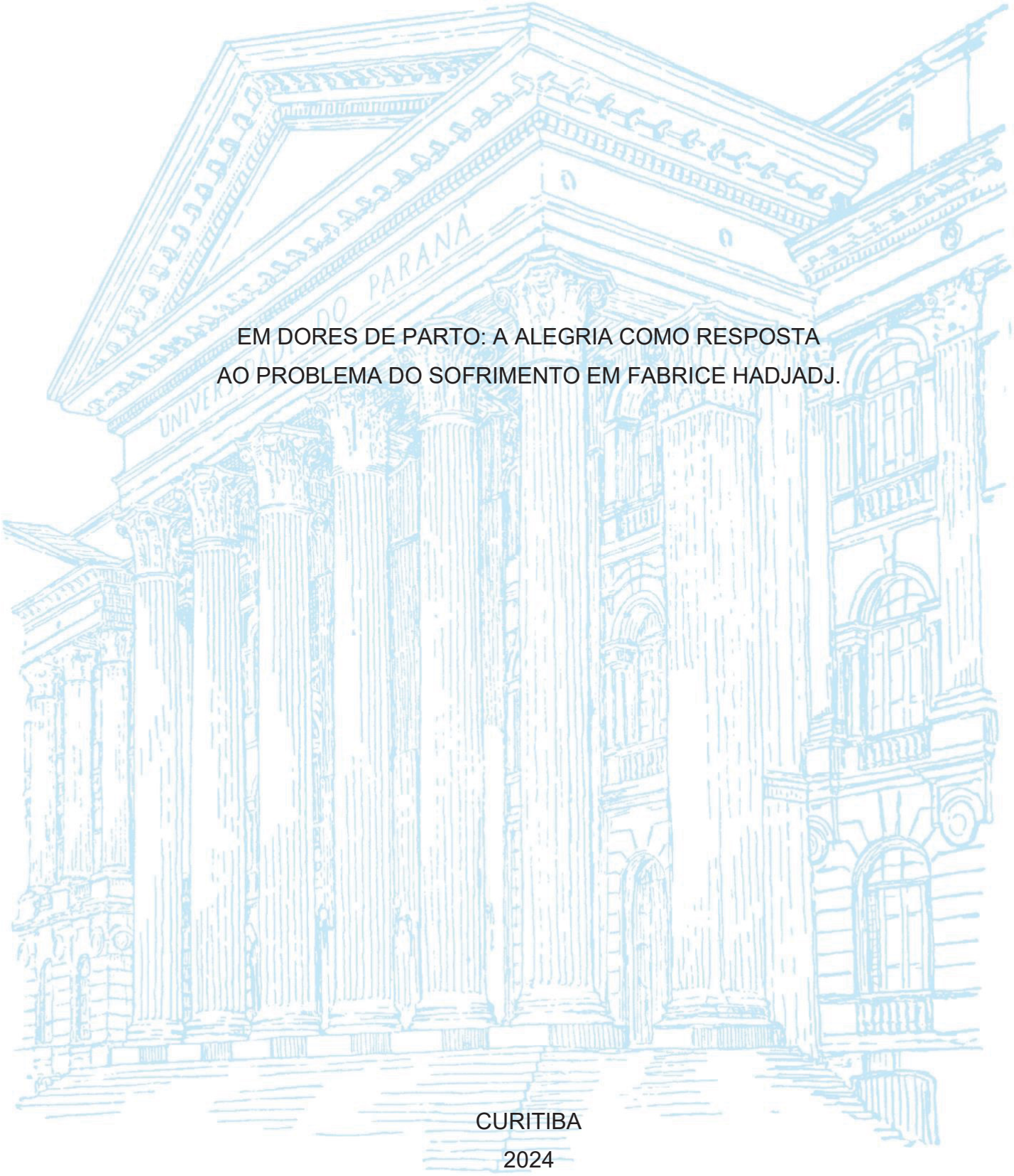
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

JOÃO PEDRO DA LUZ NETO



EM DORES DE PARTO: A ALEGRIA COMO RESPOSTA AO PROBLEMA DO SOFRIMENTO EM FABRICE HADJADJ.

CURITIBA

2024

JOÃO PEDRO DA LUZ NETO

EM DORES DE PARTO: A ALEGRIA COMO RESPOSTA AO PROBLEMA DO SOFRIMENTO EM FABRICE HADJADJ.

Tese apresentada ao curso de Pós-Graduação em Filosofia, Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Bernardo Guadalupe dos Santos Lins Brandão.

CURITIBA

2024

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SISTEMA DE BIBLIOTECAS – BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS

Luz Neto, João Pedro da
Em dores de parto: a alegria como resposta ao problema do sofrimento em Fabrice Hadjadj. / João Pedro da Luz Neto. – Curitiba, 2024.
1 recurso on-line: PDF.

Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia.
Orientador: Prof. Dr. Bernardo Guadalupe dos Santos Lins Brandão.

1. Fabrice Hadjadj. 2. Alegria. 3. Filosofia francesa. 4. Filosofia da religião. I. Brandão, Bernardo Guadalupe dos Santos Lins. II. Universidade Federal do Paraná. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

Bibliotecário: Dênis Junio de Almeida CRB-9/2092

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO FILOSOFIA - 40001016039P7

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da tese de Doutorado de **JOÃO PEDRO DA LUZ NETO** intitulada: **EM DORES DE PARTO: A ALEGRIA COMO RESPOSTA AO PROBLEMA DO SOFRIMENTO EM FABRICE HADJADJ**, sob orientação do Prof. Dr. BERNARDO GUADALUPE DOS SANTOS LINS BRANDAO, que após terem inquirido o aluno e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de doutor está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 10 de Outubro de 2024.

Assinatura Eletrônica
18/10/2024 16:18:11.0
BERNARDO GUADALUPE DOS SANTOS LINS BRANDAO
Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica
18/10/2024 20:31:54.0
ROGÉRIO MIRANDA DE ALMEIDA
Avaliador Externo (PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica
18/10/2024 15:43:08.0
LUCIO SOUZA LOBO
Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica
18/11/2024 17:10:30.0
ANTONIO CARLOS DE MADALENA GENZ
Avaliador Externo (INSTITUTO FEDERAL DE EDUC., CIÊNC. E TECN. SUL-RIO-GRANDENSE)

Assinatura Eletrônica
22/10/2024 21:23:27.0
ADRIANO FURTADO HOLANDA
Avaliador Externo (DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Para madrinha Lingo,

o rosto da alegria na minha infância.

Para Carlinhos, Guto, Antônio e Tales,

sementes de esperança.

Para tia Lula,

porque ainda somos capazes de, juntos, colhermos o dia.

AGRADECIMENTOS

Expresso minha profunda gratidão ao professor Bernardo Guadalupe dos Santos Lins Brandão, por sua confiança desde o início desta pesquisa, incentivando-me a pesquisar um autor até então inédito dentro do universo acadêmico.

Sou especialmente grato ao professor Lúcio Souza Lobo, que me orientou durante o primeiro ano da pesquisa e, com notável sensibilidade, sugeriu espontaneamente a mudança de orientação em benefício do trabalho. Estendo meus reconhecimentos à comunidade acadêmica da UFPR e à CAPES pelo apoio financeiro que viabilizou esta pesquisa. Registro também minha gratidão aos professores Antônio Carlos de Madalena Genz e Rogério Miranda de Almeida, cujas contribuições durante a banca de qualificação foram fundamentais para a construção deste texto.

Manifesto especial reconhecimento aos amigos que me acolheram e incentivaram ao longo desta jornada. Destaco as valiosas conversas com Alexandre Assine, Mariana Pieruccini e Felipe Sérgio Koller, sempre dispostos ao diálogo. A este último, devo ainda a oportunidade de ministrar um curso online sobre o tema da alegria, experiência que me proporcionou uma visão mais sistemática e didática do percurso da tese.

Dirijo minha gratidão aos membros do grupo de estudos *Fabrice Hadjadj*, iniciado durante o isolamento social da pandemia de COVID-19, espaço que me permitiu reflexões profundas sobre a obra do autor aqui investigado. Menciono, com particular satisfação, o próprio Fabrice Hadjadj, pela generosidade em compartilhar seu tempo em uma conversa sobre sua obra no ano de 2023.

Não poderia deixar de mencionar a comunidade do Colégio Estadual para Surdos Alcindo Fanaya Jr, que diariamente me presenteia com novas experiências de alegria e plenitude, desafiando-me no campo da produção filosófica.

Por fim, dedico um agradecimento especial à Tayná Medeiros, minha companheira desde o segundo ano de pesquisa e escrita. Foi ao seu lado, sob o sol do inverno de Foz do Iguaçu, que *O Paraíso à Porta* me convocou – convocação esta, só possível porque antes ela própria já havia me chamado. Esses anos de convivência foram ricas oportunidades de vivenciar aquilo que aqui está analisado.

Congela o tempo pr'eu ficar devagarinho
Com as coisas que eu gosto
E que eu sei que são efêmeras

- Tulipa Ruiz [1]

um homem com uma dor

é muito mais elegante
caminha assim de lado
como se chegando atrasado
andasse mais adiante

carrega o peso da dor
como se portasse medalhas
uma coroa um milhão de dólares
ou coisa que os valha

ópios édens analgésicos
não me toquem nessa dor
ela é tudo que me sobra
sofrer vai ser minha última obra

- Paulo Leminski [2]

---

[1] RUIZ, Tulipa, Efêmera.
[2]LEMINSKI, Paulo, **Toda poesia**, 1a. reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2013, loc. Locais do Kindle 2244-2250.

RESUMO

Esta pesquisa, inserida dentro no campo da Filosofia da Religião, tem por objetivo principal analisar a formulação do conceito de alegria dentro da obra do filósofo francês Fabrice Hadjadj e como esse conceito oferece uma saída para o problema do sofrimento. A partir de uma análise aprofundada dos escritos do autor, a investigação foi estruturada em três partes: a primeira examina o conceito de paraíso e sua relação com a alegria; a segunda e a terceira que exploram como a alegria pode ser vivenciada mesmo diante do sofrimento e da angústia existencial. A pesquisa conclui que, para Hadjadj, a alegria é um efeito do bem e está vinculada à capacidade de acolhê-la, o que exige uma abertura que rompe com a autossuficiência existencial. Esse movimento de abertura revela uma conexão essencial com o Ser, cuja percepção, paradoxalmente, gera um sofrimento particular: o da ruptura com o narcisismo. Assim, a alegria, ao mesmo tempo que transcende o sofrimento, também o pressupõe em sua dimensão mais profunda.

Palavras-chave: Fabrice Hadjadj; Alegria; Problema do Mal; Filosofia da Religião; Filosofia Francesa.

ABSTRACT

This research, which falls within the field of Philosophy of Religion, has as its main objective to analyse the formulation of the concept of joy within the work of the French philosopher Fabrice Hadjadj and how this concept offers a way out of the problem of suffering. Based on an in-depth analysis of the author's writings, the thesis investigation was structured in three parts: the first examines the concept of paradise and its relationship with joy; the second and third explore how joy can be experienced even in the face of suffering and existential anguish. The research concludes that, for Hadjadj, joy is an effect well linked to the capacity to embrace it, which requires an openness that breaks with existential self-sufficiency. This movement of openness reveals an essential connection with Being, the perception of which, paradoxically, generates a particular suffering: that of breaking with narcissism. Thus, joy, while transcending suffering, also presupposes it in its deepest dimension.

Keywords: Fabrice Hadjadj; Joy; Problem of Evil; Philosophy of Religion; French Philosophy.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO 11
2 ALEGRIA NO BANCO DOS RÉUS 16
2.1 O PERCURSO DE *O PARAÍSO À PORTA* 16
2.2 UM MUNDO EM DORES DE PARTO 22
2.2.1 Itinerário Dantesco 24
2.2.2 A Luxuriosa Onça 26
2.2.3 A Loba Intelectual 27
2.2.4 O Leão-Orgulho 28
2.2.5 A Chave Do Paraíso 33
2.2.6 Hadjadj, Um Nietzschiano? 35
2.3 A ALEGRIA VEM PRIMEIRO 37
2.3.1 O Mal Da Culpa 39
2.3.2 O Mal Da Pena 41
2.3.3 Thaumazein Como Princípio Fundamental. 44
2.3.4 “Quero Fugir Ao Mistério/ Para Onde Fugirei?” 46
2.3.5 O Assalto Da Alegria. 53
2.3.6 O *Clown* 56
2.3.7 Contra Toda A Tristeza 59
2.3.8 Os Sofrimentos Da Alegria 64
2.4 Considerações do Capítulo 66
3 TEOPOÉTICA DA REDENÇÃO 68
3.1 A FILOSOFIA DA EXPERIÊNCIA 69
3.2 DEUS ESTÁ MORTO 70
3.2.1 Que Resposta? 70
3.2.2 Paraíso, um Hápax. 73
3.2.3 Os Ladrões 74
3.2.4 Jesus 85
3.2.5 Duas Teresas 94
3.2.6 “Obscuridades Para A Luz” 98
3.3 Considerações do Capítulo 99
4 JÓ: A TORTURA PELOS AMIGOS 102

4.1 JÓ E SEUS AMIGOS 104
4.1.1 Bildade 107
4.1.2 Eliú 115
4.1.3 A Amizade Como Drama Fundamental 118
4.2 JÓ 121
4.2.1 O Cenário 122
4.2.2 Cena 3 126
4.3 CONSIDERAÇÕES DO CAPÍTULO 134
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS 137
REFERÊNCIAS 143
APÊNDICE: FABRICE HADJADJ, PERCURSO INTELECTUAL 148

1 INTRODUÇÃO

Esta tese aborda o problema do sofrimento na obra de Fabrice Hadjadj, filósofo e escritor francês que se apresenta como "judeu de sobrenome árabe e confissão católica".[3] O objetivo principal deste estudo é analisar a perspectiva de Hadjadj sobre o sofrimento e sua proposta de superação por meio do resgate da alegria como o "fundo do ser". Por isso, a tese título é intitulada: *Em dores de parto: A Alegria como resposta ao Problema do Sofrimento em Fabrice Hadjadj.*

As obras que servem como pedra angular neste trabalho são *O Paraíso à Porta: ensaio sobre uma alegria que desconcerta*[4] e *Jó, ou a tortura pelos amigos*. A primeira é um grande ensaio que percorre filosofia, arte e teologia para aprofundar o conceito de alegria e o paraíso cristão. Segundo o próprio autor, apesar da progressão entre os capítulos, cada um possui autonomia, permitindo leituras isoladas, como afirma: "este livro imenso é, na verdade, uma coleção de livrinhos (...) seus capítulos, seus intermédios, podem ser lidos separadamente, como se fossem opúsculos descartáveis".[5] Essa quebra na ordem do texto é proposital e ilustra bem o pensamento disruptivo hadjadjiano, o qual exploro ao longo da tese.[6] A segunda obra é uma peça teatral publicada meses após *O Paraíso à Porta*, em que Hadjadj oferece uma releitura do drama bíblico de Jó, retratando-o como um homem que opta pela afirmação da vida, mesmo diante do sofrimento.

Para desenvolver o objetivo proposto, analisa-se como Hadjadj estabelece a relação entre a alegria, o bem e o mal no mundo, caracterizando a alegria como um "sofrimento", entendido como o sofrimento da "abertura". Essa abertura ocorre tanto

---

[3] **Fabrice Hadjadj**, La Procure, disponível em: <https://www.laprocure.com/post/4279/fabrice-hadjadj>. acesso em: 15 jun. 2023.

[4] No início desta pesquisa, tinha acesso apenas ao texto traduzido para o português brasileiro. Ao longo do tempo, pude adquirir o meu exemplar francês, da primeira edição. Pude confirmar, então, minhas suspeitas: o trabalho de tradução foi feito com qualidade. Por isso, optei por manter as citações em português na maior parte do tempo, e cito a versão francesa na versão final do texto apenas quando considero que haverá um ganho substancial na compreensão.

