



Texto recebido em:  
20/04/2025

Texto aprovado em:  
17/11/2025

V. 15 - N. 34 - 2025

\* Mestranda em Filosofia pela UFMT, graduada em Letras pela UNEMAT, lecionou nas áreas de língua portuguesa, literatura e produção textual no ensino fundamental, médio e superior. Pesquisa a relação humano-divino frente ao trágico e suas implicações ontológicas. Contato: helenksg@gmail.com

## O trágico e a transcendência em O Livro de Jó

The tragic and the transcendence in The Book of Job

*\*Helen Karen Gomes Rizzi*

### Resumo

Este trabalho analisa a narrativa bíblica de O Livro de Jó sob uma perspectiva literária, psicológica e teológico-filosófica, a fim de identificar onde o trágico se instala e como a transcendência se manifesta. Para tanto, considera-se a teoria literária de Albin Lesky; a psicologia de Carl Gustav Jung; e, a partir de ambas, situa-se o herói trágico dentro de um itinerário espiritual, sob o ponto de vista teológico-filosófico de Jean-Yves Leloup. Na visão de Jung e Leloup, Deus e o ser humano são da mesma natureza, e o enfrentamento do trágico pode conduzir a essa percepção, através de um conflito entre opostos que, quando culmina na conciliação, promove a integração da personalidade. Ao elucidar esse processo de autoconhecimento transcendente, estabelecendo relação entre o herói trágico e o ser humano contemporâneo, este trabalho mostra que o trágico é inerente à vida, que a tragicidade tem intrínseca a oportunidade de transcendência e que esta implica um profundo processo de autoconhecimento. O objetivo é oferecer às tragicidades da vida um olhar transcendental e mostrar como a literatura trágica, dentre as quais as narrativas

bíblicas, quando estudadas de modo transdisciplinar, podem contribuir para o autoconhecimento e para a superação de situações trágicas.

**Palavras-chave:** Jó, trágico, transcendência, autoconhecimento, transdisciplinaridade.

## Abstract

This paper analyzes the biblical narrative The Book of Job through literary, psychological, and theological-philosophical perspectives, aiming to identify where the tragic arises and how the transcendence happens. Drawing on Albin Lesky's literary theory and Carl Gustav Jung's psychology, the analysis positions the tragic hero within a spiritual journey, interpreted through Jean-Yves Leloup's theological-philosophical lens. For Jung and Leloup, God and humanity share the same nature, and confronting the tragic can lead to this realization through the reconciliation of inner opposites – ultimately fostering the integration of the self. By elucidating this process of transcendent self-knowledge and linking the tragic hero to the contemporary individual, this study argues that the tragic is inherent to life, that within the tragic lies the potential for transcendence, and that such transcendence requires a profound journey of self-discovery. The goal is to offer a transcendent lens on life's tragic experiences and demonstrate how tragic literature, particularly biblical narratives, when approached transdisciplinarily, can support self-knowledge and the overcoming of tragic events.

**Keywords:** Job, tragic, transcendence, self-knowledge, transdisciplinarity.

## Introdução

**T**rágica por excelência, a narrativa de O Livro de Jó – em forma, como em conteúdo – reúne duas perspectivas distintas acerca da experiência humana da tragicidade: a definição de Aristóteles (2011, p. 47) de tragédia como uma interpretação teatral na qual os atores proporcionam aos expectadores a experiência da compaixão e do medo, visando à purgação desses sentimentos; e a concepção do filólogo Albin Lesky que, em sua teoria da tragédia, expande o entendimento da teoria aristotélica, acrescentando-lhe a perspectiva do trágico não só

como gênero dramático, mas também como categoria estética e filosófica. Ao fazê-lo, Lesky (2015, p. 33-35) destaca como indícios para a identificação do trágico – na arte ou na vida – a queda da felicidade para a desgraça, manifesta em um evento que atinge as profundas camadas do ser de um sujeito, a ponto de lhe revelar algo novo e alcançar uma proporção que chegue a tocar a subjetividade de outros.

Embora essas duas perspectivas se refiram, respectivamente, a um gênero literário e a uma categoria estética e princípio filosófico, a tragédia e o trágico se misturam na arte e na vida. E é nesse lugar de compaixão, medo e purgação, de uma condição natural a se exprimir em uma queda fatídica que atinge as profundezas do ser, entre Aristóteles e Lesky, que recorreremos à psicologia analítica de Carl Gustav Jung e à fenomenologia espiritual proposta por Jean-Yves Leloup para compreender, por uma via transdisciplinar, a experiência humana da transcendência através da tragicidade na vida do homem crente no Deus judaico-cristão, que é simbolizada no livro de Jó. Trabalho que importa ser feito, pelas inúmeras razões que se reúnem na premissa de Gatto (2017, p.1) que, em sua longa trajetória de estudos transdisciplinares do trágico, afirma que “[...] tudo é trágico, todas as nossas iniciativas em relação à vida vão bater na nossa condição trágica. Talvez seja melhor dizer: nossa natureza é trágica”. E mesmo que as características até aqui mencionadas não bastassem para compreender a vida como trágica em sua natureza, Lesky apresenta outra – a contradição:

[...] a contradição trágica pode situar-se no mundo dos deuses, e seus polos opostos podem chamar-se Deus e homem, ou pode tratar-se de adversários que se levantem um contra o outro no próprio peito do homem. (2015, p. 31)

Esse caráter contraditório da experiência da tragicidade é bem retratado no livro de Jó e é um dos pontos destacados por Jung (2012, p. 20) em sua análise da questão: “Jó tem a certeza de que encontrará em Deus um advogado e defensor contra o próprio Deus. Tão certa é para

ele a existência do bem em Javé quanto a existência do mal” – cerne da contradição trágica que caracteriza a história.

