

Oswaid Bayer

Viver pela fé

Justificação e santificação



1997

I E P G

Capítulo I:

Na disputa das justificações

1.1 - Quem sou eu?

Quem se justifica, é porque está compelido a se justificar. E ninguém pode se livrar dessa compulsão. Pois ninguém pode se livrar da pergunta que é feita pelos outros: por que você fez isso? O que você estava pensando quando fez isso? Será que você não podia ter feito de outro jeito? No olhar do outro dirigido a nós e olhando-nos a nós próprios, nos encontramos sempre já como pessoas que são questionadas e que precisam prestar contas, que são acusadas e precisam se justificar - e ao mesmo tempo como pessoas que querem ter razão elas próprias. Diante de um tribunal só aparece de forma mais aguda aquilo que caracteriza toda a nossa vida. O mundo do tribunal e de seus julgamentos não é um mundo em separado. É só um caso particularmente flagrante daquilo que vale sempre e em todo lugar.

Ninguém consegue se evadir da pergunta do outro e ao julgamento que ele faz. Se uma pessoa deixa a outra ter valor ou não, se a cumprimenta ou não, se a reconhece - o que ocorre não só no elogio, mas também na censura; não só ao concordar, também ao discordar - ou se uma pessoa não reconhece a outra, tratando-a como um nada, isto é decisivo quanto ao nosso ser ou nosso não-ser. Só um ser • conhecido e reconhecido é realmente vida. Se ninguém me chamasse pelo meu nome, me cumprimentasse, se ninguém me dirigisse um olhar ou uma palavra, eu não seria nada em termos sociais. Também fisicamente eu seria um nada. Na verdade eu nem sequer estaria vivo se meus pais, já antes de eu nascer, não tivessem me reconhecido e dado importância à minha vida. Eu não estaria mais vivo se depois de eu nascer eles não tivessem primeiro sorrido para mim, falado comigo e, dirigindo-se amavelmente a mim, me concedido comunhão, se não tivessem me acolhido e reconhecido. Uma criança indesejada sente isso. A recusa de um reconhecimento incondicional e proveniente [= que chega antes], a recusa de amor, somente confirma a necessidade do reconhecimento. A recusa do reconhecimento

mento é um doloroso e por isso mesmo marcante indicador exatamente da sua necessidade, da sua necessidade vital.

A gente sempre quer manter o reconhecimento que nos é concedido, porque temos necessidade vital do mesmo. Queremos que ele se renove. Se ficamos sem ele, procuramos alcançá-lo ou até impo-lo. Queremos mostrar algo que pensamos que poderia agradar e obter reconhecimento, que poderia ser recompensado através de um olhar e de uma palavra e, assim, respondido.

Ser reconhecido e justificado, deixar-se justificar ou justificar-se a si mesmo através de pensamentos, atitudes mentais, palavras e ações, ter que justificar sua existência, ou simplesmente existir sem precisar se justificar por isso: é isto que constitui nossa felicidade ou infelicidade e é parte irrevogável da nossa condição de seres humanos.

Somos seres humanos como criaturas racionais, quer dizer, criaturas às quais se dirige a palavra e que, por isso, podem ouvir e responder - mas que também precisam ouvir e responder, se responsabilizar. Não posso ouvir a outrem. Da mesma forma, só posso me dirigir a outrem - a mim mesmo, só num sentido derivado. Só posso conversar comigo mesmo, envolver-me em um monólogo íntimo e, assim, pensar sob o pressuposto da linguagem, na qual acontecem reconhecimento e justificação mútuos. A linguagem é a linguagem da vida e a vida é a vida da linguagem. A linguagem concede reconhecimento e a vida justifica.

Essa condição humana básica ficou especialmente aguda na modernidade europeia, tornando-se um impiedoso perguntar e acusar²:

com que direito você está aí, afinal, e por que você não deveria não estar aí? Com que direito você é como é, e não diferente? Pressionada por estas perguntas, cada pessoa precisa comprovar o seu direito à existência. Cada uma tem, sem perdão, toda a responsabilidade de provar o seu direito de ser e de poder ser assim como é. A vida toda cada pessoa tenta se desculpar por viver, pelo fato de existir e não não-existir, e pelo fato de ser assim como é e não diferente.