[5] HADJADJ, Fabrice, **O paraíso à porta: ensaio sobre uma alegria que desconcerta**, São Paulo: É Realizações, 2015, p. 16–17.

[6] Cumpre-nos esclarecer que esta não é a primeira vez que Hadjadj concebe um livro deste modo: seu premiado *Réussir sa Mort* também traz uma indicação similar. Para Brian Sudlow, trata-se de uma das tantas disrupções do francês, na tentativa de romper com a ordem linear racionalista. (SUDLOW, Brian, I Know Why the Philosopher Sings: Exploring the Work of Fabrice Hadjadj, **Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture**, v. 23, n. 2, p. 78–104, 2020, p. 89). Eu concordo, e acrescento que "O Paraíso à Porta" se inicia com uma citação de Descartes, à qual logo em seguida Hadjadj manifestará grande oposição.

para aquilo que há de bom, em uma primazia do maravilhamento, quanto para a abertura à esperança diante do momento de dor.

O percurso do trabalho está organizado do seguinte modo: além deste primeiro capítulo introdutório, o **segundo capítulo** investiga como Hadjadj desenvolve o tema do Paraíso frente à alegria, em uma perspectiva que responde e ultrapassa a crítica nietzschiana. Hadjadj propõe um paraíso presente, restaurador e benevolente, isto é, concebido não como uma expressão de ressentimento contra o mal, mas como uma hipérbole do bem. Essa perspectiva, que parte da noção de que o "bem vem primeiro", insere Hadjadj na tradição platônica-cristã, que prioriza o bem na discussão sobre o mal, fornecendo as bases para o desenvolvimento do capítulo. Neste primeiro momento, será apresentado ainda um "quadro geral" de *O Paraíso à Porta,* de modo a descrever, de modo panorâmico, a amplitude da discussão. Dentro deste capítulo, desenvolvem-se dois conceitos que se mostrarão fundamentais para toda a pesquisa: *paraísos artificiais* e *clown*.

O **terceiro capítulo** aborda a interpretação hadjadjiana da crucifixão de Jesus Cristo, particularmente o diálogo entre Jesus e os ladrões que estavam sendo punidos junto com ele. Hadjadj utiliza esse relato bíblico para aprofundar a tese nietzschiana da criação e destruição, apresentando o cristianismo como um caminho de permanente afirmação da vida.

Em seguida, o **quarto capítulo** apresenta a conexão entre a alegria e o sofrimento a partir da peça *Jó: ou a tortura pelos amigos*. A análise foca-se na segunda parte da peça, onde Jó interage com seus amigos, que representam diferentes figuras éticas e oferecem soluções para seu sofrimento, que são sistematicamente criticadas pelo personagem central. Para Jó, o mal é uma privação, de modo que negá-lo é negar antes de tudo uma alegria que lhe serve de sustento. Sua postura permanece, portanto, como uma constante afirmação da vida.

O problema do sofrimento, desenvolvido nesta obra, é uma questão recorrente na história da filosofia. Em Leibniz, por exemplo, o sofrimento é abordado como uma das faces do mal, mais especificamente o mal físico.[7] Ao tratar desse tema em sua obra *Ensaios de Teodiceia*, considerando a origem do mal, a bondade divina e a liberdade humana, Leibniz cunhou o termo "teodiceia", que passou a designar essa

---

[7] LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, **Ensaios de teodiceia: sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal.**, São Paulo: Estação Liberdade, 2013, p. 104; 148.

discussão. No entanto, essa discussão é muito mais antiga, sendo registrada, por exemplo, no *De ira Dei*, de Lactâncio, e atribuída a Epicuro, em sua formulação sobre a origem do mal frente à onipotência e onibenevolência divina.[8] Para além do cânone filosófico, o *Livro de Jó*, obra sapiencial hebraica do século VI a.C. e presente no cânone escritural judaico e cristão, também aborda essa problemática, realizando essencialmente a mesma pergunta.

Dito isso, insere-se esta tese no campo da Filosofia da Religião. Embora o tema da alegria, central na resposta hadjadjiana, possa ser explorado na Ética ou na Antropologia Filosófica, o problema do sofrimento é tradicionalmente estudado dentro da Filosofia da Religião. Ademais, a recorrência de Hadjadj à sua tradição religiosa reforça essa vinculação. Trata-se de um campo que tem crescido significativamente no Brasil, com implicações ético-políticas importantes, especialmente devido à influência da religiosidade na vida em sociedade. Nesse sentido, é relevante frisar que, em Hadjadj, os conceitos de paraíso e alegria possuem relevância ético-política, ainda que não sejam tratados diretamente como categorias desta esfera.

Hadjadj insere-se em uma tradição filosófica diversa e em diálogo constante com a tradição. Formado em filosofia, ele se destacou inicialmente por seu interesse em Nietzsche, que se converteu ao catolicismo em 1998. Sua conversão transformou sua visão de mundo, sem que renunciasse a seu espírito crítico e virulento. Embora seja um autor com reconhecimento no mundo francófono, com seis prêmios, incluindo o Cardeal Lustiger da Academia Francesa, Hadjadj permanece pouco estudado na Academia, especialmente fora da França[9].

Brian Sudlow, pesquisador de literatura católica francesa contemporânea na Universidade de Aston, na Inglaterra, também observa essa lacuna. Segundo ele, a marginalização acadêmica de Hadjadj deve-se, em parte, a fatores biográficos. Ao

---

[8] LACTÂNCIO, A Treatise on the Anger of God, *in*: **Ante-Nicene Fathers, Vol. 7**, Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1886, p. 271 (cap. XIII).

[9] Para demonstrar como a discussão acadêmica é ausente, vale mencionar a pesquisa efetuada no dia 07/08/2022, inserindo o nome de Hadjadj em três plataformas de artigos acadêmicos com relevância nacional e internacional: Plataforma Capes; Academia.edu; Philpapers. Os resultados, em quantidade de textos disponíveis em cada plataforma, foram de 4, 9 e 1, respectivamente. Descontando os textos repetidos, chega-se em um total de doze textos, dentre as seguintes línguas: português, espanhol, inglês e croata. Ao notar o seu conteúdo, percebeu-se que dez eram de resenhas, restando apenas dois artigos que tentam investigar Hadjadj de um modo mais aprofundado. Nos meses seguintes a essa pesquisa, verificou-se a publicação de mais duas pesquisas brasileiras sobre Hadjadj, uma comparando sua compreensão eucarística com a teologia de Zeno Carra, e outra estabelecendo paralelos entre seu pensamento com a Doutrina Social da Igreja.

descrever-se como “judeu de sobrenome árabe e confissão católica”, Hadjadj certamente poderia desagradar certos setores culturais da França.[10] Além disso, Sudlow identifica na disrupção e variedade estilística de Hadjadj uma característica essencial de sua obra, que busca explorar a experiência humana e a fé de forma visceral e abrangente, sem perder o rigor filosófico.

Sobre isso, deve-se destacar que Hadjadj é um autor profundamente disruptivo. Ao abordar sua formação em entrevistas, o autor enfatiza a influência de uma “literatura violenta”, da qual fazem parte nomes como Nietzsche, Brecht e Blondel. Ao se posicionar diante do cristianismo, Hadjadj preserva um espírito crítico, também perceptível nos textos do profeta Isaías, cuja leitura, segundo o próprio filósofo, abriu-lhe novas perspectivas sobre o cristianismo.[11] Vale destacar ainda seu contato com Jean-Louis Chrétien, de quem foi aluno, e com Tomás de Aquino.

A escrita disruptiva de Hadjadj, segundo Sudlow, não é meramente um artifício estético ou uma oposição deliberada a modelos tradicionais. Pelo contrário, ela tem a função de aprofundar a experiência humana diante de Deus. Nas palavras do autor:

> Assim, a disrupção de Hadjadj não é tanto um método contrário e antitético de comunicação - como se fosse uma espécie de catolicismo punk sedento de atenção - mas emerge de sua crença na validade universal e abertura do divino para o agente humano ou, como observamos acima, “a verdade da existência humana”.[12]

Além da disrupção, a diversidade literária e temática compõe outro traço marcante da obra de Hadjadj. Suas reflexões transitam pela literatura, teatro, filosofia, teologia e jornalismo. Ele próprio enfatiza seu apelo literário, afirmando que a filosofia é antes de tudo uma atitude de maravilhamento diante da experiência humana e da fé – aproximação que remete, em certa medida, a Kierkegaard.

Esta vastidão de gêneros e influências torna o seu texto particularmente complexo de analisar. É preciso ter em mente que, para Hadjadj, a filosofia não se limita a um saber isolado, mas constitui uma atitude, um movimento, um olhar. É um estado de maravilhamento que, já diziam Platão[13] e Aristóteles[14], aproxima-se dos poetas e dos religiosos. Assim, se por um lado seu estilo tenha apresentado desafios

---

[10] SUDLOW, I Know Why the Philosopher Sings, p. 79.
[11] HADJADJ, Fabrice, Una vida en clave de esperanza.
[12] SUDLOW, I Know Why the Philosopher Sings, p. 86.
[13] PLATÃO, Teeteto, *in*: **Diálogos, vol. 09**, Belém: EdUFPA, 1973, v. 09, p. 18–116, n. 155c-d.
[14] ARISTÓTELES, **Metafísica**, São Paulo: Loyola, 2002, n. 982b.

à elaboração desta tese, por outro se apresenta como um estímulo valioso a ser enfrentado.

Por fim, é importante destacar o encerramento do artigo de Sudlow, em que o pesquisador sublinha o enorme potencial da obra de Hadjadj para o campo acadêmico. Ele lista diversas temáticas, preocupações e contribuições de Hadjadj – como sexualidade, crítica da tecnocracia, teatro, ecologia – e conclui seu texto da seguinte forma:

> Meu artigo foi originalmente estimulado pela perplexidade que um escritor como Hadjadj poderia ser tão produtivo e apreciado pelos leitores, mas tão completamente negligenciado pelos estudiosos na França e em outros lugares. É de esperar que tal negligência não dure muito mais tempo.[15]

Destaca-se que a ideia para a elaboração desta tese surgiu antes da publicação do texto de Sudlow, entretanto, o que motivou o desenvolvimento de ambos os textos foi justamente a necessidade que ele indica: contribuir para o fim desta negligência.

Destarte, esta tese tem como objeto a análise da perspectiva de Fabrice Hadjadj sobre o problema do sofrimento, com ênfase em sua proposta de superação por meio da alegria como "fundo do ser". A partir de uma leitura filosófica e interdisciplinar, o trabalho explora como Hadjadj constrói essa resposta, articulando conceitos centrais de suas obras *O Paraíso à Porta* e *Jó: ou a Tortura pelos Amigos*. Ao longo da investigação, busca-se evidenciar como a reflexão de Hadjadj contribui para o campo da Filosofia da Religião, fornecendo novas abordagens para questões clássicas sobre o mal, o sofrimento e a transcendência. Por meio dessa análise, propõe-se ressaltar a relevância de Hadjadj no contexto acadêmico, respondendo à lacuna identificada por pesquisadores como Brian Sudlow, e ampliando o debate sobre suas contribuições filosóficas.

---

[15] SUDLOW, I Know Why the Philosopher Sings, p. 86.

2 ALEGRIA NO BANCO DOS RÉUS

Neste capítulo, argumenta-se que, segundo Hadjadj, o paraíso não representa uma fuga do mundo, mas sua plena aceitação, inclusive em suas dores e contradições.

O capítulo inicia-se com uma exposição do percurso geral da obra *O Paraíso à Porta*, essencial para as discussões desenvolvidas na tese. Em seguida, na segunda seção, analisa-se o segundo movimento da obra, no qual é apresentada a crítica de Nietzsche à moral cristã. Nesse contexto, questiona-se se o paraíso é fruto do ódio ou do amor, buscando uma compreensão que não negue o mundo, mas que o redima. Em seguida, articula-se a contraproposta de Hadjadj, inspirada por Dante Alighieri. Dante emerge não apenas como uma luz para uma nova compreensão do paraíso, mas também como uma figura clownesca, à medida que renuncia aos paraísos artificiais e se abre à misericórdia divina.

Finalmente, a terceira seção do capítulo explora o terceiro movimento de *O Paraíso à Porta*, em que se discute o fundamento ontológico da alegria, enraizado na presença do bem. Este movimento aborda tanto a rejeição à alegria, exemplificada sobretudo por Sade e teorizada a partir de Tomás de Aquino, quanto sua acolhida, representada por Henri Michaux e Billy Budd.

Destarte, compreende-se que para Hadjadj a alegria é essencialmente ontológica, anterior ao sofrimento, e manifesta-se na presença do bem, exigindo uma postura de abertura e renúncia ao orgulho. Entre as diversas interlocuções apresentadas, destaca-se a figura do clown, caracterizada por essa abertura e pela renúncia ao orgulho. Nesse sentido, outras figuras, como Dante Alighieri e Henri Michaux, também podem ser respeitosamente consideradas “clowns”, na medida em que, cada um a seu modo, renunciam a seus projetos individuais para se abrirem ao outro, trilhando, assim, o caminho da alegria.

2.1 O PERCURSO DE *O PARAÍSO À PORTA*

De que trata *O Paraíso à Porta*? A obra é um extenso ensaio que, por meio da filosofia, da arte e da teologia, busca aprofundar o entendimento da alegria e do paraíso cristão. Para Hadjadj, a alegria é fruto da fruição do bem e o *bem*, por sua

vez, para o autor, é sinônimo de paraíso. Essa primeira concepção explica a relação entre os termos no título da obra. Desde o título, portanto, já se estabelece a relação entre esses dois conceitos. Como será visto, esse paraíso não se constrói em negação do mundo terrestre, mas em consonância com ele: "Céu e Terra são portanto menos inseparáveis do que parece à primeira vista. Eles se chamam mutuamente como fundo e forma, promessa e cumprimento, lei e violação. Antes de competir, eles contrastam um com o outro"[16], afirma o autor.

Ao contrário da divisão tradicional em capítulos e subcapítulos, Hadjadj adota uma organização inspirada na composição musical. O autor se apresenta como um compositor, distribuindo o textos em elementos da nomenclatura musical, como tema, prelúdio, movimentos e *intermezzos*. Embora inusitada, essa estrutura não é arbitrária: para Hadjadj, não há paraíso sem música. Assim, a forma musical não apenas orienta a organização da obra, como também explicita o cerne de sua argumentação.

De maneira geral, os "movimentos" da obra correspondem à abordagem filosófica do tema central, enquanto os "intermezzos" remetem ao universo da arte – literatura, música, escultura, entre outros – preparando o terreno para as reflexões filosóficas subsequentes. Para ilustrar a disposição proposta por Hadjadj, segue abaixo uma versão simplificada do índice da obra, indicando a estrutura dos capítulos:

QUADRO 1 - Títulos e subtítulos dos capítulos de O Paraíso à Porta.

PRELÚDIO: Entrada Possível
PRIMEIRO MOVIMENTO: A Política Assombrada pela Cidade do Alto [onde se percebe que a noção de paraíso, longe de ser apenas uma noção teológica, é o motor de nossa história]
SEGUNDO MOVIMENTO: Dos Além-Mundos ao Interior [onde se pergunta se o paraíso não seria uma invenção do ódio mais que do amor, buscando escapar de nossa tarefa terrestre]
INTERMÉDIO I: Kafka no Limiar da Terra Prometida
TERCEIRO MOVIMENTO: Sofrer a Alegria [onde se compreende que a beatitude, ao nos tornar menos beatos que escancarados, pode nos causar muito medo]

[16] HADJADJ, **O paraíso à porta: ensaio sobre uma alegria que desconcerta**, p. 81.