Percebe-se que são diversos os traços que qualificam uma narrativa – ou uma experiência de vida – como trágica e, dentre eles, há um que faz da tragicidade da vida uma oportunidade, razão pela qual se configura como centro do interesse deste trabalho: o traço trágico da transcendência.

Não há tragédia sem transcendência. Ainda na obstinação da mera autoafirmação no naufrágio, face aos deuses e ao destino, há um transcender: para o ser, que o homem propriamente é e na ruína experimenta a si mesmo como tal. (Jaspers, apud Lesky, 2015, p. 53)

Ao refletir acerca do capítulo Sobre o trágico, da obra de Karl Jaspers, Lesky proporciona, ainda, a compreensão de que a situação trágica, para muito além de um caso isolado, embora apareça em primeiro plano no tempo em que se passa, abaixo da superfície revela o ser e abre um caminho para que o homem chegue ao conhecimento desse ser (sem, contudo, negar a gravidade e a dureza de tal caminho). Esse entendimento de Lesky (2015, p. 54) vai ao encontro de uma observação que é feita por Jung em seu livro Resposta a Jó, de modo que a perspectiva de ambos os autores nos sejam complementares para a identificação do trágico e da transcendência na referida narrativa bíblica:

[...] não me parece impossível que algo tenha surgido pouco a pouco neste pano de fundo, ou seja, uma compensação do sofrimento infligido imerecidamente e que não podia deixar Javé indiferente, mesmo que só o pressentisse de longe. E, então, aquele que fora torturado imerecidamente foi elevado imperceptivelmente, e sem disto se dar conta, a uma superioridade de conhecimento de Deus que o próprio Deus não tinha. (Jung, 2012, p. 29)

Convém, agora, uma leitura direcionada de O Livro de Jó, para compreender melhor como o trágico se instala (o que não ocorre quando da primeira perda sofrida) e como a transcendência se manifesta na tragi-

dade vivenciada pelo personagem (o que não consiste na mera restituição do que perdera).

## 1. Jó, o trágico e a transcendência

Diferentemente de outros heróis trágicos da Bíblia, não há evidências de que Jó seja um personagem histórico, tampouco informações precisas acerca da autoria do livro que narra sua história ou do tempo em que fora escrito. O que existe é uma suposição sustentada pela tradição judaica, que aponta a autoria para Moisés, e pesquisas que, ao estabelecerem relação entre O Livro de Jó e determinados contextos, verificam traços literários e temáticos que se expressam na narrativa indicando conhecimento sobre diferentes culturas, plantas, animais, minerais, além de noções de astronomia e algumas referências a particularidades do Egito e da Palestina da era bíblica, sugerindo, assim, um autor altamente instruído, viajado e hábil na utilização de recursos literários (Hahn, 2013).

Para este trabalho, entretanto, importa menos a pessoa, tempo e lugar em que nasce o Livro de Jó, do que seu sentido arquetípico: a sua subsistência através dos tempos e o modo como ressoa na vida do homem contemporâneo a história deste personagem que sofreu três dentre os acontecimentos mais trágicos que se possa conceber: a perda violenta e injusta de suas posses, de sua família e de sua saúde (com diversos danos colaterais) – razão pela qual, para nossa finalidade de compreender a experiência humana da tragicidade, com ênfase em seu aspecto transcendental, o tomamos como paradigma hermenêutico.

O texto começa apresentando Jó como o homem que era “o maior de todos os do Oriente”, situando a concepção de grandeza no fato de ele ser íntegro e reto, temer a Deus, desviar-se do mal, ter dez filhos ao todo, milhares de animais e muitas pessoas para servir-lhe (Jó 1,1-3). Um homem que cultivava o ritual de oferecer holocaustos a Deus em nome de cada um de seus filhos e filhas, como uma forma de expiação pre-

ventiva por seus possíveis pecados, tamanha sua preocupação com a justiça e a integridade (1,5).

Saltando para outra cena, a narrativa traz ao palco Satanás, em destaque dentre os filhos de Deus, quando inicia-se o diálogo entre um filho que estava apenas passeando pela terra (1,7) e um pai que se vangloria de seu servo, chamando a atenção do filho distraído para a contemplação de suas admiráveis qualidades (1,8). A tal provocação, Satanás revida com um questionamento: “[...] – Será que é sem motivo que Jó teme a Deus? [...] estende a tua mão e toca em tudo o que ele tem, para ver se ele não blasfema contra ti na tua face” (1,9-11). Ao que, sem hesitar, Deus responde: “[...] – Você pode fazer o que quiser com tudo o que ele tem; só não estenda a mão contra ele” (1,12).