Exemplo paradigmático disto foi a mania de tribunais na Revolução Francesa, bem como o que nós, de formas menos dolorosas e só às vezes fatais, vivenciamos na moralização total que vem ocorrendo na Alemanha desde 1968. A excessiva tribunalização da realidade da vida humana se mostra nos anos seguintes à Revolução Francesa, no stalinismo e no nacional-socialismo, bem como na situação política na qual a consciência formada socialmente se auto-acusa, como dela se espera, a fim de receber a absolvição por parte da coletividade. É aí que a

tribunalização da realidade da vida humana se mostra de modo especialmente agudo e horrendo. Contudo, ela também se manifesta, só que de forma mais suave e sem chamar a atenção, em grupos pequenos ou no âmbito da propaganda, onde se inculca à dona de casa uma consciência suja se ela não comprar aquele sabão em pó que limpa mais branco. A auto-acusação aparece claramente na propaganda da TV: a mãe e esposa que não usar a esponja ou o esfregão certo se defrontará com a consciência pesada como seu outro eu que a censura.

Ter que se justificar constantemente e com isso se auto-realizar, ou se ver livre dessa pressão e compulsão, isto diz respeito ao indivíduo em seu relacionamento consigo mesmo, no qual ele não subsiste a não ser através do relacionamento com os outros. Não existe um indivíduo "autárquico", completamente independente do seu contexto e do reconhecimento que dele advém. O indivíduo sempre é formado socialmente. Ele é a consciência de si mesmo que se formou e continua a se formar num processo de reconhecimento mútuo. O afã de agradar o outro, de afirmar-se por não ser tratado como um nada, mostra que o fato de não chegar a mim mesmo sem chegar ao mundo. E isso vale não só para o nascimento físico, mas também para o nascimento social da pessoa. Sou um ser jogado incessantemente para cá e para lá, entre o julgamento de outras pessoas sobre mim e o julgamento com que eu próprio me julgo - até a morte. Estou constantemente procurando me assegurar do juízo dos outros e do meu próprio juízo sobre mim. De vez em quando pareço ficar tranquilo, mas logo fico de novo inseguro. Minha "identidade" é inconstante, está sempre em questão. "Quem sou eu?", pergunta-se Dietrich Bonhoeffer³. Sou o que outros falam sobre mim? Sou aquilo que eu mesmo sei a meu respeito? Ou sou o que resulta do balanço entre o juízo que eu próprio faço de mim e o juízo dos outros? São perguntas que dizem respeito ao meu ser em si, e não apenas a algum aspecto exterior dele. Dizem respeito não apenas à casca, mas ao cerne. E o que ocorre não é que esse juízo se acrescentasse ao que eu sou, sou no meu próprio julgamento sobre mim, e isto está entrelaçado com o julgamento de outros sobre mim. "Pessoa", diz John Locke, "é um conceito forense"⁴.

1.2 - A história mundial como luta por reconhecimento mútuo

Como as coisas são na minha história pessoal, também são na história mundial, na qual minha história de vida se insere. A história geral - seria mais prudente e sóbrio falar no plural: as histórias de

grandes grupos sociais, movimentos, as histórias de associações de poder, de estados e de blocos políticos, que de maneira alguma podem ser reduzidas a uma unidade, a uma história mundial no singular, essas histórias mundiais não são, também elas, outra coisa do que histórias de um reconhecimento mútuo almejado, obtido com esforço ou então negado, não acontecido. São histórias das justificações e das atribuições de culpa, uma só luta por reconhecimento mútuo, uma luta de vida e morte. Nesse sentido, sim, podemos falar de história mundial no singular.