INTERMÉDIO II: Mozart ou o Fim de Don Giovanni
QUARTO MOVIMENTO: Segunda Palavra do Cristo na Cruz [onde se descobre como o Hoje da Cruz pode coincidir com o Hoje da Glória]
INTERMÉDIO III: Proust e a Impossibilidade de Abraçar Albertine
QUINTO MOVIMENTO: Vocês Verão Aquilo que Vocês Verão [onde se explora a ideia de visão beatífica, oposta a uma "televisão" hipnótica]
INTERMÉDIO IV: Bernini ou a Ressurreição a Golpes de Martelo
SEXTO MOVIMENTO: Depois do Fim do Mundo (Elementos de Física Nova) [onde se fala da ressurreição da carne e da vocação poética dos nossos corpos]
SÉTIMO MOVIMENTO: A Chave dos Cantos [onde se investiga a insistente afirmação bíblica de que a vida dos santos se realiza menos na moral que na música]

Fonte: Adaptado de HAJDADJ (2015).

Como se observa pela leitura do Quadro 1, a obra tem início com um "Prelúdio" (introdução), apresentando o tema do paraíso e da alegria, bem como a justificativa, os objetivos e a metodologia. Seguem-se, então, dois Movimentos que, intimamente ligados, situam o leitor diante do conceito de paraíso, primeiro em relação à política, depois como categoria filosófica e teológica. Em seguida, um primeiro intermédio, sobre Kafka, que prepara a discussão para o Terceiro Movimento. Essa alternância entre movimentos filosóficos e intermédios artísticos se repete até o Sexto Movimento, culminando no Sétimo que, ao mesmo tempo consolida uma tese e encerra o percurso. Além desse revezamento, os Movimentos apresentam subtítulos que orientam o leitor sobre as teses neles desenvolvidas, ao passo que os Intermédios não possuem tal recurso. À exceção do sétimo, os movimentos são mais extensos; já os Intermédios costumam ser mais breves.

No **Prelúdio**, introduzem-se os temas da alegria e do paraíso, situando o leitor no cerne da questão. Nos dois Movimentos seguintes, Hadjadj posiciona o conceito de paraíso diante da política e, situar o leitor em face do conceito de paraíso diante da política e, em seguida, reflete sobre sua natureza filosófico-teológica.

O **primeiro movimento** recorre à imagem da "Cidade celeste" e "Cidade terrestre", ecoando *A Cidade de Deus,* obra prima de Agostinho de Hipona. A "Cidade celeste" corresponde à ideia de paraíso, enquanto a "Cidade terrestre" se relaciona à

política. Hadjadj discute algumas "figuras"[17] de confusão e separação entre essas duas dimensões, associando as primeiras ao totalitarismo e as segundas a um "liberalismo", entendido como um *laissez-faire*.

Ao percorrer tal itinerário das figuras de confusão e separação, Hadjadj chega a uma conclusão *negativa*. Para ele, todas as figuras abordadas *não* são legítimas reinvindicações do paraíso. Mas o que se nota é que todas elas revelam que a política se mantém acesa por um certo ideal transcendente para a sociedade, ideal esse que supõe uma resposta para a pergunta sobre o Paraíso e chamado de "crypto-teológico", como diz Hadjadj[18], citando seu contemporâneo Lévy Benny.

Ao final do movimento, Hadjadj evidencia alguns pontos de seu pensamento político ao argumentar que o paraíso é ao mesmo tempo ideia reguladora e catástrofe: reguladora, porque oferece uma luz a ser seguida (e por isso não se trata de uma política subjetiva, mas orientada em prol de um certo bem); catástrofe, porque cai repentinamente sobre nossas cabeças e exige uma bondade imediata.

Mas Hadjadj pretende ir além da constatação de que a política mobiliza uma ideia teológica: deseja um novo "movimento", uma nova navegação, que busque uma compreensão mais apropriada do paraíso. É esse o ponto de partida para o **Segundo Movimento**, decisivo na estrutura do livro. Nele, Hadjadj traça as linhas fundamentais de seu entendimento sobre o paraíso, a partir do diálogo (e confronto) com Nietzsche. Como essa abordagem será examinada na próxima subseção, por ora basta registrar seu propósito.

O **Primeiro Intermédio** aborda Kafka, autor cujas obras "se situam sempre num limiar"[19], em que se está sempre diante de uma porta, mas que jamais é atravessada. Após esse ponto-limiar, aguarda-nos o excesso e o desconhecido, para o qual ninguém se mostra plenamente digno. Assim, surge a pergunta: qual seria o caminho do paraíso? Hadjadj define a alegria como um transbordamento que exige do sujeito a renúncia a si mesmo, gerando um sofrimento intrínseco, uma "*tristeza segundo Deus*". Essa questão é aprofundada no **Terceiro Movimento,** que é analisado na parte final deste capítulo.

---

[17] O conceito de "figura ética", aplicado ao contexto da obra *Jó*, será desenvolvido no subcapítulo 4.1.
[18] HADJADJ, **O paraíso à porta: ensaio sobre uma alegria que desconcerta**, p. 48.
[19] *Ibid*., p. 189.

No **Segundo Intermédio,** a análise recai sobre a ópera “Don Giovanni”, de Mozart. Na compreensão hadjadjiana, essa obra revela a dinâmica de redenção existente no paraíso, à medida em que o convite à máxima alegria não é fruto de uma conquista pessoal ou do cumprimento de um preceito moral, mas um *dom* que vem do Alto. Segundo Hadjadj, a recusa do protagonista àquele convite é, portanto, uma recusa à própria Alegria[20].

Ainda nesse intermédio, Mozart é descrito como “um bom menino”, aquele que, ao ser obediente, transforma-se e torna mais criativo do que os demais. Essa obediência criativa abre-se à redenção, ao novo, ainda que, para isso, exista um abalo profundo na existência. Embora o **Quarto Movimento** seja analisado no terceiro capítulo desta tese, é importante destacar a conclusão a que Hadjadj chega: embora nenhuma explicação seja suficiente para poupar-nos da dor, é possível estabelecer alguns motivos pelos quais ela ocorre: 1) aprofundar o desejo; 2) entregar-se como oferenda; 3) colher o dia e 4) estabelecer comunhão com os incrédulos.

Mas afinal, como ver a Deus? Essa é a motivação inicial do **Terceiro Intermédio,** em que se investiga a obra de Proust. Segundo Hadjadj, a impossibilidade de possuir Albertine revela a impotência humana em capturar a essência das coisas. Ao final, Hadjadj sugere que a falha de possibilidade cognoscitiva (que, portanto, que impede o amor à essência) supõe uma esperança sobrenatural.

Esse anseio pelo inefável diz respeito a algo “de que não se pode falar mas que não se consegue calar”[21], o que conduz ao entendimento do que significa *ver a Deus*, o que, no cristianismo, é chamado de *visão beatífica*, tema do **Quinto movimento.** Nele, a Glória advinda da Cruz não é compreendida como dissolução nem como afirmação radical de si próprio, mas uma dimensão que ultrapassa a pessoa sem destruí-la. A visão beatífica envolve, como pontua Hadjadj, a compreensão singular da própria história do indivíduo, de modo que, expostos à luz de Deus, os seres humanos não se tornam mais homogêneos, mas tornam os traços individuais mais bem compreendidos.

Da mesma forma que na vida divina não há dissolução do “eu individual”, como mencionado anteriormente, a dimensão corpórea, fundamental no ser humano, também exige uma nova dimensão. Bernini, cuja escultura é marcada pela carne em

---

[20] A letra maiúscula, neste caso, aponta para um caminho de transcendência.
[21] *Ibid*., p. 255.

movimento, é o protagonista da discussão que ocorre no **Quarto Intermédio**. Para Hadjadj, a valorização da noção de corpo em Bernini é imensa, sendo este um corpo que abriga o indivíduo e contém o tempo e o espaço em que habita.

A reflexão sobre Bernini antecipa, de modo artístico, o que será teorizado no **Sexto Movimento**, em que Fabrice Hadjadj propõe nove princípios para pensar a dimensão corpórea à luz da ressurreição da carne. É importante observar que esse corpo hadjadjiano é um corpo litúrgico, "eucarístico" – como afirma o autor –, fonte de constante afirmação e ação de graças.

Por fim, o **Sétimo Movimento** encerra o ensaio falando sobre música. O canto, para Hadjadj, tem uma dimensão antropológica e mística, e propõe uma experiência religiosa que ultrapassa os ditames da moral. O canto é uma expressão da totalidade do ser e uma dilatação de si. Nessa perspectiva, o paraíso não apenas pode, mas *precisa* ser cantado. O livro termina com uma prece que sintetiza toda a discussão sobre a alegria e sofrimento presentes no livro:

> Sei que virá a hora em que todas essas páginas me parecerão ridículas – uma hora em que não poderei cantar como antes. Mas faça então, Deus meu, que dividido como as cordas de um violino e vazio como sua caixa de ressonância, isso seja para que eu me torne inteiro a vossa música.[22]

Concluído o exame da estrutura e dos temas abordados em *O Paraíso à Porta*, percebe-se que o percurso delineado por Hadjadj propõe uma dinâmica em que a alegria e o paraíso não se dão à parte do mundo, mas inseridos em suas contradições, tensões e dores. Ao longo dos movimentos e intermédios, o autor articula a relação entre política, sofrimento, abertura à transcendência e a possibilidade de uma alegria que não se dissocia da condição humana concreta, marcada por falhas e limitações. Tal compreensão prepara o terreno para a próxima seção, em que será aprofundado, segundo Hadjadj, como a experiência do sofrimento não é mero obstáculo à alegria, mas um sinal do próprio nascimento desta.

---

[22] *Ibid*., p. 415.

2.2 UM MUNDO EM DORES DE PARTO

"Que significa a crença num mundo melhor? Que este mundo aqui, por uma consequência necessária, não é bom o suficiente".[23] Essa provocação abre o segundo movimento de *O Paraíso à Porta,* texto que será analisado nesta etapa.

De acordo com Nietzsche, os cristãos possuem uma "moral escrava", vingando-se imaginativamente dos seus senhores ao projetar um mundo oposto a este julgando-os.[24] A condição de nascimento da moral escrava é sempre a construção de um mundo diferente, como argumenta o filósofo: "a moral escrava sempre requer, para nascer, um mundo oposto e exterior, para poder agir em absoluto — sua ação é no fundo reação".[25] Hadjadj destaca essa crítica, e explica que, para certos cristãos, o "Reino dos Céus" é justamente a negação do mundo terrestre:

> A beleza do alto lhes serve para desprezar a beleza deste mundo. O desejo sensível torna-se desastre espiritual, a jovem menina em flor, menos do que esterco. O "Glória a Deus" é dirigido ao firmamento, mas isso é só um jeito melhor de dizer "dane-se o mundo". E o suposto Céu dos humildes aparece como um jeito de menosprezar todas as coisas com um orgulho perverso.[26]

Para aprofundar essa crítica, Hadjadj se vale do ataque de Nietzsche a Dante Alighieri. O poeta italiano descreve, às portas do inferno, uma inscrição que atribui sua criação ao "amor eterno", como afirma: "fez-me a divina Potestade, mais / o supremo Saber e o primo Amor".[27] Nietzsche, contudo, considera ingênuo supor que Deus criou o inferno por amor e propõe, ironicamente, que na porta do paraíso cristão se inscrevesse: "também a mim criou o eterno ódio":

> Dante se enganou grosseiramente, quando, com apavorante ingenuidade, colocou sobre a porta do seu inferno a inscrição "também a mim criou o eterno amor" — em todo caso, seria mais justificado se na entrada do paraíso cristão e sua "beatitude eterna" estivesse a inscrição "também a mim criou o eterno ódio".[28]

---

[23] *Ibid*., p. 77.
[24] MAGNUS, Bernd; HIGGINS, Kathleen M. (Orgs.), **Nietzsche**, Aparecida (SP): Ideias e Letras, 2017, p. 76.
[25] NIETZSCHE, Friedrich, **Genealogia da Moral**, São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 29,§10.
[26] HADJADJ, **O paraíso à porta: ensaio sobre uma alegria que desconcerta**, p. 79.
[27] No original: "*fecemi la divina podestate, / la somma sapïenza e 'l primo amore.*" ALIGHIERI, Dante, **A divina comédia: inferno**, São Paulo: Editora 34, 2005, p. 37.
[28] NIETZSCHE, **Genealogia da Moral**, p. 40, §15.

Qual é o sentido dessa nova perspectiva? Para Nietzsche, o paraíso cristão surgiria como expressão do ódio ao inferno e, sobretudo, ao próprio mundo.[29] No centro crítica nietzschiana encontra-se a interpretação de que a esperança cristã negaria a cólera inerente à vida terrena. Hadjadj sintetiza a posição de Nietzsche de modo jocoso, argumentando que o cristão não suportaria a dor do mundo ("a rosa murcha, a meia desfia, a próstata incha"[30]) e, por isso, inventaria um mundo melhor ("a rosa imarcescível, a meia inrasgável, uma próstata gloriosa"[31]). O autor argumenta que, na perspectiva nietzschiana, o que existiria, de fato, é o corpo:

> Crede-me, meus irmãos! Foi o corpo que desesperou do corpo: que apalpou com os dedos do espírito extraviado as últimas muralhas. Crede, meus irmãos! Foi o corpo que desesperou da terra, que ouviu falar o ventre do ser. [...], Mas esse "outro mundo", oculto aos homens, esse desumanizado e inumano mundo, é um nada celeste; e as entranhas do ser não falam ao homem, a não ser que elas falem a própria voz do homem.[32]

Segundo Hadjadj, Nietzsche evita a fuga para o vazio ao afirmar um "sim" ao mundo, na figura trágica de Dioniso. Esse "sim" é elogiado por Hadjadj: "Sua grandeza, como a de todos os verdadeiros materialistas, provém desse esforço para acolher o dado sensível com uma alegria selvagem, sem jamais ceder à ilusão de um além-mundo que viesse difamar o nosso".[33] Tal perspectiva, contudo, carrega uma ironia: afirmar a bondade do mundo significa, em última análise, afirmar a bondade de seu criador.[34]

Para Hadjadj, o "sim" de Nietzsche possui uma dimensão "eucarística" (no sentido etimológico de "ação de graças"[35]). É um "sim" a tudo, capaz de "até de um deserto fazer um solo fecundo", como Nietzsche sugere em *Gaia Ciência.*[36] É justamente aqui que há uma inversão: antes de ser uma secura, o deserto é capaz de

---

[29] Nietzsche se vale, inclusive, de um trecho de Tomás de Aquino, em que afirma que os abençoados do Céu terão satisfação em ver as penas dos danados.
[30] HADJADJ, **O paraíso à porta: ensaio sobre uma alegria que desconcerta**, p. 81.
[31] *Ibid*.
[32] NIETZSCHE, Friedrich, **Assim falava Zaratrustra**, Petrópolis (RJ): Vozes, 2011, p. 51.
[33] HADJADJ, **O paraíso à porta: ensaio sobre uma alegria que desconcerta**, p. 84.
[34] "Também se pode dizer que o louvor mais alto de Deus está na negação do ateu, que acha a criação assaz perfeita para que possa prescindir de um criador", diz Proust (**Em busca do tempo perdido: o caminho de Guermantes.**, Rio de Janeiro: Globo, 2007.).
[35] Ao utilizar o termo "Eucaristia", Hadjadj evoca um conceito central da teologia cristã. Contudo, o autor não analisa de forma sistemática o significado e implicações desse conceito em sua argumentação, o que representa uma limitação em sua abordagem. A "dimensão eucarística", aqui, é vinculada a Nietzsche de modo provocativo, centrando-se sobretudo à sua raiz etimológica, qual seja, "Ação de Graças".
[36] NIETZSCHE, Friedrich, **Gaia Ciência**, Lisboa: Guimarães Editores, 2000, p. 268 (GC V, §370).

trazer fecundidade. Esse olhar fecundo remete ao “vale de lágrimas” citado nos salmos 83 e 107, bem como à antiquíssima oração “Salve Rainha” – fontes que Hadjadj identifica como ecos da tradição cristã.