Logo nesse início, a narrativa ilustra bem a observação de Jung de que: “Através dos testemunhos da Sagrada Escritura sabemos de que modo os homens do Antigo Testamento sentiam o seu Deus” – no caso, como aquele em que: “A percepção existia ao lado da falta de percepção, a bondade ao lado da crueldade e a força criadora ao lado da força destruidora. Tudo havia nesse Deus e uma coisa não impedia a outra” (2012, p. 17). E é nesse cenário de contradição que se faz válida a interpretação de que Deus não só permitiu, como participou do mal que recaiu sobre Jó:

O livro de Jó coloca o homem justo e fiel, mas golpeado por Deus, em um palco visível a longa distância, onde ele expõe a sua causa aos olhos e ouvidos do mundo: com espantosa facilidade e sem nenhum motivo Javé deixou-se influir por um de seus filhos, por um de seus *pensamentos de dúvida*, mostrando-se inseguro em relação à fidelidade de Jó. (Jung, 2012, p. 27)

Essa cena se repete duas vezes: Na primeira vez, as posses e os filhos de Jó são atingidos pelos sabeus (1,15), os caldeus (1,17) e pelo próprio Deus (1,16,18). A tal fatalidade, apesar de seu sofrimento (1,20), a reação de Jó é dizer: “Nu saí do ventre de minha mãe e nu voltarei.

O Senhor o deu e o Senhor o tomou; bendito seja o nome do Senhor!” (1,21). Na segunda vez em que, como consequência do diálogo provocativo entre Deus pai e Satanás filho, Jó é atingido sem motivo (2,3), Satanás lhe atinge a saúde (2,7) de tal modo, que sua própria esposa se revolta contra Deus e deseja sua morte (2,9) – ao que Jó responde: “Temos recebido de Deus o bem; por que não receberíamos também o mal?” (2,10).

Jung interpreta essa postura de aceitação da parte de Jó como uma consciência decorrente de sua capacidade de autorreflexão, que produz nele o reconhecimento da necessidade de manter-se ciente de sua impotência diante de um Deus onipotente (2012, p. 27), mas, de todo modo, é nesse momento que Jó cai da tese de ser “o maior de todos os do Oriente”, para a antítese, ao perder tudo o que em seu contexto o qualificava como tal.

É nessa autorreflexão acerca da própria impotência que o trágico se instala, tanto pela tragicidade da concepção de vida segundo a qual o homem é originado – porém está separado – de um Deus onisciente, onipresente e onipotente do qual se pode esperar (arbitrariamente) o bem e o mal, quanto pela identificação, a partir desse ponto da narrativa, do que Lesky apresenta como um requisito do trágico: o sofrimento consciente. Jó sofre conscientemente, em um silêncio que só é rompido após sete dias e sete noites na presença de três amigos que apareceram para o visitar (2,11-13), acentuando o trágico e tornando a cena semelhante à tragédia grega, no sentido de estender o sentimento da tragicidade ao nível do discurso verbal:

O sujeito do ato trágico, o que está enredado num conflito insolúvel, deve ter alçado à sua consciência tudo isso e sofrer tudo conscientemente”. [...] Por isso ouvimos também as grandes figuras da tragédia ática, com zelo incansável e amiúde em longos discursos cerrados, exprimirem em palavras os motivos de suas ações, as dificuldades de suas decisões e os poderes que as cercam. (Lesky, 2015, p. 34)

Esses longos discursos ocupam os próximos trinta e cinco capítulos da narrativa, na forma de três grandes diálogos. No primeiro (Jó 3-14), em falas extremamente moralistas, os amigos repreendem Jó por ter feito um desabafo em relação à sua situação. Embora o façam declaradamente com base em seu próprio entendimento (4,8), fazem uso do recurso retórico de atribuir às suas considerações um caráter sobrenatural (4,12-16) e começam, assim, a interpretar o sofrimento como um castigo divino, convidando Jó à humildade para receber a disciplina do Senhor por meio de seu sofrimento (5,17). Como quando uma pessoa vive uma fatalidade e alguém de seu convívio – em momento inoportuno – tenta conferir uma finalidade didática à situação em questão.

A postura de Jó nesse primeiro diálogo é, a princípio, a de tentar se justificar, argumentando acerca da desproporcionalidade entre a fatalidade que lhe sobreviera da parte de Deus e o que quer que ele possa ter feito para merecer castigo (6,1-4). Reconhecendo-se sem recursos (6,13), ele desabafa, se defende, expressa seu descontentamento em relação ao modo de proceder dos amigos (6,14-23), mas também considera a possibilidade de haver nisso tudo algo que ele não sabe e está disposto a conhecer (6,24-25).

Sem nenhuma objetividade, por mais que suas próprias falas expressem a impossibilidade de explicar a situação de Jó por culpa ou mérito (4,17-21), os amigos continuam tentando fazê-lo. Nessa contradição, a tragicidade se manifesta também neles: Jó bem observa que os amigos demonstram estar com medo (6,21-23). E o fato de suas acusações contra Jó serem gratuitas e sempre acompanhadas de sua defesa de Deus (13,6-12), leva a considerar um medo essencial de que Deus não seja exatamente como pensam que é.