Nessa luta verifica-se um relacionamento problemático entre poder, direito e justiça. Ele se reflete de modo exemplar na confrontação dos atenienses com os habitantes de Meios, que Tucídides, em sua *História da Guerra do Peloponeso* (V, 89), estiliza como experiência humana geral. "Ambos cabemos muito bem que nas negociações entre seres humanos só há justiça quando ambos *se* encontram debaixo da mesma obrigação, mas que os que estão por cima fazem o que podem, ao passo que os fracos lhes permitem fazê-lo." Tal experiência histórica se estende desde a Antiguidade até a Era Moderna; o arco se estende de Tucídides ao seu tradutor Thomas Hobbes. Na disputa das justificações aparecem alternadamente extremos como o despotismo e a anarquia. A luta por reconhecimento mútuo muitas vezes arrefece momentaneamente da maneira como Diderot, em 1774, previu com relação ao resultado da Revolução Francesa: o "grande homem" que se levantará

fala às pessoas que há pouco acreditavam ainda que eram tudo: Vocês não são nada. E elas dizem: Não somos nada. Ele diz a elas: Eu sou o senhor. Elas lhe respondem a uma voz: Vós sois o senhor. Ele diz a elas:

Aqui estão as condições sob as quais estou disposto a subjugar vocês. E elas dizem: Nós as aceitamos (...).⁵

1.3 - História natural: cadeia de culpa ou causalidade?

Não só a história pessoal de cada um, não só a história mundial, mas tudo que existe no mundo, também a história da natureza pode ser apreendida como problema de justificação, de direito e de justiça. Isso vale em todo caso, como a crise ecológica deixa claro, para o ser humano em suas relações com as demais criaturas e nas relações destas com ele. Paulo fala da culpa da humanidade pela escravização, exploração e opressão da natureza, da violência perpetrada pela humanidade contra a criação subjugada, contra a sua vontade, à vaidade e injustiça humana (Romanos 8.20,21). 'Quem julga como Paulo o faz aqui, conhe-

cê um direito da natureza e a responsabilidade dos seres humanos como "detentores de uma obrigação para com a natureza"⁶.

De maneira quase mais radical ainda do que Paulo, também Anaximandro de Mileto fala de uma comunidade jurídica de todas as coisas em seu fragmento - no texto mais antigo da filosofia ocidental que chegou a nós, do tempo em que toda filosofia era ainda filosofia da natureza. "Seja do que for que procedam as coisas existentes, dentro estará também a corrupção segundo a culpabilidade. Pois as coisas dão-se reciprocamente castigo e pena por sua injustiça segundo o ordenamento do tempo."⁷ Neste dito ainda se mostra uma compreensão de natureza bem diferente do que vamos encontrar, por exemplo, mais tarde entre os estóicos e sua doutrina do *logos* ou ainda no esquema causal da modernidade, o esquema de causa e efeito. Segundo Anaximandro, o nexos do mundo consiste em que as coisas precisam prestar contas umas às outras, precisam responsabilizar-se mutuamente; em linguagem jurídica, fala-se de castigo e pena. O nexos do mundo como tal, a natureza toda consiste, então, em tal evento "forense"⁸. A ordem cósmica e a ordem moral do mundo ainda não estão dissociadas⁹. A ordem do mundo ainda é entendida como um nexos de comunicação linguística. Numa época posterior, a "culpa" se transformará em "causa". As imagens do linguajar jurídico irão se desvanecer até virar conceitos abstratos que servirão para formular as "leis naturais", as quais serão, por sua vez, diferenciados das leis da história e da lei moral. Em Anaximandro, contudo, a ordem física é ainda ao mesmo tempo uma ordem moral e forense.

Uma ordem mundial justa é impensável sem a ideia de juízo. Neste ponto estão de acordo tradições no mais tão diferentes como as da Antiguidade grega e do antigo Israel. Esta percepção do mundo nos é transmitida nas diferentes tradições da sabedoria da Grécia, de Israel e do mundo ao seu redor, e nos dá o que pensar, exatamente por causa de sua diversidade.

A sabedoria de Israel nos leva ao que é decisivo. É preciso reconhecer o que, num sentido rigoroso, temos que chamar de dimensão teológica do problema da justificação. A disputa das justificações não pára nem diante de Deus.