Tal complexidade filosófica faz de Nietzsche uma “passagem obrigatória de qualquer devida consideração do paraíso”.[37] Em vista disso, Hadjadj formula três perguntas norteadoras que busca responder ao final de sua investigação. São elas:

1) Se o paraíso nasce como compensação da dor ou da experiência de alegria;

2) Se ele está distante de nossa verificação ou escondido dentro de nossas vidas;

3) Se ele satisfaz uma carência ou se trata de um excesso — se “aprofunda uma capacidade de dispensa divina”.[38]

A próxima subseção, dedicada ao “itinerário dantesco”, busca mostrar como a trajetória do poeta italiano Dante Alighieri ilustra o percurso de purificação e abertura ao paraíso proposto por Hadjadj, abrindo-se a uma interpretação pós-nietzschiana a respeito da problemática do paraíso.

2.2.1 Itinerário dantesco

A inflexão proposta por Hadjadj consiste em deslocar o paraíso do plano da exterioridade para o interior. Se confundida com exterioridade, a transcendência é capaz de trazer muitas dificuldades; mas talvez seja, ao contrário, extremamente ordinária, “um interior entreaberto pela contemplação”.[39] Bastou um encontro para que Dante se apaixonasse por Beatriz e fosse atrás dela pelo inferno, purgatório e paraíso. Apesar do uso de figura de linguagem na frase anterior, este é o pacto inicial que estabelecemos como leitores da Divina Comédia, e que Hadjadj terá como pressuposto para compreender o itinerário dantesco.

> Num dia de junho de 1274, em Florença, Dante Alighieri cruza com Beatriz Portinari. Ele tem 8 anos, e ela, 9. A visão dela já lhe penetra o coração e faz com que nele ressoem as seguintes palavras: *Ecce deus fortios me, qui veniens dominabitur mihi* - "Eis um deus mais forte do que eu, que vem para dominar-me". Nove anos depois, "na nona hora do dia", aquela em que o Verbo feito carne entregou o espírito, ele a encontrou uma segunda vez,

---

[37] HADJADJ, **O paraíso à porta: ensaio sobre uma alegria que desconcerta**, p. 86.
[38] *Ibid*., p. 87.
[39] *Ibid*., p. 89.

> agora uma moça no esplendor de suas dezoito primaveras (...) Esse simples acontecimento de um segundo bastará para abrir-lhe o precipício do inferno, a montanha do purgatório e os nove céus do paraíso.[40]

Esse itinerário rumo ao paraíso, como argumenta o filósofo, perpassa um caminho de negação. Segundo Hadjadj, há falsas maneiras de se responder ao paraíso – cujo vislumbre foi dado a conhecer pela passante. Para o filósofo, essas falsas maneiras correspondem às três figuras apresentadas no início de *A Divina Comédia*: a onça, o leão e a loba.[41]

Segundo a pesquisadora Simara Januário, essas três alegorias são inspiradas no livro bíblico de Jeremias (Jr 5,1), em que o leão, o lobo e a pantera representam a força das paixões que agitam o coração de cada ser humano.[42] Cabe mencionar que o próprio Dante, em sua poesia, deixa evidente o seu afastamento da "*diritta via*".[43] No contexto da obra, as feras supracitadas ameaçam diretamente o poeta, que se encontra em terra inóspita ou "*selva selvaggia*"[44], no linguajar de Dante. Essa compreensão é fundamental para o trajeto proposto por Hadjadj que supõe que, em cada etapa, Dante realiza a experiência pessoal de abandono dos próprios vícios, como evidenciaremos mais à frente.

Dito isso, estabelece-se que as três figuras no início da *Divina Comédia* correspondem a alegorias de certas paixões: a onça é alegoria da luxúria; o leão, da soberba; e a loba, da cupidez/avareza.[45] Para Hadjadj, essas alegorias figuram como falsas concepções de paraíso, originadas a partir de Beatriz. O drama que Hadjadj procura expressar é que o paraíso só pode ser encontrado se, por meio das coisas que passam, abraçamos as que não passam.

---

[40] *Ibid*., p. 106.
[41] ALIGHIERI, **A divina comédia**, p. 26–27 (Inferno, Canto I, versos 31-51).
[42] JANUÁRIO, Simara Aparecida Ribeiro, **Do amor humano ao amor divino: correspondências entre "Dão-Lalalão (o devente)" e A divina comédia**, Dissertação, Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2011, p. 60–1.
[43] ALIGHIERI, **A divina comédia**, p. 25 (Inferno, Canto I, verso 3).
[44] *Ibid*. (Inferno, Canto I, verso 5).
[45] JANUÁRIO, **Do amor humano ao amor divino: correspondências entre "Dão-Lalalão (o devente)" e A divina comédia**, p. 60.

2.2.2 A luxuriosa onça

A primeira “falsa concepção do paraíso” é ilustrada pela alegoria da onça, que representa a luxúria. Hadjadj a relaciona com o amor cortês (*fin’amour*), entendido como a identificação da mulher amada com o paraíso, em uma tensão que se limita ao primeiro desejo. Inicialmente, a descrição hadjadjiana do amor cortês se dá sem contato físico, permitindo uma concepção idealizada da dama cortejada.

Hadjadj recorda que Dante viveu esse amor cortês com Beatriz, a mulher por quem percorreu o inferno, purgatório e paraíso, mas com quem nunca se casou. Beatriz, que faleceu aos 25 anos, foi casada com outra pessoa, enquanto Dante casou-se com Gemma Donati, de quem não há muita informação. O fato é que a senhora Donati não poderia ser a musa inspiradora do poeta, isso porque: “Como seria ela a ‘princesa longínqua’, se é a dona de casa?”, como ironiza o filósofo.

Hadjadj é também autor de um livro dedicado ao tema do erotismo, em que discorre amplamente sobre a vida conjugal. Discorrer profundamente sobre essa obra fugiria ao escopo desta tese, mas cabe mencionar que já nas primeiras páginas dessa obra, o autor evidencia sua proposta de estabelecer um itinerário místico pela via da conjugalidade e da vida cotidiana (trata-se, em grande parte, da acolhida do presente, que se tornará visível ao longo desta tese), percurso distante do lirismo idealista de Dante:

> Afinal, encontrar Deus indo ao mosteiro é algo bastante evidente. Porém, encontrar Deus indo a Micheline, essa mesma que acaba de estragar seu guisado de vitela, eis o que permanece bastante inexplicável.[46]

O ciclo do *fin’amour*, todavia, não se encerra na distância. Sobre isso, é possível citar, por exemplo, o picante poema V de Guilherme de Aquitânia, em que o eu-lírico se vangloria de suas múltiplas conquistas sexuais – alega ter se relacionado com duas senhoras casadas quase duas centenas de vezes durante um período de oito dias[47]. Hadjadj lembra-nos que Dante, em *Vita Nuova*, também revela essa contradição: após a trêmula confissão de amor a Beatriz, o poeta beija tantas outras:

---

[46] HADJADJ, Fabrice, **A Profundidade dos Sexos**, São Paulo: É Realizações, 2017, p. 18.
[47] GUILHERME DE AQUITÂNIA, Poema V, *in*: **Canciones completas**, Madrid: Editora Nacional, 1978, p. 42-49. Confira ainda a tradução de Costa disponível em https://www.ricardocosta.com/traducoes/textos/poema-v Acesso em 06/04/2024.

> De um lado, idealização; de outro, dissolução. Para não explodir, a panela de pressão tampada pelo fantasma precisa de uma válvula de segurança. O angelismo do fin'amor entende que será equilibrado pela luxúria.[48]

No processo de superação da onça, essa visão amorosa é deixada de lado. Segundo Hadjadj, há um momento em *A Divina Comédia* que simboliza esse abandono do lirismo luxurioso do *fin'amour*: ao encontrar-se com Francesca de Rimini, condenada ao inferno porque cometera adultério, encantada pelo poema de Lancelote, Dante manifesta um profundo arrependimento.[49] Hadjadj é enfático ao afirmar que essa cena chocha Dante mais do qualquer outra, derrubando sua crença na literatura do *fin'amour*: "Em nenhuma outra parte, no inferno, o choque, para o poeta, será mais violento. Com ele, cai toda essa literatura em que ele acreditou".[50]

2.2.3 A loba intelectual

A segunda alegoria de Dante, a loba, é identificada por Hadjadj como a segunda falsificação do paraíso. Nessa interpretação, a visão do paraíso se desencarnam, tornando-se um conceito, um reflexo da inteligência divina. Para aprofundar seu argumento, Hadjadj recorre ao *Banquete* (Convívio), de Dante, no qual a dama se desencarna e o amor torna-se especulativo. Para o filósofo, a beleza corporal da mulher se converte em uma beleza conceitual, o que se revela ainda insuficiente: "[...] o que são conceitos diante de uma presença de carne e de sangue? De que vale uma moral universal e abstrata diante do desejo que suscita uma mulher tão singular?".[51]

Hadjadj percebe, então, uma correspondência entre um verso do *Banquete* e de *A Divina Comédia*: "Amor que raciocina em minh'alma" – segundo a tradução do livro de Hadjadj, ou "*Amor che ne la mente mi ragiona*", conforme a edição italiana.[52] Segundo o filósofo, esse trecho sintetiza a noção da dama como reflexo da inteligência divina, por meio da representação da loba. No purgatório, Dante sonha com uma sereia: "[...] o guardião dos lugares faz com que eles se calem e os censura por

---

[48] HADJADJ, **O paraíso à porta: ensaio sobre uma alegria que desconcerta**, p. 107.
[49] ALIGHIERI, **A divina comédia**, p. 53–4. Inferno, Canto V, versos 116-142.
[50] HADJADJ, **O paraíso à porta: ensaio sobre uma alegria que desconcerta**, p. 108.
[51] *Ibid*.
[52] ALIGHIERI, Dante, **Tutte le opere**, Roma: Grandi Tascabili Economici Newton, 1993, p. 244; 926. Cf. também A Divina Comédia, Purgatório, Canto II, verso 112; Convívio, tratado 3, no 1.

serem'"almas lentas'". Depois, naquele lugar de purificação, e como que no centro de A Divina Comédia, Dante sonha com uma sereia".[53] Esse sonho, que está no Canto XIX do Purgatório, representa, segundo Hadjadj, a dualidade com que Dante encara a própria Beatriz: assim como a sereia é metade mulher, metade peixe, Beatriz seria metade mulher e metade sistema. O despertar acontecerá, argumenta o autor, à medida em que a carne se faz presente contra "uma realidade vaporizada em teoria".[54]

Ao nos voltarmos a essa crítica, quase se perde de vista o entendimento da loba como sendo a alegoria da avareza/cupidez. Em um primeiro momento, Hadjadj parece construir uma crítica ao racionalismo ou ao intelectualismo, o que gera o questionamento: de que modo essa condição está relacionada com a figura da loba? Para Hadjadj, tal racionalismo envolve um sentimento de posse e disposição sobre algo que se conhece. Ao reduzir a dama às suas próprias categorias lógicas, independentes e distintas das condições *in res*, o sistema toma posse daquela dama na forma de conceito, que poderá ser manipulada da forma com que quiser. A carne, irredutível e inconceituável não pode ser integralmente possuída; logo, a tentativa de dominar o paraíso pela via intelectual também fracassa. Afirmar a dama em sua carne é, portanto, afirmar que não é possível possuí-la totalmente, que a relação estabelecida com ela é a de descontrole (peça-chave do erotismo).[55]

2.2.4 O leão-orgulho

Finalmente, Hadjadj considera que o leão-orgulho se encontra subjacente a ambas as interpretações, regendo as duas posturas:

> A Divina Comédia começa onde, com Baudelaire, tínhamos parado: numa "selva escura", quando a "direita via era perdida". A lira ali tornou-se cúmplice da luxúria; a filosofia, da avareza; e o orgulho, rei dos vícios, figurado pelos [sic] rei dos animais, acaricia as costas de uma e o focinho da outra.[56]

A palavra *orgulho* carrega uma especificidade dentro do cristianismo: já em seus primeiros séculos, os seus pais fundadores falavam de uma "raiz" para todos os

---

[53] HADJADJ, **O paraíso à porta: ensaio sobre uma alegria que desconcerta**, p. 108.
[54] *Ibid*., p. 109.
[55] "Siffreine nunca está tão unida a mim quanto quando reconheço que ela me escapa", escreve o autor (HADJADJ, **A Profundidade dos Sexos**, p. 154.
[56] HADJADJ, **O paraíso à porta: ensaio sobre uma alegria que desconcerta**, p. 109.

pecados. Clemente Romano nomeou essa raiz como *inveja*. Em sua investigação, Romano argumentou que esse pecado estaria na raiz de todos os vícios, inclusive do fratricídio de Caim e Abel[57]. Agostinho, por sua vez, cunhou o conceito de pecado original – nome que acabou se consolidando nos séculos seguintes.

Pensando ainda na noção de pecado original, Agostinho de Hipona tratou de forma extensa sobre o assunto em sua grande obra *Cidade de Deus*. Para o hiponense, o ser humano foi criado bom e manteve a perpetuidade da vida até o pecado cometido por Adão e Eva (Gn 3), momento em que ocorreu um mau uso do livre-arbítrio, motivado pela soberba, resultando na queda e morte do primeiro casal. Apesar disso, há ainda uma esperança em relação à libertação desse pecado por meio da graça. Nas palavras do próprio Agostinho:

> E essa condenação foi tal que o homem, – que mesmo na sua carne seria espiritual caso guardasse o mandamento – tornou carnal o próprio espírito e ele, que, devido à sua soberba, em si mesmo tinha posto as suas complacências, a si mesmo foi entregue pela justiça de Deus. Em vez, porém, de se tornar senhor de si próprio e de adquirir a liberdade que desejava, entrou em discórdia consigo mesmo e sofreu um a dura e miserável servidão às ordens daquele a quem, ao pecar, obedecera. De livre vontade morreu no seu espírito –contra vontade morreu no seu corpo. Desertou da vida eterna e foi condenado à morte eterna – a não ser que desta seja libertado pela graça.[58]

O autor enfatiza repetidamente que a soberba é o grande drama: “Mas a origem e cabeça de todos estes males é a soberba que sem a carne impera no Diabo”.[59] Cabe questionar sobre o que, de fato, seria essa soberba. Nessa perspectiva, trata-se de uma revolta contra o Ser, que está no fundamento de todas as coisas.[60] Essa revolta, por sua vez, não é restrita aos humanos, mas também explica a queda dos anjos:

> Não quiseram reservar para Deus a sua fortaleza. Se se mantivessem unidos ao que soberanamente é, «seriam» mais; preferindo-se a Ele, escolheram o que menos é. Foi esta a primeira deficiência, a primeira indigência, o primeiro vício desta natureza criada, não para ser em grau supremo, mas para encontrar a sua beatitude no gozo do Ser Supremo. Desviou-se d ’Ele; por

---

[57] CLEMENTE ROMANO, Primeira Carta de Clemente aos Coríntios, *in*: **Padres Apostólicos**, São Paulo: Paulus, 1997, cap. IV.
[58] AGOSTINHO, **A Cidade de Deus**, 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000, liv. XIV, cap. XV (p. 1283).
[59] *Ibid*., liv. XIV, cap. 3 (p. 1241).
[60] É importante lembrar da identificação entre o Ser e Deus na metafísica cristã, promovida principalmente pela interpretação de Ex 3,14.