O que os amigos acusam em Jó e defendem em Deus é, em suma, sua própria concepção desse Deus. Servos de Deus acusando seu amigo (igualmente servo) como culpado da própria ruína, em defesa do Senhor que sobre ele fez a ruína cair. Ora, se o culpado for Jó, basta-



-lhes manterem-se diferentes dele, e estarão seguros. No entanto, se a ruína for reconhecida como proveniente de modo arbitrário das mãos de seu próprio Deus, estarão vulneráveis, sujeitos às mesmas dores que Jó está enfrentando – é isso o que eles temem admitir.

Talvez seja esse mesmo fenômeno o que se manifesta na contemporaneidade, quando uma vítima de injustiça é acusada por seus pares de ser culpada do dano sofrido por sua própria maneira de proceder: mulheres que sofrem abusos e são acusadas por outras mulheres de vestirem-se e portarem-se inadequadamente; religiosos que vivenciam situações trágicas e são acusados por outros religiosos de estarem sofrendo a consequência do pecado e da falta de fé. Ora, é mais fácil isolar o fato em uma ou outra vítima do que repensar todo um sistema, uma crença, uma estrutura social e uma concepção de mundo. As falas prolixas e desesperadas dos amigos de Jó – como dos nossos amigos, líderes religiosos e por vezes as nossas próprias – indicam, assim, que todo julgamento que se manifesta em meio ao trágico sugere uma tentativa de defesa da própria crença estruturante por parte daquele que julga.

Não obstante, apesar de não serem úteis para Jó em termos de conforto, solução ou esperança, as falas dos amigos servem-lhe de outra maneira. No confronto com suas opiniões equivocadas, ao prestar-se a responder-lhes, Jó vai encontrando dentro de si um caminho que passa a percorrer sem medo e com um entendimento novo a respeito de sua condição: “Calem-se diante de mim e eu falarei; que venha sobre mim o que vier. [...] Tenho já bem encaminhada minha causa. Estou certo de que serei justificado” (Jó 13,13-18). Assim, a causa que Jó pretende apresentar a Deus, na verdade, começa a abrir caminho para a transcendência, quando apresentada a si mesmo – o que também é típico de uma trajetória trágica:

[...] o homem, em seu trágico destino, não pode fazer outra coisa senão gritar, não se lamentar nem se queixar, mas gritar a plenos pulmões aquilo que nunca foi dito,

aquilo que antes talvez nem se soubesse, e para nada: somente para dizê-lo a si mesmo. (Lesky, 2015, p. 34)

Como uma turbulenta etapa de um árduo processo de transformação, o primeiro diálogo se encerra com uma reflexão de Jó acerca da brevidade da vida (14,1-22). Mas é preciso seguir adiante e, no segundo diálogo (Jó 15-21), sob a mesma dinâmica, embora os amigos nada tenham evoluído em percepção, Jó começa a se mostrar mais seguro, cada vez mais tranquilo em sua consciência e convicto de encontrar em Deus o bem e o mal, a destruição e a salvação (16,12-22). E a esse respeito, Jung observa: “Talvez o que haja de mais elevado em Jó seja que ele, em face de uma dificuldade como esta, não se perturbe com a unidade de Deus” (2012, p. 20).

A grande diferença entre a percepção de Jó e a dos amigos, é que ele tem coragem de olhar para Deus e encará-lo tal qual este se revela em sua experiência. Experimentando o sofrimento, sente falta de sua felicidade (Jó 19,25-27), mas não nega que ambas se originem da mesma fonte, sem, contudo, precisar justificá-las em si mesmo. Ao final do segundo diálogo, ante as incoerências e contradições expressas nas falas dos amigos, com notável lucidez, oferece-lhes evidências de que Deus possa fazer o bem e o mal a justos e injustos (Jó 21).

Já no terceiro diálogo (22-37), Jó não mais se justifica. Em vez disso, utiliza-se de ironia (26,2-3), faz perguntas retóricas (26,4), devolvendo aos amigos questionamentos que seriam válidos para suas reflexões. Em falas mais breves, mostra-se mais seguro, autoconfiante, lúcido ao ponto de atravessar a insistência dos amigos em uma fé moral que consiste numa relação de troca com Deus (22,24-28; 35,11-12), e reafirmar sua integridade, posicionando-a no lugar de uma escolha livre ao invés do interesse em uma recompensa:

Tão certo como vive Deus, que me tirou o direito, o Todo-Poderoso, que amargurou a minha alma, enquanto eu puder respirar e o sopro de Deus estiver nas minhas narinas, nunca os meus lábios falarão injustiça, nem a

minha língua pronunciará engano. Longe de mim que eu dê razão a vocês! Até morrer, nunca abrirei mão da minha integridade. À minha justiça me apegarei e não a largarei; a minha consciência não me acusará em toda a minha vida. (Jó 27,2-6)

É nesse nível mais elevado de autoconhecimento que a transcendência se manifesta. E, antes de nos aprofundarmos nessa questão, é necessário lembrar que, ao tema da transcendência, a linguagem não oferece recursos suficientemente precisos e, portanto, o transcendente requer uma interpretação simbólica (Jung, 2012, p. 318). As coisas não são mais o que se conhecia a seu respeito. Sob uma nova luz podem, agora, ser entendidas como imagens e símbolos representativos para o sujeito: “[...] têm um aspecto abrangente “inconsciente” que nunca se deixa exaurir ou definir com exatidão” (Jung, 2013, p. 202). Ainda assim, são observáveis. E até onde a observação deste trabalho alcança, começa-se a perceber um conhecimento novo do ser, que vem antes – e com mais ênfase – do que a restituição do que fora perdido pelo herói trágico.

