do to Help?* (JSOT Press, 1990), cap. 5.
- ²⁶ Brueggemann, *An Introduction to the Old Testament* (Westminster John Knox Press, 2003), pp. 301–302, conforme Venter, “Wealth, Poverty and Mutual Care”, *Verbum et Ecclesia*, 36 (3), 2015, art. 1473, p. 1. Não tivemos acesso direto à passagem de Brueggemann, e a referência depende da leitura de Venter.
- ²⁷ Clines, *Job 38–42* (Thomas Nelson, 2011), pp. 1237 e 1241. A pergunta final é formulada assim: “What is important for an authentic human existence?”. A passagem é citada também por Venter, “Wealth, Poverty and Mutual Care”, p. 2.
- ²⁸ Venter, “Wealth, Poverty and Mutual Care”, p. 5. Venter sustenta, contra a leitura desconstrutiva, que o epílogo é parte essencial do livro e mostra a transformação de Jó pela fala de Deus.
- ²⁹ Burley, “Narrative Philosophy of Religion”, *International Journal for Philosophy of Religion*, 88 (1), 2020, pp. 5–21; Stump, *Wandering in Darkness* (Oxford University Press, 2010).

³⁰ Venter, “Wealth, Poverty and Mutual Care”, p. 2, que acompanha Dhorme e Guillaume na leitura de uma duplicação dos filhos a partir da diferença entre as expressões hebraicas do prólogo e do epílogo, e registra a observação de Clines (*Job 38–42*, p. 1237) de que as filhas não seriam sinal de riqueza e por isso não seriam dobradas.