> conseguinte, sem perder todo o seu ser, viu-o diminuído — e foi este o princípio da sua desgraça.[61]

Por fim, é importante ressaltar que, como visto nas citações anteriores, para Agostinho, o ser humano não é desencarnado. Pelo contrário, seu estado original, como concebido por Deus, é um estado carnal, em que a carne está orientada pelo espírito. É a partir da retomada dessa noção agostiniana, marcante em todo o cristianismo ocidental, que somos capazes de compreender o "leão-orgulho" hadjadjiano e a sua própria noção de alegria ontológica. Para Hadjadj, o leão-orgulho é aquele que "reina" sobre os outros animais-alegorias. Trata-se, portanto, de uma situação hierárquica distinta, uma vez que não são pecados no mesmo nível.

Diante dessas "tentações", restou a Dante o pedido de súplica: "*Miserere di me*".[62] Chega-se, pois, à dimensão complementar daquilo que Agostinho poderia, facilmente, chamar de "graça". Para Hadjadj, essa súplica foi uma expressão de humildade e reconhecimento da sua própria miséria em meio à sua própria selva *selvaggia*, condição *sine qua non* para a devida jornada que estava prestes a fazer: "Para chegar ao Paraíso, é preciso em primeiro lugar reconhecer seu próprio inferno".[63]

Citando diversos versos do poeta, Hadjadj insiste que essa purificação se estende pelo purgatório. Em ambos os casos, trata-se da mesma luz, da mesma compreensão: "Dante não devia confiar sua felicidade a moçoilas, nem à filosofia, nem mesmo à arte, porque corpo nenhum, exceto o daquela passante, poderia sinalizar para ele o paraíso".[64] Hadjadj explicita, então, a consequência desse movimento dantesco: "Restava-lhe então voltar-se por inteiro para o Céu, não para fugir da terra, mas para que em sua origem luminosa a terra lhe fosse verdadeiramente dada".[65]

A conclusão, por fim, é que a alegria não pode ser confiada a concepções distorcidas, mas somente àquela criatura, tomada como sinal do paraíso. Nessa perspectiva, segundo Hadjadj, o Céu dantesco não vem como uma fuga, mas como aquilo que pode iluminar a vida terrena. Não se trata, portanto, de uma destruição,

---

[61] AGOSTINHO, **A Cidade de Deus**, liv. XII, cap. 6. (p. 1091).
[62] ALIGHIERI, **Tutte le opere**, p. 34 (Divina Comédia, Inferno, Canto I, verso 65).
[63] HADJADJ, **O paraíso à porta: ensaio sobre uma alegria que desconcerta**, p. 109.
[64] *Ibid*., p. 110.
[65] *Ibid*.

mas de uma fonte que ilumina. Beatriz, desse modo, não é eclipsada por Deus, mas alguém que vê "Deus a gozar".

Um comentário lateral sobre a palavra "gozar" – que nos possibilita um excurso interessante, que trataremos de forma breve – é que a frase de que faz parte nos remete ao próprio texto de Dante, mais especificamente ao verso 105 do canto XXVII do *Paraíso*. No texto em italiano, lemos "*Dio parea nel sul vólto gioire*" e na tradução para o português brasileiro (feita por Ítalo Eugênio Mauro e utilizada em outros momentos desta tese), nós lemos: "em seu rosto a sorrir, Deus parecia". É na tradução de Vasco Graça Moura (português europeu), adotada pela edição brasileira de *O Paraíso à Porta,* que surge a expressão "Deus a gozar". Destacamos que ambas as versões são linguisticamente adequadas, mas, ocorre que para um leitor brasileiro, o verbo *gozar* possui um sentido secular, relacionado ao ato sexual mais especificamente, ao orgasmo, aproximando-se da noção de alegria erótica discutida em outros textos de Hadjadj. Considerando essa pluralidade de sentidos, neste momento, cabe uma consulta ao dicionário Italiano/Inglês de Ionn Florio, publicado em 1598[66]. O que constatamos foi que, embora "gozar" não seja a tradução literal mais neutra para "*gioire"*, o autor a emprega em um contexto que remete à alegria máxima – não necessariamente uma alegria sexual. Ao que parece, Moura, por compreender a conotação do verbo "gozar" em português brasileiro, tomou o cuidado de modificar a frase, de modo a não trazer esse tipo de indicação, que não parece constar no texto italiano. Esse excurso seria uma questiúncula se não fosse, porém, pelo fato de que na tradução francesa a palavra "*jouir"* (gozo) possui significação sexual, como ocorre no português brasileiro. Tomemos como exemplo a observação de Hadjadj que, ao falar sobre o pecado de Adão e Eva, argumenta que sua consequência foi a substituição da "*joie"* (alegria) pelo "*jouir"* (gozo). O autor acrescenta ainda um adjetivo a esse gozo: *possessif* [67]. Qual é, pois, o interesse pelo *gozo*? Em Hadjadj, ele não é necessariamente *possessif*, mas há um caso em que ele pode ser *oblatif* (oblativo), essa é justamente a tese de *A profundidade dos sexos*[68], publicado pelo autor três anos antes de *O Paraíso à Porta,* e que desenvolve uma mística sexual pautada pelo mesmo Amor-Alegria que Hadjadj procura em *O Paraíso*

---

[66] JOHN FLORIO, **A Worlde of Wordes**, Hildesheim; New York: Georg Olms Verlag, 1972.
[67] HADJADJ, Fabrice, **Le Paradis à La Porte**, Paris: Seuil, 2011, p. 175.
[68] HADJADJ, **A Profundidade dos Sexos**.

à Porta. Na obra de Hadjadj, há a perversão do sexo – a *porneia*, ou, como ele prefere chamar, o *cinema*[69]. Apesar dessa perversão, não há uma contradição no sexo, uma vez que ele mesmo é um caminho divino. Assim, o trecho "Deus a gozar", como percebemos, pode até não ser a melhor expressão para indicar o pensamento de Dante, mas é certamente a mais interessante, do ponto de vista hadjadjiano.

Concluída esse breve caminho lateral, retomemos a discussão inicial: o itinerário dantesco para além da *selva selvaggia*, recém percorrida, trataria de um abandono das tentações do mundo? Hadjadj compreende a via do sensualismo como enganadora e a do espiritualismo como etérea.[70] A questão acerca disso é que essas posturas nos levam a paraísos artificiais[71], incapazes de nos lançar nas dinâmicas do que está no fundo do Ser. Como é exposto ao longo desta tese, em Hadjadj a dinâmica da alegria é justamente saber que ela pode cair como um raio em nossas cabeças – o alívio cômico sempre irrompe de modo inesperado, mesmo quando paulatinamente vem sendo desenhado. Os paraísos artificiais, por sua vez, são forjados na dinâmica do leão-orgulho, em que se tenta dominar o paraíso ocupando, portanto, a posição divina.

O paraíso hadjadjiano, por sua vez, não rejeita dons, nem os dos sentidos ou do intelecto. Sua proposta é justamente outra: ser fiel a esses dons até o fim, como não utilizar nenhum deles para simular um paraíso, quando o paraíso pode ser despertado por uma passante. O paraíso concebido por Hadjadj é o máximo aperfeiçoamento dessas qualidades, e não a sua negação:

> E é a ideia de paraíso que lhe permite cruzar esse limiar. Somente ela pode traçar uma trilha entre as encostas do ascetismo e da incontinência, do intelectualismo e da sensualidade, porque o paraíso é o lugar onde os sentidos estão no máximo, mas isso não se deve apenas a carícias. E o paraíso é o lugar onde a inteligência está no máximo, mas não somente por causa de silogismos. Nele, a Verdade se oferece nos seres vivos. A ideia não é superior ao rosto. O prazer não supera a comunhão.[72]

A dinâmica da passagem nos permite entender o sentido de do termo "Porta", presente no título da obra de Hadjadj. Na obra de Dante, há três grandes portões: o

---

[69] *Ibid*., p. 21.
[70] HADJADJ, **O paraíso à porta: ensaio sobre uma alegria que desconcerta**, p. 111.
[71] A expressão "paraísos artificiais" não é utilizada por Hadjadj. Trata-se de uma forma de representar a temática de fuga do mundo e de substituição do paraíso hadjadjiano por outras representações individuais. Sua utilização é útil para significar de modo mais visual o que o autor elabora em sua discussão.
[72] HADJADJ, **O paraíso à porta: ensaio sobre uma alegria que desconcerta**, p. 111.

primeiro, do inferno, contém o letreiro criticado por Nietzsche. Dante observa que a entrada do paraíso, pelo contrário, é muito diferente que a do inferno. Ainda, essa porta é muito distinta daquela imagem popular, em que o apóstolo Pedro segura as chaves dos portões do Céu, e decide, como um recepcionista de hotel, quem entrará na vida eterna. Hadjadj nota que na obra de Dante não há qualquer letreiro ou proteção na entrada do paraíso, nada mais justo do que se questionar a respeito dessa singeleza:

> Por que esse paraíso sem porta? Porque a porta do paraíso não fica em outro lugar. Para Dante, é a salvadora Beatriz [...]. No fundo, tudo aquilo que está de passagem pode tornar-se passagem para Aquele que é.[73]

Esse paraíso, portanto, é formado pelo ódio? Hadjadj está plenamente convencido do contrário: "o paraíso não é o além-mundo que Zaratustra e Nietzsche denunciam, mas a consequência daquele SIM que ele se esforça para pregar".[74]

2.2.5 A chave do paraíso

Ao concluir a discussão central desse segundo movimento, Hadjadj tece algumas considerações a respeito dos três postulados que originaram sua análise:

1) O paraíso nasce como compensação da dor ou da experiência de alegria? Para Hadjadj, a ideia do paraíso "não nasce de um ressentimento contra as asperezas da terra, mas de um pressentimento diante de suas belezas";[75]

2) O paraíso está distante de nossa verificação ou escondido dentro de nossas vidas? O filósofo sugere que uma ideia justa do paraíso implica em um convite à vivência do *aqui* e do *agora* e, por meio desse efêmero, constata-se um desvelamento decisivo;

3) O paraíso satisfaz uma carência ou consiste em um excesso? Sobre esse ponto, Hadjadj é ambíguo. Por um lado, a presença nos indica a transcendência — ou seja, há excesso. Por outro, não há uma negação da realidade de ocultamento e diminuição da presença — o que significa que o pecado, tomado sob seu sentido primeiro, é visto por Hadjadj como ontológico.[76] A ambiguidade, por sua vez, se

---

[73] *Ibid*., p. 114.
[74] *Ibid*., p. 110.
[75] *Ibid*., p. 114.
[76] *Ibid*., p. 115.

constrói a partir da esperança, que "não é uma tentativa de deserção, mas trabalho de uma restauração e de uma glória".[77]

Nesse paraíso, acessível através do *aqui* e do *agora*, assentimos à hipótese inicial do autor, que afirma que: "Este mundo é tão bom, apesar de suas calamidades, que está prenhe de uma vida nova, semelhante à mulher em trabalho de parto: sua beleza, desfigurada pela dor, remete a outra coisa, e aí está o sinal de que ela não é estéril [...]".[78] Nesse sentido, vale lembrar da observação de Ferrater Mora: "A alegria se contrapõe à tristeza, mas não necessariamente à dor — do mesmo modo com que a tristeza se contrapõe à alegria, mas não necessariamente ao prazer".[79]

Dessa reflexão sobre o paraíso em Hadjadj, podemos elaborar alguns entendimentos relativos à natureza da alegria:

- A alegria não surge da tristeza, mas da afirmação da possibilidade do bem;
- A alegria não é um reino distante, mas efeito de uma vida em presença;
- A alegria é um grande "sim" à vida e à transcendência, afirmação que só pode ser feita no presente;
- A alegria está "à porta" (como diz o título da obra de Hadjadj): ao se oferecer como presença irrestrita, tudo pode se tornar passagem para a alegria e para a transcendência; A alegria é sinal de uma presença restauradora, que aponta para uma ressignificação e restauração;
- A alegria, na vida humana, "assume o deserto como lugar de fecundidade";
- Paradoxo da carência-Presença: se buscamos a alegria apenas para superar nossa própria carência, nunca seremos realmente alegres; ela se tornará compensação e, portanto, banal, (conforme a crítica de Nietzsche)[80]. Para Hadjadj, a alegria é encontrada como experiência da Presença. Por seus efeitos, vive-se uma restauração, uma transformação, que apontam para a solução dos dilemas da carência. A experiência da alegria se dá, portanto, na gratuidade, não com vistas de seus efeitos.

Ressalto, ainda, a importância do "*Miserere di me*" dito por Dante. Se por um lado ele é o autor contradito e que contradiz o solitário de *Sils-Maria*, por outro ele

---

[77] *Ibid*., p. 116.
[78] *Ibid*., p. 77.
[79] FERRATER MORA, José, **Dicionário de Filosofia, tomo I (A-D)**, São Paulo: Loyola, 2000, tit. Alegria.
[80] HADJADJ, **O paraíso à porta: ensaio sobre uma alegria que desconcerta**, p. 87.

também é um eu-lírico, personagem da própria obra, que se põe como alguém que renuncia algo e que recebe, por graça (e de graça), o *gozo*, de significado já explicado. Neste sentido, Dante é um *clown*, não por estar no picadeiro, mas por permitir-se transpassar por uma luz que não é a própria, por ser o receptáculo transbordante da alegria.

2.2.6 Hadjadj, um nietzschiano?

Finda a discussão do segundo movimento de *O Paraíso à Porta*, na qual estabeleceu-se um diálogo com Nietzsche e antes de adentrar-se na dimensão ontológica da alegria, que será exposta a seguir, é importante apresentar um olhar crítico para a autodenominação de "nietzschiano" feita por Hadjadj.

Por um lado esta autodenominação surge como uma aparente dissonância do catolicismo. Ainda que Hadjadj não seja o primeiro a propiciar um encontro entre catolicismo e Nietzsche, há de se convir que o homem de Sils-Maria dificilmente é associado à espiritualidade católica ou consultado em reflexões teológicas. Neste sentido, ao dizer-se nietzschiano, Hadjadj se distancia do catolicismo *standard.* Por outro lado, não é possível esquecer que a filosofia nietzschiana, de modo geral, busca subverter as construções metafísicas e religiosas tradicionais. Não seria tal subversão um ponto fulcral para considerar alguém como "nietzschiano"? O quanto Nietzsche poderia ser considerada como base para uma fundamentação ou um diálogo franco com o catolicismo?

Para Eugen Fink, a crítica do homem de Sils-Maria é muito mais dirigida a Paulo de Tarso do que a Jesus Cristo.[81] De fato, a crítica a Paulo, considerado o "o gênio em matéria de ódio"[82], é frequente na obra nietzscheana. Mas, segundo Fink, a obra *O anticristo* "[...] não traz nada de novo pelo seu conteúdo real. [...] o seu fito é ofender, insultar a tradição 'transvaliar', criando valores anticristãos".[83]

Se Fink enfatiza que as críticas de Nietzsche são a Paulo, mas não a Jesus, Rogério de Almeida observa que a postura nietzschiana frente à figura de Jesus Cristo

---

[81] FINK, Eugen, **A filosofia de Nietzsche**, Lisboa: Editorial Presença, 1983, p. 148.
[82] NIETZSCHE, Friedrich, **O anticristo: maldição ao cristianismo e ditirambos de Dionísio**, São Paulo: Companhia das Letras, 2021, seç. 42.
[83] FINK, **A filosofia de Nietzsche**, p. 146.

é “ambígua e paradoxal”[84]. Esse pesquisador ressalta como em *Humano, demasiado humano,* Nietzsche escreve que Cristo “favoreceu o embotamento do ser humano, pôs-se ao lado dos pobres de espírito e impediu a produção do intelecto maior”[85], ao mesmo tempo em que o descreve como “o mais nobre dos homens”.[86]

Almeida destaca, ainda, como a crítica nietzschiana, embora amplamente direcionada a Paulo de Tarso, envolve também diversas figuras, inclusive Platão, dado que no platonismo o cristianismo já estaria potencialmente inventado.