A partir desse momento, Jó contempla a sabedoria (Jó 28), em um trecho do texto que cria imagens concernentes ao encontro de algo de valor abaixo da superfície e em meio à escuridão (28,1-11), e reflete acerca de a sabedoria de Deus ser inacessível ao entendimento humano (28,20-28). Em sua “defesa final”, continua atribuindo a Deus o bem que desfrutara em seu passado e o mal que experimenta no presente, sem negar o orgulho ferido por sua condição: “[...] eu era como quem consola os que pranteiam. Mas agora zombam de mim [...]” (29,25 – 30,9). Aceita o trágico destino que espera por ele e por todos: “Pois eu sei que me levarás à morte e à casa destinada a todos os vivos” (30,23). E, com uma visão cada vez mais clara do “Ser” (Deus e ele próprio), permanece seguro quanto à sua integridade (31).

Jó encerra, assim, o terceiro diálogo, depois do qual os três referidos amigos se calam definitivamente. Teria ele superado seu trauma, elabo-

rado seu conflito, adquirido a cura pela fala de que sealaria séculos depois? Teriam os seus argumentos feito calar aos amigos? Ou o seu autoconhecimento teria pacificado de uma vez por todas o conflito originado pelas contradições dentro de sua própria mente? Seriam os tais amigos entidades exteriores a Jó ou instâncias de sua própria personalidade? Sob a nuvem desses questionamentos, chega ao palco um personagem novo: Eliú – mais jovem que os demais, aos quais se refere como idosos, justificando seu direito à fala pelo “sopro do Todo-Poderoso que lhe dá entendimento” (Jó 32,1-10). Ainda mais do que Elifaz, Bildade e Zofar, Eliú posiciona-se em suas falas como um advogado de defesa de Deus e acusação a Jó, fazendo um monólogo ao qual nenhum dos outros reage, levantando temas como a misericórdia divina (33,25-30; 37,13) e o custo-benefício da integridade (35,3).

Embora o texto ressalte que cada amigo vem de um lugar, sugerindo perspectivas diferentes (Jó 2,11; 32,2), seus discursos pouco diferem em essência. Eles representam os questionamentos que surgem na vida de quem quer que vivencie uma situação trágica – seja no íntimo de seus pensamentos, seja nos grupos sociais de convívio frequente. É interessante observar a transcendência acontecendo através do enfrentamento de toda essa perturbação, que pode ser entendida de forma literal, quando a tragicidade repercute na vida em sociedade; ou como uma representação dos possíveis conflitos internos do herói trágico. Afinal, todos querem, de algum modo e por algum meio, encontrar respostas, justificar os fatos, defender suas crenças, exaltar o seu deus... muitas vezes a despeito do sofrimento que isso possa causar.

Para aumentar o sofrimento de Jó, seus amigos lhe infligem torturas morais, e ao invés de ampararem pelo menos com o calor do coração aquele que Deus abandonara deslealmente, dão-lhe lições de moral, de um modo demasiado humano, o que equivale a dizer de maneira estúpida, e o privam dos últimos auxílios da participação e compreensão humanas [...]. (Jung, 2012, p. 28)

Desenvolver a capacidade de enfrentamento a toda essa perturbação e, dentro dela, voltar-se para seu próprio ser e aprofundar-se no seu conhecimento é um modo de ir ao encontro do transcendental – constatação que se afirma pela interpretação simbólica do versículo que detalha que é “de dentro do redemoinho” (38,1) que Deus fala a Jó.

Do capítulo 38 até o 41, Deus faz um longo discurso reafirmando seu poder e fazendo algumas perguntas a Jó (40,2). Este, por sua vez, não tem mais a necessidade de fomentar a discussão (40,4-5). Em sequência, Deus confirma a constatação de Jó acerca de sua dualidade (40,15-19; 41,1-11). Ao mencionar o monstro Beemote e afirmar tê-lo criado junto com Jó, considerando-o “obra prima dos feitos de Deus” (40,19) e, em seguida, descrever o Leviatã, ele enfatiza o seu poder criador de forças contrárias, associando os monstros a força, coragem, resistência e, ao mesmo tempo, tranquilidade, e descrevendo-os como admiráveis justamente no que têm de grotesco, em uma longa fala ao final da qual Jó se pronuncia:

[...]Tu perguntaste: ‘Quem é este que, sem conhecimento, encobre os meus planos?’ Na verdade, falei do que eu não entendia, coisas que são maravilhosas demais para mim, coisas que eu não conhecia. Disseste: ‘Escute, porque eu vou falar; farei perguntas, e você me responderá.’ Eu te conhecia só de ouvir, mas agora os meus olhos te veem [...]. (Jó 42,2-5)