1.4 - Deus na disputa das justificações

O livro de Jó, um dos livros da sabedoria de Israel, mostra de forma exemplar que a vida não transcorre dentro de um conjunto de leis anônimas, mas em interpelação e resposta, em diálogo¹⁰. Este

pode, num crescendo, chegar ao ponto de a pessoa interpelar a Deus e exigir dele que se justifique: "que o Todo-Poderoso me responda!" (Jó 31.35). A partir de Jó o arco se estende até as formas contemporâneas de ateísmo, que sempre ainda se situam no contexto daquele diálogo e do ser-perguntado e ter-que-se-justificar que nele acontecem.

Justificação, direito, juízo, justiça não são somente conceitos-chave de um multifacetado processo de tradição israelita, que em si também é de fato dissonante, como nos mostra a controvérsia entre Jó e seus amigos. Não são somente conceitos-chave de um processo de tradição que no Novo Testamento teria chegado a um fim reconciliador e que daí por diante só produziria ainda efeitos na linguagem religiosa específica da exposição bíblica explícita. Tais conceitos, pelo contrário, dizem a toda pessoa de hoje que não fecha os olhos diante dos fenômenos como a coesão do mundo na verdade é: ela mostra-se exatamente não como coesão, e sim sobretudo no conflito e nas rupturas, em um "rasgo na criação de cima até embaixo" (Georg Büchner, *A Morte de Danton*). O mundo não é concorde em si, não é harmônico, mas soa "como sinos rachados" (*Woyzeck*, conclusão). Coloca-se, por isso, a questão da "teodicéia", do "litígio acerca de Deus"¹¹. Trata-se da questão de se, face ao mal e ao sofrimento, Deus e o falar sobre ele podem ser justificados, se Deus não é "injusto" (Romanos 3.5; 9.14).

Ficou claro para nós que a palavra "justificação" aponta para diversos âmbitos. Acompanhamos acima a sequência deles: o âmbito da história pessoal de cada um, o âmbito da história mundial, o âmbito da história natural - em suma: da história da humanidade com Deus, que igualmente é tudo menos inequívoca.

Todas essas histórias não constituem uma totalidade de sentido que devesse ser encarada de forma contemplativa, ou antecipada de modo tentativo ou formada hipoteticamente e com a ressalva de uma eventual revisão posterior. São, antes, uma cadeia de justificações, na qual grassa a luta por reconhecimento mútuo - chegando ao ponto de que nos Salmos e em Jó o próprio Deus é desafiado a se justificar e finalmente conseguir reconhecimento: "para que sejas tido por justo no teu falar e puro quando fores julgado" (Salmo 51.4)¹². Deus se envolve num litígio com os povos (cf., p. ex., Jeremias 25.31), com Israel (cf., p. ex., Oséias 12.3 e Miquéias 6.2), com um indivíduo como Jó. Na Era Moderna a cena no fórum mudou. No pensamento de Leibniz e de Kant a causa de Deus e sua justiça são tratadas e decididas diante do foro da razão. Segundo a filosofia da história de Hegel, a justificação de Deus se dá na história; a história universal é o juízo universal¹³.

Capítulo 2:

Litígio acerca de Deus

O tema da justificação não é um tema particular, ao lado do qual pudesse haver ainda outros temas. Nele se trata do todo. Não há como negar que a "realidade" como um todo é uma disputa das justificações. E ninguém pode escapar dessa disputa. Não somos perguntados se queremos viver nela ou não. A estrutura justificativa é confirmada até mesmo no suicídio¹⁴, que muitos chamam de "morte livre" por acharem que pelo menos neste ponto final haveria liberdade; pois um suicídio muitas vezes está ligado ao balanço de uma vida, de modo que a pessoa julga a si própria. Também este gesto final acontece ainda dentro da estrutura da justificação e do julgamento.