Hadjadj, por sua vez, argumenta que Nietzsche criticou *certo* tipo de cristianismo[87], abrindo a possibilidade de outros *cristianismos*. De fato, é o próprio Nietzsche quem forja a figura do crucificado como aquele que afirma a vida até o seu limite: a postura “ambígua e paradoxal” de Nietzsche, mencionada por Almeida, permite uma gama de interpretações diferentes a respeito dessa temática.

Hadjadj, ao se apropriar de Nietzsche, faz uma reinterpretação que lhe permite desenvolver uma compreensão própria do catolicismo. Para ele, a afirmação de fé é sempre condicional, pois, partindo do perspectivismo nietzschiano, não há um ponto de vista universal, mas perspectivas encarnadas. A fé, portanto, é uma experiência pessoal que não exclui outras formas de viver e de acreditar.

Em uma de suas conferências, Hadjadj ilustra essa ideia com uma anedota: ao se declarar católico em um evento no Instituto Católico de Paris, ele foi abordado por uma estudante que expressou sua gratidão por ele ter falado abertamente sobre sua fé. Hadjadj respondeu: "Se falo de minha fé, é porque sou nietzschiano". Essa afirmação sublinha a ideia de que, para Hadjadj, sua filosofia não busca um universalismo impessoal, mas é uma expressão pessoal, ancorada na sua experiência. Filosofar, para Hadjadj, é um ato de confissão, algo que revela a pessoa em conjunto com o pensamento:

> Para Nietzsche filosofia sempre tem um caráter de confissão. Ou seja, a filosofia é sempre a expressão de uma pessoa. Não é – e aqui temos uma crítica do sistema universal em Nietzsche, uma crítica da ideia de que nós poderíamos ter um ponto de vista totalizante. Cada um tem uma perspectiva sobre o mundo.

---

[84] ALMEIDA, Rogério Miranda de, **Nietzsche e o Paradoxo**, São Paulo: Loyola, 2005, p. 175.
[85] NIETZSCHE, Friedrich, **Humano, demasiado humano**, São Paulo: Companhia de Bolso, 2000, parag. 235.
[86] *Ibid*., p. 475.
[87] HADJADJ, Una vida en clave de esperanza.

> Recentemente, uma estudante, após uma conferência que dei no Instituto Católico de Paris disse que no Instituto Católico de Paris quando você é professor é de bom tom não dizer que você é católico. Princípio de autocensura para provar boa-fé. Então, [como] na conferência eu disse que era católico e que eu falava também a partir disso, ela veio me dizer: 'obrigado por falar de vossa fé', e eu respondi 'saiba, se eu falo de minha fé é porque eu sou nietzschiano'.
> Preste atenção, parece curiosa essa afirmação, mas ela quer dizer que, como nietzschiano, eu aceito que meu pensamento é também a expressão da minha pessoa, e não pretendo algum tipo de universalidade impessoal.[88]

Se não há perspectiva totalizante, então a perspectiva de um filósofo que diz crer que no paraíso se desfruta da companhia da Virgem Maria ***e*** de Nietzsche[89] deve ser compreendida com um cuidado hermenêutico. O prisma hadjadjiano é frequentemente o mais disruptivo encontrado, e toda sua filosofia precisa ser entendida dentro desse horizonte. Hadjadj pode ser considerado um nietzschiano por uma profunda influência temática dentro do universo filosófico e artístico, pelo estímulo que Nietzsche lhe promoveu no decorrer de sua vida intelectual, pela reconfiguração da própria noção de fé, sempre encarnada.[90]

A rigor, seria mais adequado chamá-lo de pós-nietzschiano, como fora feito na abertura da presente seção. Assim, não se rejeita o marcante impacto que Nietzsche tem nas formulações hadjadjianas, ao mesmo tempo em que não há a necessidade de enquadrá-lo em uma única perspectiva, como se ele precisasse, necessariamente, aderir a todas as teses nietzschianas. Ao reivindicar-se como "católico nietzschiano", portanto, Hadjadj não se limita a Nietzsche, mas antes reconfigura tais ideias em função de seu horizonte pessoal.

2.3 A ALEGRIA VEM PRIMEIRO

Compreender a alegria em relação ao paraíso requer também considerar uma certa dinâmica positiva que já nos encaminha à reflexão sobre a alegria diante do problema do mal. Essa perspectiva é explicitada no terceiro movimento de *O Paraíso à Porta.* A frase "A alegria vem primeiro", que abre esta seção, resume com precisão essa dinâmica. Hadjadj a formula a partir de uma sentença de Tomás de Aquino:

---

[88] '**3 causeries sur Nietzsche (par Fabrice Hadjadj) - N°1 : Nietzche contre le nihilisme**, Fribourg (Suíça): Instituto Philantropos, 2022.
[89] HADJADJ, **O paraíso à porta: ensaio sobre uma alegria que desconcerta**, p. 37.
[90] Designa-se a "encarnação da fé" em oposição a um assentimento a uma verdade universal impessoal.

"Deus é alegria".[91] Não se trata, porém, de uma afirmação isolada. O aquinate, por sua vez, tem em vista a sentença de Agostinho: "Alegre aquele que te conhece, ainda que desconheça tudo o mais".[92]

O ponto de partida do filósofo é a sua própria experiência pessoal: Hadjadj revela que, em sua juventude, detestava Mozart, preferindo a grandiosidade do *Sturm und Drang* de Beethoven. Seus critérios estéticos estavam ligados à noção de que a humanidade contemporânea seria uma catástrofe, de modo que a arte deveria denunciar essa realidade[93]:

> É que eu tinha aquelas questões bem pesadas: que melodia depois de Auschwitz? Que sinfonia após Nagasaki? Parecia-me necessário, para ter consciência do nosso tempo, que a orquestra nos fizesse ouvir bombas, e que o tenor tivesse a voz de alguém que sofreu um ataque de gás.[94]

Após alguns parágrafos de nostalgia juvenil, Hadjadj faz uma dura confissão: a violência com que flertava não era vivenciada concretamente em seu cotidiano. Diante de dramas burgueses – a falta de mesada ou a rejeição de alguma mulher – seu sofrimento era absurdo, mas ainda assim persistia o desejo de felicidade. Em outras palavras, mesmo teorizando um ódio à beatitude, na prática seu interior ainda cobiçava a alegria. O filósofo interroga-se:

> De onde podia vir meu ódio teórico de uma beatitude que eu continuava a vilmente cobiçar na prática? Por causa de qual verdadeiro ressentimento, de fato, eu me comprazia num luto agressivo e soberbo (eu que nem passara pela morte de ninguém próximo), por que eu me instalava na pose do desespero (eu que esperava o reconhecimento do público) e me lançava no desdém, na negação, no medo do paraíso? Essas questões podem ser resumidas na seguinte: o que há na alegria que fazia com que eu pudesse achá-la vergonhosa a ponto de temê-la?[95]

A partir daí, Hadjadj levanta duas questões correlatas: a "relatividade do malvado" e a "relatividade da infelicidade". A primeira remete à discussão sobre o mal no mundo, tão amplamente debatida pela teologia natural; a segunda conecta o problema do mal no mundo com o problema da felicidade, uma vez que o sofrimento é o efeito do mal.

---

[91] **Suma Teológica**, São Paulo: Loyola, 2009, pt. I, Q. 26, a. 3.
[92] AGOSTINHO, **Las Confessiones**, Madrid: BAC, 1979, liv. V, 4,7.
[93] Em uma entrevista concedida a Rafael Gerez, o autor também menciona esse tipo de arte, à qual se refere como "*virulent*" (amarga, violenta). Cf. HADJADJ, Una vida en clave de esperanza.
[94] HADJADJ, **O paraíso à porta: ensaio sobre uma alegria que desconcerta**, p. 132.
[95] *Ibid*., p. 134.

2.3.1 O mal da culpa

Hadjadj sustenta a tese de que “a alegria vem primeiro”[96] – uma ideia derivada de Tomás de Aquino[97], e conclui que “a alegria é o fundo do ser”.[98] Essa premissa será fundamental para toda a reflexão do capítulo. O autor reconhece, contudo, que apesar de a alegria ser anterior do ponto de vista teológico, nossa percepção não a capta assim. Segundo Hadjadj , até mesmo alguns crentes parecem se esquecer disso, tornando-se crentes “doloristas”. Essa inversão ocorre porque nosso conhecimento tem início no sensível, não em Deus (o primeiro em si): “Cheiramos a sujeira antes de farejar Deus. A ordem do nosso conhecimento é inversa à ordem das coisas”.[99]

A consequência de tais premissas é que, sendo a alegria algo substancial, a infelicidade aparece como “insubstancial”, citando o termo cunhado por Hadjadj. Porém, isso não atenua a experiência do sofrimento, ao contrário, essa resposta é dramaticamente insuficiente: “Digamos de cara que qualificar a infelicidade como insubstancial não a atenua em nada, mas até a agrava, por ressaltar seu caráter negativo”.[100]

Nessa perspectiva, o mal, considerado insubstancial, é uma privação de um bem e, portanto, depende dessa realidade. Hadjadj filia-se a uma longa tradição de pensadores como Tomás de Aquino, Agostinho e Plotino, para quem o mal é entendido como privação. Ora, se o mal é compreendido como privação, ele é, em última instância, um aspecto relativo, uma vez que dependerá sempre do bem do qual carece. Sobre isso, o autor é enfático:

> Sem a saúde, não haveria doença. Sem a vida, não haveria morte. Sem as senhoras ricas, não haveria roubo de bolsas. Sem o amor da esposa, não haveria o ódio da sogra. Sem os judeus, não haveria Adolf Hitler (então o “Führer” não confiou a Bormann que se não houvesse judeus seria preciso inventá-los?)... Cada um pode, segundo suas preferências, continuar a lista

---

[96] *Ibid*., p. 135.
[97] “Deus est beatitudo", S.Th. I, 26,3 AQUINO, **Suma Teológica**.
[98] HADJADJ, **O paraíso à porta: ensaio sobre uma alegria que desconcerta**, p. 135.
[99] *Ibid*.
[100] *Ibid*.

> dessas dependências. Elas demonstram que o mal, em sua virulência mais incontestável, sempre tem a fragilidade de apoiar-se no bem.[101]

A dependência é tão radical que, se o mal conseguisse se privar totalmente do bem em que se apoia, ele também deixaria de existir. Hadjadj menciona o exemplo de um assassino que, ao matar a vítima, não pode matá-la novamente. O que Hadjadj enfatiza com essa discussão é uma radical dependência do mal em relação ao bem: "No momento em que pretende mostrar-se absoluto, o malvado trai sua relatividade. No gesto de ruptura com que gostaria de estabelecer sua soberania, ele novamente exibe sua dependência".[102]

Há que se lembrar que, em certa tradição filosófico-teológica, o Sumo Bem se identifica com Deus. Nessa perspectiva, o mal, entendido em seu sentido mais amplos, aparece como privação de Deus. Hadjadj observa que, na ordem do nosso próprio conhecimento, é difícil apreender o mal sem o bem e vice-versa, já que aquilo que primeiro se apresenta à nossa percepção não é necessariamente aquilo que é primeiro em si. Somente após uma investigação de ordem teológica e lógica podemos reconhecer o bem como substancial e o mal como sua privação.

A consequência desse raciocínio para o contexto da alegria é tão orgânica e imediata que, neste ponto, trata alegria como sinônimo de bem. Sendo o bem a sua raiz, a alegria assume um caráter substancial, enquanto a tristeza se revela como a ausência dessa alegria. É nesse cenário que se insere a paráfrase de Tomás de Aquino, já mencionada anteriormente: "A alegria vem primeiro".[103]

Em seguida, Hadjadj avança na discussão remetendo-nos a outro atributo divino, a criatividade: se Deus é o criador de todas as coisas, não basta dizer que "todo ser humano deseja ser feliz"; é preciso afirmar que "todo ser humano foi criado pela alegria". Conforme o autor: "[...] não apenas fomos criados para a alegria, como também fomos criados em primeiro lugar pela alegria. Nós e todas as coisas. Mesmo que tenhamos de confessar que a alegria é o fundo do ser"[104]. Essa origem na alegria mostra que estamos imersos em um mundo essencialmente bom, apesar de suas contradições. Não haveria, segundo Hadjadj, uma possibilidade real e concreta de escapar desse bem inaugural, exceto pela aniquilação: "tudo isso tem a ver com uma

---

[101] *Ibid*., p. 135–6.
[102] *Ibid*., p. 136.
[103] *Ibid*., p. 135.
[104] *Ibid*.

bondade inaugural e augural contra a qual ele não para de se bater sem que haja outra possibilidade de saída além do aniquilamento".[105]

Dessa forma, ao concluir, a exposição sobre a "relatividade do malvado", Hadjadj afirma que todo ser humano, em quaisquer atos de maldade que possa cometer, busca, de modo frustrado, escapar da bondade que lhe é natural. Ademais, esse ato não pode ser sequer reconhecido como mal, caso não houvesse, antes, um bem que foi privado.

De modo sucinto, o autor recorre à noção de mal como privação, sem acrescentar algo substancial à do que chamamos *problema do mal*. À exceção do livre-arbítrio, não mencionado pelo filósofo, a sua solução poderia ser "encaixotada" dentro da solução cristã mais clássica. No entanto, é ao expor sua concepção acerca da "relatividade da infelicidade" que compreendemos um deslocamento do autor, afastando-se daquilo que tradicionalmente chamamos de *problema do mal,* para levantar a questão de fundo, que é precisamente o *problema do sofrimento.*

2.3.2 O mal da pena

Hadjadj avança em suas considerações ao alegar que não é apenas o mal da culpa (o mal que causamos) que é uma privação, mas também aquele que diz respeito aos nossos próprios sofrimentos, o mal da pena. A questão central nesta discussão é o binômio alegria-tristeza, entendendo que o sofrimento está nessa raiz. É a partir da estrutura de privação que é possível compreender esse binômio. O sofrimento e a tristeza resultam do contato com o mal, mas somente porque fomos privados de algo bom.

> Segunda observação, não mais sobre o mal da culpa (pecado), mas sobre o mal da pena (sofrimento): o machucado mais doloroso nunca existe sem a carne viva que o precede e que o contém. Assim, para ser atacado pelo horror do mundo, é preciso ter primeiro vislumbrado sua beleza.[106]

Se o horror fosse uma nota essencial da realidade, acrescenta Hadjadj, não nos chocaríamos com ele; seria normal ou até mesmo reconfortante.. É justamente porque se crê (mesmo sem saber) na beleza da vida, que se horroriza com o fato de

---

[105] *Ibid*., p. 136.
[106] *Ibid*.

ela estar mutilada. É essa a estrutura que Hadjadj tem como pano de fundo em sua confissão pessoal: seu lamento teórico deseja a alegria na prática, porque ele pressente que a vida é algo além. É essa estrutura que será a base de todo o terceiro capítulo desta tese, em que abordarei o tratamento do filósofo às figuras de Jesus e Jó.

> Fosse o horror a essência da realidade, ela não me pareceria mais horrível, mas normal, adequada, gostosa até. Assim, dizer que a vida é assustadora é subentender que ela carece de fato daquilo que ela tem por direito.[107]

As consequências desse raciocínio reforçam a tese da alegria como "fundo do ser", e lançam um olhar para a esperança:

> A infelicidade na vida pressupõe a alegria de viver. O desespero psicológico pressupõe uma esperança ontológica. Desesperar não é tão atroz quanto arrancar continuamente do coração uma esperança que continuamente renasce. Uma vez que essa esperança morra, não há mais nada de que desesperar. A esperança é necessariamente o fundo e os fundos do desespero.[108]

Ao avançar em sua argumentação, Hadjadj antecipa possíveis objeções. Para estes objetores – dentre eles, Hadjadj destaca Michael Onfray, para quem não haveria sequer motivos para gerar uma nova vida – a vida não seria um dom em si mesma, mas precisaria de algum tipo de bem que lhe viria de acréscimo, isso porque a alegria de viver seria sempre uma efemeridade ou miragem.