Não há mais a tese de ser o maior dentre todos, nem a antítese de ser o mais miserável, mas a síntese - que alude à narrativa de Moisés: “Eu Sou O Que Sou” (Êx. 3,14). Deus É o que É, Jó é o que é e, agora, ele vê! Ao transcender a antítese - atravessando-a pelo enfrentamento das perturbações com profundas meditações acerca do tema de sua situação trágica originada da dualidade de Deus –, na síntese, Jó pode ter feito a experiência da “unio mentalis”, da qual fala Jung: uma das etapas mais importantes do processo do autoconhecimento, o confronto entre luz e sombra, entre a consciência e o inconsciente do sujeito que, quando suportado, o leva ao conhecimento do si mesmo, à instância do ser

que está para além da ilusão de suas projeções e que, para Jung, é idêntica à *imago Dei* e pode ser considerada um princípio transcendental:

*A unio mentalis* (união mental) representa, pois, tanto na linguagem alquímica como na psicológica a “*cognitio sui ipsius*”, ou o conhecimento de si mesmo. Distanciando-se do conceito moderno que o autoconhecimento nada mais é do que um conhecimento a respeito do eu, concebe o alquimista o si-mesmo como uma substância incomensurável com o eu, oculta na escuridão do corpo e idêntica com a *imago Dei* (imagem de Deus). [...] Ele o chama como *Substantia caelestis* (substância celeste), e nós hoje o designaríamos como um princípio transcendental. (Jung, 2012, p. 312-315)

A análise desta narrativa bíblica através da lente da concepção junguiana de autoconhecimento transcendente – decorrente da integração de luz e sombra na personalidade do sujeito, como produto de um processo meditativo que o torna livre de suas projeções – confere sentido à interpretação do texto como o registro de um diálogo interno. Nessa hipótese, simbolicamente, ao integrar o bem e o mal em Deus, Jó estaria integrando em si próprio a luz e a sombra. Essa observação direciona também a interpretação da passagem em que Deus, antes de restituir suas posses e “abençoar seu último estado mais do que o primeiro” (42,12), determina que Jó ore em favor de seus amigos insensatos (42,8-9). Tratando-se de um diálogo interno, os referidos amigos são instâncias de sua própria personalidade e a atitude de interceder em seu favor pode ser entendida como um chamado a perdoar a si mesmo, acolher sua própria sombra, simbolizada pelos amigos que o julgaram e acusaram por não conhecerem a natureza dele e a de Deus (a saber, a mesma), acolhendo em Elifaz, Bildade e Zofar também o Jó que não via o que agora vê – integrando, assim, sua própria personalidade.

Foi no ato dessa integração que: “O Senhor restaurou a sorte de Jó, quando este orou pelos seus amigos, e o Senhor lhe deu o dobro de tudo o que tinha tido antes” (42,10). Com relação às posses e à saúde, essa parte do texto admitiria uma interpretação literal sem maiores proble-

mas, no entanto, é sabido que Jó perdera também seus dez filhos e, sobre esta tragicidade, não é possível falar em restauração, tampouco em compensação. O caráter inconciliável do conflito expresso na qualidade irreparável da perda leva à interpretação dessa “restauração da sorte e recebimento do dobro de tudo o que tinha tido” como simbólica: passar a ter o dobro de tudo o que tinha representa uma forma de transformação subjetiva que Jung (2014, p. 123) denomina ampliação da personalidade:

[...] se formos tocados por uma grande ideia de fora, devemos compreender que ela só nos toca porque há algo em nós que lhe corresponde e vai ao seu encontro. Possuir disponibilidade anímica significa riqueza: não o acúmulo de coisas conquistadas. Só nos apropriamos verdadeiramente de tudo o que vem de fora para dentro, como também de tudo o que emerge de dentro, se formos capazes de uma amplitude interna correspondente à grandeza do conteúdo que vem de fora ou de dentro. A verdadeira ampliação da personalidade é a conscientização de um alargamento que emana de fontes internas. [...] diz-se com razão que o homem cresce com a grandeza de sua tarefa. Mas ele deve ter dentro de si a capacidade de crescer, senão nem a mais árdua tarefa servir-lhe-á de alguma coisa. No máximo, ela o destruirá. [...] Todos os casos finalmente em que o reconhecimento de algo maior rebenta um anel de ferro que oprime o coração pertencem a esta categoria. (Jung, 2014, p. 124-125)

A experiência de perder tudo aquilo com o que estava identificado e realizar a árdua tarefa de lidar com o trágico de modo a encontrar na tragicidade o caminho de um (auto)conhecimento transcendente, repercute no aumento da disponibilidade anímica de Jó. Sua alma se expande, ao ponto de alcançar uma ampliação da personalidade que lhe permite experimentar sua dimensão material de modo correspondente a essa riqueza interna adquirida (42,11-13), e viver essa nova perspectiva “por mais cento e quarenta anos” (42,16) – embora já fosse idoso no início da história, o que sugere também uma transcendência da dimensão temporal tal como costuma ser concebida.