Falar de Deus nesse contexto das justificações, porém, não é obrigatório, ainda mais hoje em dia. As tendências gerais, articuladas no pensamento filosófico e especialmente metafísico, passaram por radicais transformações, como mostram as formas modernas de ateísmo. Contudo, não mudaram as situações da vida no seu caráter de situações de justificação do ser humano em seu mundo. Pelo contrário, ficaram extraordinariamente mais agudas. Desde Leibniz, o problema-chave da compreensão de mundo da modernidade é em primeiro lugar a questão da teodicéia. E não só da compreensão de mundo, mas inclusive da relação com o mundo; ou seja, não só da reflexão sobre a experiência, mas da própria experiência e, com isso, do próprio mundo como espaço vivencial. Devido a uma secularização da questão da teodicéia, agora o ser humano é, ele próprio, de forma inevitável e absoluta, o responsável pelo julgamento. Isso tem consequências fatais, das quais a gente tenta se evadir. Surgem assim os conhecidos mecanismos que usamos para nos acusar, fazendo com que sempre os outros sejam os culpados, nunca nós próprios.

A tribunalização da vida chega ao ponto de a existência humana ter que se justificar em sua totalidade, estando continuamente em questão¹⁵. Cada pessoa tem que continuamente dar provas de seu direito de existir. De momento a momento temos que evidenciar que merecemos estar aí, que merecemos ser notados, interpelados, cum-

primentados, honrados ou até mesmo que somos dignos de ser contrariados. É como disse Friedrich Engels, em uma retrospectiva da história moderna: tudo deve "justificar sua existência diante do tribunal da razão, ou então desistir de existir"¹⁶.

Essa problemática moderna da justificação é uma versão secularizada da velha pergunta de Jó. Para compreendermos a nossa situação, temos que voltar a ela.

A disputa das justificações chega ao seu auge no litígio acerca de Deus. Por que o justo tem que sofrer? Por que Deus não coíbe o mal? Por que Deus não intervém? Por que ele não se deixa ver? Por que se subtrai? "Deus meu, Deus meu, por que me desamparaste?" (Salmo 22.1).

"Por quê?" Nesta pergunta, nesta queixa há uma ferida aberta, e ela dói. Um impulso humano primordial procura fechá-la. Procura uma resposta definitiva à pergunta metafísica pelo fundamento que com ela imperiosamente se coloca, bem como por uma justiça do mundo que seja dada com ele. E espera essa resposta do "fundamento uno" e da sua bondade.

Podemos distinguir aí dois tipos principais de resposta. Uma é preponderantemente coisa do pensamento reflexivo; costumamos chamá-la "teodicéia contemplativa". Já a outra busca a resposta preponderantemente na ação, e é chamada "teodicéia ativa".

2.1 - Teodicéia contemplativa

Já Platão não suporta mais a experiência do sofrimento da tragédia e evoca a unidade de um bom fundamento e um bom alvo. Para isso, propõe dois traços básicos segundo os quais se deve falar de Deus. Segundo eles, Deus não opera nenhum mal, mas somente faz o bem¹⁷. O sofrimento, em última análise, é só aparência: "Deus é isento de culpa"¹⁸. Também para Agostinho o sofrimento e o absurdo em casos particulares não podem contradizer a ordem como um todo, pois "o todo é mais do que uma das partes"¹⁹. Este continua sendo um argumento decisivo ainda em Leibniz, que, ao empregar o termo técnico "teodicéia", propõe o que vem a ser o questionamento específico da Modernidade. Em seus *Essais de Théodicée* ("Ensaio sobre a Teodicéia"), de 1710, ele trata da bondade de Deus, da liberdade do ser humano e da origem do mal. "O mal metafísico consiste na simples imperfeição, o mal físico no sofrimento e o mal moral no pecado"²⁰. O mal é permitido por Deus para que também por ele venha o bem. A imperfeição de uma parte serve à perfeição maior do conjunto.

Leibniz é explicitamente retomado por Hegel. Segundo a filosofia da história universal de Hegel, a justificação de Deus reside na história. "A nossa reflexão é, nesse sentido, uma teodicéia, uma justificação de Deus. Leibniz tentou-a à sua maneira, metafisicamente, em categorias ainda abstraias e não bem definidas: os males no mundo em geral, incluída aí toda forma de mal, deviam ser apreendidos, e o espírito pensante ser reconciliado com a negatividade. E na história mundial que toda a massa do mal concreto é colocada diante dos nossos olhos"²¹. Para Hegel, com base na encarnação e na morte de Deus a história mundial como um todo pode ser apreendida como razoável ou sensata. Passando através da negatividade, através da morte o todo se justifica como tendo sentido. O individual e o particular, porém, são com isso destruídos. "A razão não pode se deter diante do fato de que indivíduos particulares foram ofendidos"²², pois "o verdadeiro é o todo"²³.