Contra essa possível objeção, Hadjadj invoca a tradição filosófica, a começar por Plotino, argumentando que nem o suicida consegue negar integralmente o valor da vida. Quem deseja a morte o faz buscando livrar-se do sofrimento, não desejando o nada em si: "Desprezando o ser e a vida, dá-se testemunho contra si mesmo e contra os próprios sentimentos; e se há repulsa da vida misturada com a morte, é essa mistura que é odiosa, e não a vida verdadeira".[109] Na sequência, Epicuro[110] e Agostinho[111] são mobilizados para corroborar a tese proposta. O argumento em comum dos autores é que se alguém afirma que o ideal da vida é o suicídio, então deveria suicidar-se. Se não o faz, é porque nem ele próprio está convencido da sua

---

[107] *Ibid*., p. 137.
[108] *Ibid*.
[109] Plotino En VI, 7, 29, apud *Ibid*.. Na ausência de uma tradução direta para o português, consultei a versão espanhola e optei por manter a tradução que está proposta na própria obra de Hadjadj.
[110] EPICURO, **Carta sobre a felicidade (A Meneceu)**, [s.l.]: SciELO - Editora UNESP, 1999.
[111] AGOSTINHO, **O livre-arbítrio**, São Paulo: Paulus, 1995, p. De lib. arb. III, 6, 18.

tese. O ponto central do suicídio torna-se, portanto, a busca pelo fim do sofrimento, não pela aniquilação. Afinal, "Por trás do desejo de morte há um desejo de vida, e de uma vida restaurada ou melhor, seja ilusória ou real. O nada nunca é desejável por si. Ele não é: como poderia ele ser objeto de um querer?"[112]

Diante da impossibilidade de negar o sentido da vida, a conclusão de Hadjadj é que não há possibilidade de se estabelecer um discurso sobre o seu valor. Essa é uma conclusão rigorosamente lógica: o valor é a régua com a qual estabelecemos certos parâmetros. A vida, contudo, não pode ser mensurada por esse critério, uma vez que ela vai além da própria régua; é a grandeza absoluta pela qual os valores são estabelecidos. Julgar o valor da vida exigiria, segundo Hadjadj, algo impossível, um discurso que fosse capaz de separar-se dela para estabelecer os seus critérios.[113] O niilismo implica justamente na visão de que a vida não tem valor (porque ela é o fundamento do valor). Assim, o discurso sobre a vida é niilista porque reduz ao nada todos os instrumentos de medida, enquanto se situa como o próprio instrumento e fundamento de medida. O autor escreve:

> Todo discurso sobre o valor da vida é, portanto, por princípio, niilista, mesmo que conclua em seu favor. (...) No fim das contas, nunca a vida valerá nada. Ela está além do preço e do desprezo, porque ela é o fundamento de todos os valores.[114]

O valor intrínseco da vida e a sua necessidade de perpetuação é um tema constante dentro da obra de Hadjadj. Em *Réussir sa mort*, o argumento contra o suicídio é o mesmo, inclusive em sua análise ao texto de Epicuro.[115] Já o tema do valor reaparece em *Por qué dar la vida a un mortal*, em que o autor inicia sua reflexão argumentando que não é possível qualquer abordagem moralizante ao tema, pois repreender ou elogiar o suicídio seria colocar o *valor* antes do *ser*. A formulação final a que o autor chega é a de que o suicídio é, antes de tudo, uma resposta ao chamamento de transcendência, à medida em que se pretende ultrapassar o próprio

---

[112] HADJADJ, **O paraíso à porta: ensaio sobre uma alegria que desconcerta**, p. 138.
[113] Essa argumentação é, com efeito, muito similar à crítica dos realistas tomistas ao idealismo de tipo kantiano. "Criticar a razão é absurdo (...) Com que se criticaria e julgaria, senão com a própria razão?", argumenta Paolo Dezza, em sua crítica ao idealismo. Cf. DEZZA, Paolo, **Filosofia, Síntese Tomista**, Porto: Figueirinhas, 1964, p. 55.
[114] HADJADJ, **O paraíso à porta: ensaio sobre uma alegria que desconcerta**, p. 139.
[115] HADJADJ, Fabrice, **Réussir sa mort: anti-méthode pour vivre**, Paris: Presses de la Renaissance, 2005, cap. 1.

ser – mas se depara com o vazio.[116] Finalmente, o sentido positivo da vida e da geração percorre de modo notório a obra *A profundidade dos sexos*, uma investigação sobre o erotismo. Mais do que uma simples perpetuação da espécie, Hadjadj compreende a geração dos filhos como oblação. Um filho, na compreensão hadjadjiana, é fonte dos excessos que permitem desfrutar a alegria de ser.[117]

2.3.3 *Thaumazein* como princípio fundamental.

Neste momento, é fundamental destacar que a mesma estrutura que Hadjadj utiliza para pensar o problema do mal — o mal como privação do bem — serve para correlacionar angústia, alegria e maravilhamento. Para Hadjadj, essa compreensão não chega a ser sequer uma novidade. Cita-se Heidegger, para quem a angústia situa-se aquém da contraposição com alegria, como podemos ler em *O que é metafísica?:*

> A angústia do audaz não tolera nenhuma contraposição à alegria ou mesmo à agradável diversão do tranquilo abandonar-se à deriva. Ela situa-se — aquém de tais posições — na secreta aliança da serenidade e doçura do anelo criador.[118]

Hadjadj sustenta, a partir de Heidegger, que "O *ser-jogado* não pode não ser precedido por um *ser-recolhido*".[119] O filósofo recorre então à noção de "correspondência", termo que toma de Baudelaire, e que precede toda dissonância. "A questão do sentido não me pesaria tanto se eu não tivesse primeiro conhecido a leveza infantil de uma 'correspondência'"[120], argumenta o autor. Em outras palavras: se somos capazes de sentir o peso da angústia, é porque anteriormente experimentamos uma forma de harmonia ou correspondência que agora se perdeu.

Mas em que consiste essa *correspondência*? Para Hadjadj, ela diz respeito ao *thaumazein* de Platão e Aristóteles, ou seja, o maravilhamento diante do ser. Não se deve esquecer que, para os dois filósofos gregos, esse maravilhamento é o ponto de partida da filosofia. Nessa perspectiva, o maravilhamento é fundamental, pois, se a

---

[116] HADJADJ, Fabrice, **Por qué dar la vida a un mortal**, Madrid: Rialp, 2020, cap. 6.
[117] HADJADJ, **A Profundidade dos Sexos**, p. 176.
[118] HEIDEGGER, Martin, O que é metafísica?, *in*: **Marcas do Caminho**, Petrópolis (RJ): Vozes, 2005, p. 128.
[119] HADJADJ, **O paraíso à porta: ensaio sobre uma alegria que desconcerta**, p. 139.
[120] *Ibid.*, p. 140.

vida não fosse antes uma maravilha, a angústia frente à morte não faria sentido algum; talvez a morte fosse até mesmo o melhor o alívio.

> O maravilhamento diante da vida é necessariamente anterior à angústia diante da morte. De fato, se a vida não nos aparece mais como uma maravilha, como a morte que vem atingi-la poderia nos causar angústia? Ela não seria mais do que uma banalidade ou um alívio.[121]

O ponto crucial nesta análise é que a diminuição da angústia reduz também o maravilhamento, negando a vida ao mesmo tempo em que se nega a morte. Nas palavras de Hadjadj:

> A negação da morte também anda junto com a negação da vida. O horror e a maravilha do mundo são diminuídos juntos. Eles são corroídos até caber nas categorias de "estressante" e "relaxante", de "deprimente" e "legal". Aquele que, para blindar-se, diz a o homem em luto: "Calma, a vida é assim", faz da morte uma coisa qualquer, e da existência um assunto esgotado. Assim ele fica forçado a distrair-se dessa nulidade com tagarelices analgésicas ou espetáculos superexcitantes.[122]

A retomada à angústia, do ponto de vista de Hadjadj, não significa afirmá-la como primeira instância, mas reconhecê-la como um instrumento capaz de nos despertar do entorpecimento, de nos fazer retomar o maravilhamento obscurecido (pelas preocupações utilitárias, pelas contorções da inveja, pelas arrogâncias da vaidade): "a angústia tem uma virtude cáustica. Ela destrói meus prazeres vãos para me remeter melhor a uma alegria fundamental".[123] A conclusão hadjadjiana é que essa "aliança secreta", da qual fala Heidegger, nos é sempre oferecida, mas nem sempre recebida. Nossa tarefa, portanto, é acolhê-la e desenvolvê-la.

Sobre isso, Hadjadj reflete sobre o salmo 65 (66), 17, a partir de sua tradução literal: "gritei para ele minha boca, e ele foi elevado sob minha língua".[124] Um grito contra Deus O oculta na língua: basta gritar contra Ele, e Ele aparece, confirmando a nossa vocação primeira para a alegria.[125] O autor encontra essa mesma experiência a partir do salmo 138, que remete à impossibilidade de fugir de Deus. Segundo este salmo, mesmo no Xeol, Ele está lá. Em seguida, Hadjadj conclui que "seus

---

[121] *Ibid*.
[122] *Ibid*., p. 140–1.
[123] *Ibid*., p. 141.
[124] *Ibid*.
[125] Adiante, Hadjadj vai trabalhar o Marquês de Sade, que fala abertamente que se Deus não existir, sua blasfêmia, seu ódio a ele, perde toda a força e todo o sentido; essa atitude o torna um crente, para blasfemar, para odiar, ele precisa crer ardentemente.

praguejamentos abjuram a si próprios, seu cuspe cai em seu próprio rosto, seu próprio hálito fedorento ainda vai buscar energias, apesar do fedor, no Sopro criador".[126] O autor aprofunda sua análise nos versículos que falam sobre a noite, nascendo dali um louvor a Deus como luz mesmo na mais densa treva. A conclusão de Hadjadj é que "As trevas só são trevas para aquele que conhece a luz e sente falta dela. Será que ele percebe que é obrigado a confessar que a noite, como o dia, ilumina, porque seu desespero só pode existir na proporção de sua esperança ferida, e que, portanto, ele ainda é sinal".[127]

2.3.4 "Quero fugir ao mistério/ Para onde fugirei?"[128]

E se, como nos versos de Fernando Pessoa, alguém desejasse, ele mesmo, escapar do mistério? Hadjadj introduz aqui figura do Marquês de Sade, que teria se esforçado para escapar da fragilidade da alegria.[129] Citando o clássico *Sade Meu Próximo,* de Klossowski, Hadjadj argumenta que Sade possui uma sensibilidade extremamente frágil, como alguém que causa um escândalo para não ter nunca que se escandalizar. Trata-se, desse modo, de "um coração vulnerável que, em vez de se deixar dilacerar por aquilo que o ultrapassa, escolhe exibir uma carapaça pontuda".[130]

Interessa a Hadjadj, particularmente, o modo com que Sade lida com o problema do mal. Na obra *Os infortúnios da virtude*, Hadjadj enxerga um autor que, para não sofrer a infelicidade de amar e se sujeitar ao trágico, revestiu-se da ideia de que o mal é normal e a destruição, natural. Assim, ao invés de se mostrar desolado e suplicante (como o Jó narrado pelo livro bíblico[131]), Sade busca "controlar" o mal. Para

---

[126] HADJADJ, **O paraíso à porta: ensaio sobre uma alegria que desconcerta**, p. 142.
[127] *Ibid*.
[128] PESSOA, Fernando, Primeiro Fausto, *in*: **Obra Poética**, São Paulo: Aguilar, 1965, p. 453.
[129] Convém notar o reconhecimento que Sade ganhou entre os intelectuais franceses do século XX: Pierre Klossowski, Bataille, Foucault, Simone de Beauvoir, entre tantos outros, dedicam páginas e páginas ao estudo deste autor.
[130] HADJADJ, **O paraíso à porta: ensaio sobre uma alegria que desconcerta**, p. 144.
[131] Hadjadj cria um trocadilho com a obra de Sade ao dizer que Jó também cantou os infortúnios da virtude. Samuel Terrien menciona uma *hybris* da virtude sofrida por Jó, mencionando, ainda, a simpatia do poeta pelo personagem (Apud CAMPOS, Haroldo de, **Bere'Shit: A cena da origem**, São Paulo: Perspectiva, 2000, p. 53.).

ele, o mal não fere realmente: “Ah! Não nos misturemos com o mal que é feito no mundo; esforcemo-nos para não sermos feridos por ele”[132].[133].

Esse mal existente no mundo, segundo Sade, justifica-se pela natureza:

> Admitis que há uma soma de males e de bens na natureza, e que é preciso que haja, em consequência, uma certa quantidade de seres que praticam o bem, e uma outra classe que se entrega ao mal.[134]

Hadjadj argumenta que essa postura é tipicamente iluminista; mas sublinha uma diferença crucial: para Sade, a natureza não é a “Dama Natureza dos novos panteístas”, mas uma “Natureza Puta sanguinária, mãezona suicida, loba lúbrica, que só pare para o infanticídio, que só se multiplica pela hecatombe [...]”.[135] Com base nessa distinção, Hadjadj sugere que Sade seria mais contemporâneo que Rousseau ou Holbach. Entretanto, essa interpretação exige um exame mais rigoroso das obras desses últimos autores, pois a análise de Hadjadj revela uma simplificação significativa de seus pensamentos.

De fato, “natureza” é um termo complexo dentro da discussão iluminista. D’Alambert, na *Enciclopédia*, define-a como “sistema do mundo, a máquina do universo ou a reunião de todas as coisas criadas”.[136] O verbete subsequente aprofunda as “leis da natureza” a partir das leis de Newton, sem qualquer menção à divinização da natureza.

Holbach, por sua vez, aproxima-se do panteísmo ao conceber a Natureza como fonte de vida, mudança contínua e movimento de seus indivíduos, permitindo o surgimento de uma teologia primitiva, em que Deus equivaleria à Natureza. Ainda assim, ele a entende antes como *abstração* que como um *ser* vivo e orgânico, tal qual a concepção panteísta. Rodrigues de Ávila argumenta: “Nesse ponto, o panteísmo, que entende a Natureza como um ser orgânico, vivo e uno, distancia-se

---

[132] HADJADJ, **O paraíso à porta: ensaio sobre uma alegria que desconcerta**, p. 145.
[133] A citação francesa, atribuída por Hadjadj à obra “Os infortúnios da virtude”, é “*ne nous mêlons pas du mal qui se fait dans le monde ; tâchons de n’en pas être blessés*”. Após pesquisa nas edições francesas da obra de Sade, foi possível localizar que ela se encontra na carta 38, tomo 3, da obra *Aline et Valcour,* escrita cerca de uma década antes de “os infortúnios da virtude” (SADE, Marquês de, **OEuvres**, Paris: Gallimard, 1990, p. 942.). Apesar do erro de citação, o sentido da frase mantém-se no argumento de Hadjadj, bem como a postura de Sade, em ambas as obras, é a mesma.
[134] SADE, Marquês de, **Os infortúnios da virtude**, São Paulo: Iluminuras, 2008, p. 77.
[135] HADJADJ, **O paraíso à porta: ensaio sobre uma alegria que desconcerta**, p. 145.
[136] DIDEROT, Denis, **Enciclopédia, ou dicionário razoado das ciências, artes e ofícios: volume 3: ciências da natureza**, São Paulo: Editora Unesp, 2015, p. 121.

consideravelmente do materialismo de Holbach, estando este bem mais próximo da formulação atomista".[137]

Em Rousseau, por outro lado, a natureza ganha grande destaque em razão da sua concepção de "Estado de Natureza", remetendo a um estado primevo sem corrupção. Embora o próprio Rousseau tenha sido enfático ao afirmar que não cogita um retorno efetivo para esse estado, possivelmente uma ficção. Sobre isso, Larrère elucida: "se a questão é um retorno da (e não à) natureza, é dela que Rousseau fala".[138] Assim, entende-se que, natureza, para Rousseau, é moralmente neutra e desprovida de finalidade; sua centralidade está na natureza humana, não no meio externo.