## 2. O itinerário espiritual

Todo esse processo de transformação, que vai do reconhecimento do trágico até a percepção da transcendência na história de Jó, ressoa no indivíduo contemporâneo, de modo especial ao apresentar relação com o que Leloup designa “fenomenologia dos itinerários espirituais”:

Proponho-lhes apresentar sete etapas que são encontradas em quase todas as tradições. [...] Falamos da experiência de profundidade que existe em todo ser humano. O que se passa para que um homem ou uma mulher, tendo uma vida considerada normal, queira, de repente, mudar de vida. Uma mudança de vida que será uma travessia de sombra e de luz [...]. Este itinerário pode nos ajudar a conhecer a mística das grandes tradições e pode também nos ajudar no conhecimento de nós mesmos. (Leloup, 2013, p. 17-18)

A primeira etapa é a que Leloup chama de “A experiência do numinoso”, que consiste em toda experiência - seja ela positiva ou negativa – que “questiona o nosso modo habitual de vida e consciência”. Essa experiência potencialmente transcendental pode se manifestar por meio da natureza, da arte, do encontro amoroso, no âmbito do sagrado, como em meio ao sofrimento, na solidão ou na sensação de proximidade com a morte. As possibilidades são infinitas porque, como ele ressalta: “o ser fala a cada um com a linguagem que cada um compreende” (2013, p. 19). No caso de Jó, é a ocasião em que o Todo-poderoso, em seus termos: toma de volta o que lhe havia dado, envia-lhe o mal, amargura-lhe a alma.

A essa etapa, segue-se a segunda – “A metanoia”, caracterizada por uma mudança de vida em decorrência da experiência numinosa em questão. A vida não é mais o que era. Para Jó, não há mais posses, família e saúde, nem empregados e posição social; acabaram-se os banquetes, os holocaustos e tudo mais que compunha os ritos daquele antigo modo de viver. Em seu lugar, agora, há dúvidas: “[...] não podemos mais viver da mesma maneira que antes. Procuramos nos esclarecer sobre o



ocorrido [...]. Como reencontrar o caminho para o nosso próprio centro?”. A resposta virá por meio da terceira etapa, denominada “Consolações” e definida como “momentos em que, efetivamente, a paz dura um pouco mais e onde, no interior de nossa mente, o silêncio torna-se algo real” (Leloup, 2013, p. 21). Pode ser essa a representatividade dos sete dias e sete noites em que Jó e seus amigos permanecem sentados em silêncio, antes de iniciar-se a quarta etapa do itinerário espiritual, que é a “Dúvida”, caracterizada por Leloup como “fase em que nos sentimos secos como se fôssemos o próprio deserto. [...] Ocorre nesta etapa um questionamento total de si mesmo” (2013, p. 22) - que em Jó se manifesta especialmente no primeiro diálogo.

A quinta etapa é “A passagem pelo vazio”:

[...] neste momento, damos-nos conta que aquilo que nós amamos não é o outro, mas o Todo-Outro, o que nós amamos é sentir-nos amorosos. O que nós amamos somos nós mesmos. Neste momento de vazio, descobrimos a alteridade do ser, uma outra consciência que não podemos confundir com nenhuma outra consciência particular. É nesta experiência de vazio que iremos vivenciar um novo nascimento. (Leloup, 2013, p. 23)

Este pode ser o vazio que, uma vez aberto, libera o caminho para a transcendência, ao passo que Jó, a partir da integração de luz e sombra no caráter de Deus e em seu próprio, reafirma sua integridade como escolha livre e consciente, uma integridade que vem não mais com o sentido de ser justo, mas de ser inteiro. Tal integração precede a sexta etapa, que é “O estado de transformação” em que: “A divindade queima em nossa humanidade, não destrói a nossa humanidade, mas a ilumina por dentro” (Leloup, 2013, p. 24). É quando Deus aparece a Jó no meio do redemoinho, furioso, se autoafirmando acerca de seu poder, e isso apenas leva Jó à conclusão de que antes o conhecia só de ouvir falar, mas agora os seus olhos o veem. Revelação após a qual ele, simbolicamente, perdoa a si mesmo e percebe o aumento de sua disponibilidade

anímica, representado pela restauração de sua sorte e simbolizado por sua repercussão material.

Finalmente, o itinerário se completa na sétima etapa, que é: “O retorno à vida cotidiana. É a integração na nossa vida diária desta chama, deste sopro, desta presença na qual nos tornamos” (Leloup, 2013, p. 24). É quando Jó compartilha à mesa com familiares e amigos, tem outros filhos e os vê crescer por mais quatro gerações, simbolizando que o retorno à vida cotidiana ao final de um itinerário espiritual significa não somente ter mais disponibilidade anímica do que se tinha antes, mas também permitir-se compartilhar e ter tempo para desfrutar a vida que ainda se pode viver.