Esta frase de Hegel é invertida por Adorno. Para ele, estão liquidadas todas as tentativas de justificar o todo como tendo sentido passando através da negatividade: "O todo é o não-verdadeiro"²⁴. Com isso, numa perspectiva efetivamente antimetafísica, completa-se um ciclo, na tradição de Schopenhauer, e a negatividade torna-se nova metafísica. Completa-se formando o conceito do "ser mais fundo" de total negatividade como antítipo de um "ser supremo". Tal conceito negativo de unidade está ligado, e de forma exemplar novamente em Adorno, à esperança de uma negação da negatividade. Trata-se, contudo, de uma esperança desesperada, não mais fundamentada na fé inabalável da razão prática, como em Kant.

2.2 - Teodicéia ativa

Em sua *Crítica da Razão Prática*(1788), Kant lança os fundamentos para a solução da questão da teodicéia nos moldes do que chamamos de "teodicéia ativa". Segundo Kant, "a partir do que a experiência neste mundo nos dá a conhecer" não podemos justificar a bondade e a justiça de Deus²⁵. Temos é que postulá-la por decisão moral, contra a experiência do mundo. Uma teodicéia é legítima e "autêntica", como diz Kant, quando nela "formamos necessariamente e antes de toda experiência o conceito de Deus como um ser moral e sábio"²⁶. Isto é tarefa não da razão teórica, mas da "poderosa razão prática, que, assim como no campo da legislação é sem maiores argumentos a autoridade indiscutível, pode ser vista como a explicação e voz direta de Deus, pela qual ele dá um sentido à letra da sua criação"²⁷. Segundo

Fichte, o mundo é "o elemento material do nosso dever"²⁸. A boa vontade - boa, porque determinada pela lei moral - que postula a bondade e a justiça de Deus contrariando a experiência do mundo, dá por meio da ação a única resposta possível ao problema da teodicéia.

2.3 - Deus e a "aventura do mundo"

Muitos cristãos e não-cristãos hoje concordam com a solução de Kant, mesmo que mais em desespero do que com a certeza da razão. Muitos se apegam à ideia de Hegel de que Deus precisa do ser humano e de sua história para se realizar: "Deus precisa das pessoas". Segundo Hans Jonas, a figura de Deus "passa para a questionável custódia do ser humano, para ser plenificada, redimida ou perdida por aquilo que este fizer consigo mesmo e com o mundo"²⁹, de modo que "as trajetórias das nossas vidas tornam-se linhas no rosto de Deus". E pelo fato de Deus "crescer com a assustadoramente ambígua colheita dos nossos atos", a marca que fazemos nele é "para o bem e para o mal: nós podemos construir e destruir, podemos curar e ferir, alimentar a divindade ou deixá-la na penúria, aperfeiçoar sua imagem ou desfigurá-la. E as cicatrizes de um são tão permanentes como o brilho do outro. Por isso, a imortalidade dos nossos atos não é motivo para orgulho vaidoso; teríamos, antes, motivos para desejar que a maioria deles não deixasse vestígio algum. Mas esta escolha não temos: eles traçaram sua linha, e esta permanece".

Esta solução ativa - moral - para a questão da teodicéia não é somente uma possibilidade do pensamento filosófico e não é vivida apenas por não-cristãos. Há duas décadas ela caracteriza em boa medida também o trabalho da teologia e da igreja. No filósofo judeu Hans Jonas ela está ligada a um forte momento contemplativo, na medida em que ele fala de Deus e sua "aventura do mundo". Nessa aventura do mundo "o ser total de Deus está em jogo", de modo que "em cada ação intramundana está sempre em pauta esse envolvimento [de Deus]".