[...] ao final de um itinerário espiritual não sobra muito da imagem que se tinha de si mesmo no início do processo. É como se houvesse uma morte de si mesmo. Mas esta morte não é o fim. [...] O objetivo não é a morte, mas a ressurreição. [...] O que impressiona em um ser humano que entrou neste caminho de transformação é, ao mesmo tempo, sua grandeza e sua humildade. Ele sabe que é pó e que ao pó retornará. Mas ele sabe que é luz e que à luz retornará. Não se pode esquecer nenhum destes aspectos. E o que é o ser humano, senão esta poeira que caminha para a luz e que dança nela? (Leloup, 2013, p. 26)

## Conclusão

O Livro de Jó representa, de muitas formas, as tragicidades mais comuns a que um ser humano está sujeito. Como fôssemos espectadores na grande plateia do teatro da vida, quantas vezes somos tomados por medo e compaixão, seguidos de uma reflexão que leva à purgação, após um acontecimento trágico? Com que frequência somos nós mesmos os atores a representar com indesejada aptidão (e em diferentes proporções) para a plateia da humanidade a queda da bem-aventurança para a desventura? Seja sob a perspectiva de uma interpretação que considera cada personagem como um ser individual, ou sob a que considera

o livro todo como a expressão de um conflito interno do herói trágico, o seu drama ressoa na contemporaneidade das diferentes maneiras que foram mencionadas.

A partir do exposto, pode-se concluir que o trágico se instala na queda da tese para a antítese e a transcendência ocorre quando se chega à síntese. Num movimento dialético, esse ciclo se repete em diferentes proporções ao longo da vida e, onde se manifesta o trágico, um caminho para a transcendência se abre. Não quer dizer que o trágico exista para a transcendência, afinal, não pretendemos tornarmo-nos como os amigos de Jó e reduzir a tragicidade a uma questão didática. A tragicidade faz parte da vida e nem sempre se apresenta com um porquê que faça sentido ao que a razão humana consegue alcançar no tempo em que um evento trágico é questionado. Ainda assim, dada uma situação trágica, existe uma oportunidade de transcendência.

Na história de Jó, como em muitas situações trágicas da vida comum, essa transcendência se dá por uma via espiritual, à medida que os acontecimentos se tornam simbólicos e conduzem o sujeito a uma compreensão mais elevada do ser que emana da tragicidade e por meio dela se revela. Essa compreensão, em última instância, é o autoconhecimento em seu sentido mais profundo.

Ao correlacionar essa interpretação literária e psicológica com a realidade, é importante considerar a afirmação de Jung (2014, p. 122), de que a transformação subjetiva no sentido de ampliação da personalidade – que nesta análise se faz compatível com o desfecho da história de Jó – requer disponibilidade anímica para que aconteça, e é apenas uma das transformações possíveis a um ser humano que experimenta uma vivência transformadora. Há muitos outros tipos possíveis, dentre os quais, inclusive, o exato oposto da transformação positiva que aqui identificamos. Ao que Leloup (2013, p. 17) descreve como “experiência de profundidade que existe em todo ser humano”, com base em Jung (2014, p. 125) podemos acrescentar que realizar o itinerário espiritual ao

qual Leloup se refere, haverá de ser uma particularidade daqueles que fazem uma experiência que se enquadra na categoria de transformação no sentido de ampliação da personalidade.

Embora não seja garantia, mas uma possibilidade, é uma que merece atenção. Nas tragicidades da vida cotidiana, muitos conseguem adentrar os caminhos que se abrem pela tragicidade à transcendência, para procurar dentro de si a revelação de um ser que permita encontrar no trágico o simbólico e, por seu intermédio, conhecer-se, integrar-se, percorrer um itinerário espiritual, transcender e, então, tornar-se um ser humano de alma maior, a partilhar a vida com outros e viver de maneira significativa o que há para viver.

A esse respeito, vale ressaltar a importância do contato com a literatura trágica e, de modo particular, as narrativas bíblicas. Especialmente quando se lança sobre o tema um olhar transdisciplinar, a compreensão de tais textos contribui para a compreensão da natureza da vida e do self, à medida que desempenha o importante papel de suscitar reflexões que auxiliam o sujeito na árdua tarefa de tornar-se livre em relação às suas projeções e avançar em direção à integração de sua personalidade.

## Referências

- ARISTÓTELES. *Poética*. São Paulo: Edipro, 2011.
- BÍBLIA, Nova Almeida Atualizada. *O Livro de Jó*. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2017.
- GATTO, Dante. *A dialética do trágico*. XIX Encontro Abralic: Redes Margens e Rios, 2016. Disponível em: [https://www.abralic.org.br/anais/arquivos/2016\\_1491410160.pdf](https://www.abralic.org.br/anais/arquivos/2016_1491410160.pdf). Acesso em: 23 mar. 2025.
- HAHN, Roger. *The Book of Job*. 2013. Disponível em: <https://www.crioice.org/biblestudy/bbjob1.html>. Acesso em: 17 mar 2025.
- JUNG, Carl Gustav. *A vida simbólica*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- JUNG, Carl Gustav. *Mysterium Coniunctionis: Rex e Regina, Adão e Eva, A conjunção*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- JUNG, Carl Gustav. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Petrópolis: Vozes, 2014.

JUNG, Carl Gustav. *Resposta a Jó*. Petrópolis: Vozes, 2012.

LELOUP, J.; BOFF, L. *Terapeutas do Deserto: De Filon de Alexandria e Francisco de Assis a Graf Dürckheim*. Petrópolis: Vozes, 2013.

LESKY, Albin. *A tragédia grega*. São Paulo: Perspectiva, 2015.