Depois de inserir-se totalmente no mundo em processo de formação, Deus não tem mais nada a dar: agora o ser humano é que deve dar a ele. E o ser humano pode fazê-lo na medida em que, nos caminhos da sua vida, cuide para que não aconteça, ou não aconteça muitas vezes e por sua causa, que Deus tenha que se arrepender de ter deixado que o mundo se formasse assim. Este bem poderia ser o mistério dos "trinta e seis justos" que, segundo a tradição judaica, nunca haverão de faltar ao mundo...³⁰

O elemento contemplativo que caracteriza a fundamentação e perpassa a solução moral de Jonas para a questão da teodicéia é designado por ele próprio como "mito", como "tentativa simbólica de exprimir o mais aproximadamente possível aquilo que, para mim, parece trazer sentido ao enigma do ser e da existência". Isto é dito concretamente em vista daquele evento macabro ao qual dá-se o nome de "Auschwitz"; a mãe de Hans Jonas foi morta em Auschwitz. Assim, no "sentido" não está implícito "nada de reconciliador" - mesmo que Jonas insista na "liberdade do espírito" de, "no âmbito das ideias, lidar inclusive com a totalidade inteira". Mesmo que não se possa ver nada, há algo a se dizer; "eu não posso 'ver' a totalidade (...), mas posso falar da sua natureza, do seu fundamento e do seu propósito".

É desta maneira tocante que Jonas pensa a justificação de Deus e a advoga. Assim ele conduz de modo ao mesmo tempo contemplativo e ativo o litígio acerca de Deus.

2.4 - Rumo ao lúdico através do trabalho - retorno ao paraíso

A problemática da justificação em sua forma moderna se expressa de modo eloquente no ensaio de Heinrich von Kleist intitulado "Über das Marionettentheater" ("Sobre o Teatro de Marionetes")³¹. Ele é movido pela pergunta se e como a graça, o encanto que as pessoas perderam pode ser recuperado. Será que, pela via do artístico e do cultural, o ser humano entrará de novo numa segunda inocência, de volta à natureza, ao paraíso perdido?

Conta-se a respeito de um rapaz que se movimentava de um jeito gracioso e natural, até que percebeu que o observavam e, em consequência disso, começou a observar a si próprio. Na tentativa de retomar deliberadamente os movimentos elegantes, ele se deu conta de que havia perdido sua naturalidade, sua graça. Tal perda é "inevitável desde o momento em que comemos o fruto da árvore do conhecimento. O paraíso está trancado, e atrás de nós está o querubim; só nos resta empreender a viagem ao redor do mundo e verificar se talvez pelos fundos ele não esteja aberto de novo em algum lugar"³². A esperança de Kleist é de conseguir, por uma produção cultural perfeita, pela formação e pelo trabalho em si próprio, voltar de novo à "natureza". A figura que lhe serve de guia neste sentido é a do dançarino de bale, em cujo desempenho não se nota o volume de esforço e trabalho investidos para chegar a movimentos aparentemente tão leves e naturais. A palavra latina *gratia* significa tanto "graça"

como "encanto". Assim, a esperança de Kleist é de conseguir, por meio de esforço e dedicação extremos, recuperar a naturalidade do poder-ser; a graça deve ser merecida.

Kleist não é o único com esta concepção, que, no entanto, ele corrige decisivamente depois da sua "crise kantiana" (1801)³³. Schiller vê no lúdico a segunda inocência, a inocência reconquistada. Em suas cartas *Über die ästhetische Erziehung des Menschen* ("Sobre a Educação Estética do Ser Humano") (1795), Schiller deposita esperança no lúdico como quintessência do estado final que surgiria da dialética do processo cultural humano na tensão entre sensorialidade e moral, natureza e lei, dever e inclinação, encanto e dignidade. O lúdico não precede o trabalho; pelo contrário, se origina dele. "É só depois de derrotar os monstros que Hércules torna-se amante da arte" (Kant)³⁴. "Temos que empreender a viagem ao redor do mundo e ver se talvez pelos fundos o paraíso não esteja aberto de novo em algum lugar".

Kleist e Schiller esperam do ser humano ainda mais do que o seu mestre Kant, para o qual a existência humana se justifica no cumprimento do dever, na obediência à lei. Para eles, o que está em pauta é o problema da cultura em si, da relação entre o trabalho e esforço humano e a natureza. Herbert Marcuse, um dos pais intelectuais do movimento estudantil, tentou, no seu livro *Eros e Civilização*, resgatar essa intenção ao esperar, sob o conceito do "lúdico", uma erotização também do mundo do trabalho. Nós estaríamos hoje tão avançados tecnicamente que teríamos condições de alcançar, por assim dizer, tal retorno ao paraíso. O que no mundo da técnica se tornou para nós uma espécie de segunda natureza poderia ser superado em um renascimento, de modo que, mais uma vez - na verdade, apenas agora - se conviveria "brincando", ou seja, em liberdade, e que poderíamos superar a rígida unidimensionalidade da racionalidade técnica, como Max Weber a descreveu. Marcuse quer refutar o princípio da realidade de Sigmund Freud - a tese de que a cultura só seria possível pela renúncia. Tal expectativa de um "lúdico" merecido por esforço próprio, resultado do trabalho humano, foi a grande visão pela qual o movimento estudantil se deixou fascinar.

2.5 - Atlas do mundo

Mesmo quem não compartilha da solução que Marcuse dá à problemática moderna da justificação não pode deixar de ver que a vontade específica da Modernidade consiste em, através de um desempenho perfeito, através do trabalho como "autocriação" do ser huma-

no (Kari Marx), sair da pré-história, da miséria e só assim chegar ao que se pode chamar de verdadeira história. A obra *Das Prinzip Hoffnung* ("O Princípio Esperança"), de Ernst Bloch, termina com as seguintes palavras:

A humanidade vive ainda, por todo lugar, na pré-história; na verdade, tudo e todos encontram-se ainda em um tempo anterior à criação do mundo, o verdadeiro. A verdadeira gênese não está no início, mas no fim, e só começa a acontecer quando a sociedade e a existência se tornam radicais, ou seja, se concebem por sua raiz. A raiz da história, porém, é o ser humano trabalhador, criador, que transforma e transcende as condições dadas. Se ele tiver se apreendido e fundado o que lhe é próprio em uma democracia real, sem renúncia e sem alienação, surge no mundo uma coisa que remete a todos para sua infância e onde ninguém ainda esteve: um lar.

O ser humano sem lar volta da miséria, da terra estranha, para o seu lar, para o paraíso. Esse será o resultado do seu trabalho, da sua produção cultural perfeita.

Ninguém que tenha os olhos abertos pode ignorar assim sem mais essa pretensão de Bloch e de Marx. A quem não espera nada dessa justificação a ser criada tão-só pela ação humana deve-se perguntar: será que não estamos realmente condenados a buscar a realização da paz intramundana através de um agir planejado da parte de nós, humanos, no contexto de uma política interna mundial? Pode a humanidade sobreviver de outra forma que não seja por meio de um esforço moral extremo e final³⁵? Pesa sobre nós, assim, uma responsabilidade enorme. Esta é a lei sob a qual vivemos. Esta lei nos compele a sermos o Atlas que, como aquele personagem da saga grega, carrega sobre seus ombros o peso do mundo inteiro. Jean-Paul Sartre disse uma vez que "estamos condenados a ser livres"³⁶. Nessa liberdade a que estamos condenados temos que ser aquele Atlas. Não há como passar este fardo a outrem. Não seremos esmagados por ele? Podemos ainda, com este peso em cima de nós, conseguir um certo distanciamento em relação ao nosso agir? Ou estamos fadados a ficar acorrentados para sempre e de forma inexorável somente às nossas próprias obras e às suas consequências? Friedrich Hölderlin lamentou isso em seu poema "O Arquipélago":

Mas ai! Caminha na noite, habita, como no Orço,
Sem o divino a nossa raça. Ao seu próprio esforço somente
Estão eles acorrentados, e só a si próprio na ruidosa oficina
Cada um ouve, e muito trabalham os brutos
Com braço forte, incansável, porém sempre e sempre
Infrutífero, como as Fúrias, permanece o esforço dos braços.