A pesquisadora afirma ainda que diversos intérpretes julgam que a natureza seria apenas um termo vago para Rousseau. A natureza, na perspectiva do filósofo, é moralmente neutra e desprovida de finalidade; sua centralidade está na natureza humana, não no meio externo. Além disso, metafísica e teologia aparecem sob o nome de *natureza*. A tese de Larrère contraria essa interpretação de que a natureza seria, para Rousseau, meramente metafórica: "Rousseau fala, então, de floresta, de campo e de jardim".[139] Este encontro com a natureza se dá no âmbito do caminhante solitário. Fora da sociedade, Rousseau só pode estar na natureza. Surge, então, um caráter contemplativo, que se realiza entre o mundo exterior e a sensibilidade interior, permitindo um êxtase a partir da relação estabelecida com o todo. Larrère sustenta que a partir dessa contemplação surge um novo par, que não se caracteriza pela natureza e natureza humana, mas pela natureza fora e dentro de mim.[140]

Ora, sustentar um *eu individual* não é uma característica típica do panteísmo. Cunha Bezerra defende que o aparente "desaparecimento do eu" em Rousseau é apenas uma interrupção das operações da inteligência, e lembra que o próprio Rousseau se refere a um Deus transcendente.[141] O autor é enfático:

---

[137] ÁVILA, Fábio Rodrigues de, **Natureza e Imanência: O Sistema da Natureza de Holbach.**, Dissertação, Universidade Federal de São Paulo, São Paulo, 2016, p. 85.
[138] LARRÈRE, Catherine, JEAN-JACQUES ROUSSEAU: O RETORNO DA NATUREZA?, **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, v. 2, n. 21, p. 13–30, 2013, p. 13.
[139] *Ibid*., p. 15.
[140] *Ibid*., p. 26.
[141] A título de exemplo: "Ai, enquanto passeava, fazia a minha oração, a qual não consistia numa vã balbuciação dos lábios, mas numa sincera elevação do coração ao autor daquela risonha natureza, cujas belezas tinha diante dos olhos" (ROUSSEAU, **Confissões**, Lisboa: Portugália, 1964, p. 233.)

> (...) Rousseau expressa (...) a mesma noção de um Deus transcendente que pode ser percebida a partir da contemplação da ordem da natureza; ainda que, em certas passagens, o Deus do caminhante solitário pareça se aproximar do panteísmo.[142]

Retomando a declaração de Hadjadj sobre a oposição entre Sade e Holbach/Rousseau, percebe-se um equívoco interpretativo: tentar estabelecer uma relação direta entre panteísmo e o pensamento de Holbach/Rousseau não se sustenta historicamente e filosoficamente. A principal distinção entre esses pensadores está em outro plano. Para os Sade, Holbach e Rousseau, a natureza é *moralmente neutra,* dela não se extrai qualquer argumento moral. A divergência está na interpretação desta neutralidade: Rousseau tende a um otimismo filosófico e um senso contemplativo que evoca a mística da natureza; Sade, por outro lado, insiste no caráter destrutivo da natureza, ao ponto de concluir que "quem pratica o mal contra alguém se revela melhor intérprete da natureza".[143] Essa perspectiva, muito mais precisa que a proposta inicial de Hadjadj, demonstra que sua análise simplifica excessivamente o pensamento iluminista.

Em seguida, Hadjadj menciona um trecho em que Sade relativiza o assassinato. Sade afirma que a sociedade não deixaria de ser o que é por ganhar ou perder um membro. Ele estende tal reflexão à natureza, imaginando como seria uma possível extinção da humanidade, sem que isso alterasse o curso dos astros ou a ordem do universo. A resposta que o próprio Sade propõe a seu experimento mental é que não haveria sofrimento na natureza pela perda da humanidade.

> Ah, o que importa a esta numerosa sociedade que haja em seu seio um membro a mais ou a menos? Suas leis, seus modos e costumes corromper-se-iam? A morte de um indivíduo alguma vez influiu sobre a massa geral? E após a perda da maior das batalhas, ou seja, após a extinção da metade do mundo, de sua totalidade, o pequeno número de seres que pudesse sobreviver sofreria a menor alteração material? Oh, não! A natureza inteira nada sofreria, e o tolo orgulho do homem que acredita que tudo é feito para ele ficaria bem espantado, após a destruição total da espécie humana, ao verificar que nada muda na natureza e que o curso dos astros nem sequer é desviado.[144]

---

[142] BEZERRA, Gustavo Cunha, Os movimentos da alma na contemplação da natureza em Rousseau, **Kalagatos - Revista de Filosofia**, v. 10, n. 20, 2013, p. 56.
[143] BORGES, Contador, As mortes de Justine, *in*: SADE, Marquês de (Ed.), **Os infortúnios da virtude**, São Paulo: Iluminuras, 2008, p. 5.
[144] SADE, Marquês de, **A filosofia na alcova: ou os preceptores imorais**, São Paulo: Iluminuras, 2014, p. 94.

Para Hadjadj, esse trecho apresenta um Sade mais perspicaz que os iluministas e mais piedoso que os religiosos de sua época. Por quê? Porque Sade combate a idolatria da natureza e da ciência, percebendo que não há salvação nelas.

> Mais lúcido do que um Voltaire, menos simplório do que um Condorcet, mas sobretudo piedoso, como não são nem um pouco aqueles padres de peruca que fazem da esperança um meio de colher benefícios, ele vislumbra nesse instante que não há salvação pela natureza, nem pela ciência.

Para Hadjadj, diante dessa compreensão, Sade poderia ter aderido à esperança teologal. Mas essa forma de esperança supõe "ter Deus como objeto"[145], o que implica a entrega do homem e a derrocada de seu *orgulho*. Essa palavra – *orgulho* é notada por Hadjadj no texto de Sade: "[...] o tolo orgulho do homem...".[146] Para Hadjadj, a graça divina destrói esse "tolo orgulho", o que explicaria por que Sade se afasta da esperança teologal.

Ao chegar a tal conclusão, Hadjadj permite entrever a sua resposta ao problema enunciado no início do movimento – "De onde podia vir meu ódio teórico de uma beatitude que eu continuava a vilmente cobiçar na prática?" – e, logo em seguida, "o que há na alegria que fazia com que eu pudesse achá-la vergonhosa a ponto de temê-la?".[147] A resposta é o orgulho. Assumir a esperança exige destrinçar-se, abrir-se ao que excede nossos limites: algo que, na perspectiva hadjadjiana, Sade recursou por sua hipersensibilidade e medo da queda.[148]

Para Hadjadj, a esperança teologal implica renunciar a toda e qualquer expectativa humana estritamente pessoal. O autor compara tal esperança a degraus de uma escada que não podemos retroceder, o que significa uma renúncia ao *paraíso pessoal*, ou seja, a construção do próprio paraíso, segundo as suas medidas. A discussão em tela nos remete à crítica nietzschiana e à proposta de superação feita por Hadjadj: enquanto muitos fazem um paraíso à sua imagem e semelhança, como próteses para o seu próprio ressentimento, existem alguns que optam por um paraíso inconcebível.[149]

Com efeito, essa formulação da esperança teologal é coerente com as formulações do magistério da igreja católica, uma das fontes de inspiração do

---

[145] AQUINO, **Suma Teológica** IIa IIae, q. 17, art. 5.
[146] SADE, **A filosofia na alcova**, p. 94.
[147] HADJADJ, **O paraíso à porta: ensaio sobre uma alegria que desconcerta**, p. 134.
[148] *Ibid*., p. 166.
[149] *Ibid*., p. 220.

pensamento de Hadjadj. Apenas alguns anos antes, o então pontífice Bento XVI dizia, em sua encíclica *Spes Salvi*:

> Certamente, não podemos «construir» o reino de Deus com as nossas forças; o que construímos permanece sempre reino do homem com todos os limites próprios da natureza humana. O reino de Deus é um dom, e por isso mesmo é grande e belo, constituindo a resposta à esperança.[150]

Nesse contexto, temos a formulação de um paraíso que não é mais feito para ele e que, por essa razão, não pode ser fruto do *orgulho*. Nesse contexto, o orgulho aparece como oposto à esperança, na medida em que o orgulhoso quer ser o centro, o autor, e não um simples recebedor do dom. Cabe notar que a interpretação hadjadjiana de Sade é idiossincrática; isso porque Sade fala que "[...] o tolo orgulho do homem que acredita que tudo é feito para ele".[151] Isso poderia ser uma crítica à noção de Criação, sobretudo de Criação ordenada para o ser humano (por exemplo, dentro do princípio antrópico[152]); porém, Hadjadj propõe reflexão sobre um paraíso que não pode ser criado à nossa própria imagem. Não: nem tudo é feito para o ser humano – responde Hadjadj – o mais tolo orgulho é justamente crer que o paraíso é feito para nós justamente porque foi feito por nós.

Todavia, na interpretação Hadjadjiana, não houve entrega à graça e à derrocada do "tolo orgulho". Ao contrário, houve uma permanência na própria couraça. "Assim, ele prefere a crueldade. Em seu sentimentalismo, ele se protege atrás de um desespero contente consigo, esforçando-se para ferir antes de ser ferido".[153] Essa escolha leva a um severo moralismo. Para Sade, a crueldade só existe como subversão da ordem pré-estabelecida, exigindo autodomínio como virtude máxima:

> Em Sade há muitas dessas palavras de ordem, como convém a um severíssimo moralista, mesmo que ele siga o caminho inverso de outra moral. No texto inteiro se nota sua predileção pela forma moralista. Seu prazer consiste primeiro em dominar, até dominar a si mesmo, como numa caridade inversa, para poder machucar melhor o próximo. A "apatia", muito mais do que a luxúria, torna-se para ele a suprema virtude.[154]

---

[150] BENTO XVI, **Spes Salvi**, São Paulo: Paulinas, [s.d.], p. 35.
[151] SADE, **A filosofia na alcova**, p. 94.
[152] ARTIGAS, Mariano, **Las Fronteras del Evolucionismo**, Madrid: Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA), 2004, p. 31–34.
[153] HADJADJ, **O paraíso à porta: ensaio sobre uma alegria que desconcerta**, p. 146.
[154] *Ibid*.

Na leitura de Hadjadj, o tédio surge porque Sade é um “minucioso estoico”[155], cujo ideal é a invulnerabilidade (“sonho do grande delicado”[156]). Hadjadj nota que seria preciso recuperar a força da crueldade, o que só seria viável mediante o reconhecimento da bondade fundamental, o bem de fundo que dá sentido ao contraste.

Ao tratar do ateísmo de Sade, Hadjadj comenta que mesmo negando a existência de Deus, o marquês pronuncia palavras que quase fornecem uma prova comovente, ainda que absurda, da existência divina, “Palavras que quase dão à existência de Deus uma comovente prova pelo absurdo”.[157] Hadjadj alega que essa prova ocorre pelo fato de que o próprio Sade admite que a descrença em Deus ameniza a blasfêmia, reconhecendo que reclamar de um “Deus” fictício é mais escandaloso e prazeroso para ele. Hadjadj reafirma assim que o mal supõe um bem fundamental: “[...] a crueldade, sem uma bondade fundamental que lhe sirva de fundo, desaba sobre si mesma. Os demônios abandonariam o inferno se não sentissem prazer em zombar do paraíso”.[158]

A conclusão de Hadjadj ao longo de sua investigação é que Sade é um homem que foge da alegria. Embora Sade pregue o excesso com suas palavras, Hadjadj argumenta que não há excesso algum. Isso ocorre justamente porque, ao afirmar a transgressão, seu objetivo é não ser jamais transgredido, permanecendo enclausurado em si. A leitura de Hadjadj, por outro lado, é que a alegria é um *êxtase,* um deixar-se surpreender por aquilo que ultrapassa. Por isso, a conclusão do filósofo é que Dante seria muito mais excessivo que Sade, uma vez que sua obra propõe um *transumano*, totalmente tomado por uma glória que o ultrapassa. Se, como foi considerado acima, Dante é um *clown* jorrante de luz, Sade é aquele que, limitado a si próprio, não tem graça nenhuma.

---

[155] *Ibid*.
[156] *Ibid*., p. 147.
[157] *Ibid*.
[158] *Ibid*., p. 148.

2.3.5 O assalto da alegria.

A alegria, afirma Hadjadj, irrompe como um assalto: “Que esforços, que combates interiores, que lutas intestinas para resistir ao assalto da alegria!”.[159] Ao concluir sua reflexão sobre Sade, o autor ressalta que a resistência à alegria não se limita à postura adotada pelo marquês. Existem diversas formas de fechamento diante do que nos ultrapassa, e a de Sade é apenas uma dessas vias. Entre essas outras posturas, Hadjadj destaca:

1) As pessoas que se fecham em uma certa impassibilidade, impedindo que uma gargalhada encontre abrigo em seus rostos.
2) Aqueles que se contorcem, para que não tenham o protocolo submergido.
3) Aqueles que optam pela teatralização, fugindo da alegria por meio de exageros — risos excessivos ou choramingos expansivos
4) Os que se escondem por detrás da zombaria, reduzindo o riso ao escárnio.

Diante de tais posturas, Hadjadj recorre à imagem bíblica da nudez envergonhada de Eva e Adão, em Gênesis. Para o autor, assim como o primeiro casal teceu as próprias roupas com as folhas de figueira para esconder a sua nudez, os seres humanos tendem a criar prazeres superficiais para disfarçar o fato de que a alegria não provém de si mesmos. Em outras palavras, envergonhamo-nos da alegria.

A nudez, continua Hadjadj, revela a insuficiência de si: o homem mostra seu “apêndice”, cuja vitalidade depende da anfractuosidade da mulher; alguns ainda mostram que seu apêndice é circuncidado, remetendo-os à aliança com o divino. O que dizer, pois, do umbigo, que nos lembra da gênese, do elo de ligação da vida? O arrogante quer mostrar-se autossuficiente, mas a nudez evidencia a sua insuficiência – daí a vergonha. O umbigo, aliás, não é apenas uma cicatriz, mas é prova de que a vida e o prazer não têm origem apenas em nós: “todas testemunhas carnais de que meu próprio prazer não é meu, mas sempre procede do outro, do outro sexo, do outro homem, do outro Deus...”.[160]

Nessa interpretação, a vergonha da nudez sentida pelo casal bíblico advém do reconhecimento de que a alegria não é autogerada. Essa constatação da dependência, visível no próprio corpo, traz a vergonha, levando-os à tentativa de

---

[159] *Ibid*.
[160] *Ibid*., p. 150.

cobrirem-se. É neste ponto que se instaura uma laboriosa dissimulação, “O bem-estar toma o lugar do bem do ser. O gozar (possessivo) vem substituir a alegria (oblativa)”.

Em seguida, Hadjadj volta-se para a etimologia, argumentando que essa escolha não é arbitrária. Entende-se, desse modo, que nomear as coisas é a primeira experiência sobre elas, é um ato de replantar essa experiência, de dar-lhe vida, em vez de apenas colecioná-la. Hadjadj analisa seis etimologias, iniciando com *bonheur* e concluindo com *joie,* passando por *béatitude*, *exultation*, *allégresse*, *plaisir*. Alguns desses termos não têm correspondência direta com o português: *allégresse* e *joie* são ambas traduzidas como “alegria”.

Em primeiro lugar, o autor analisa a palavra ***bonheur***, que remete à sorte e, em última instância, ao dom divino. O grego *eudaimon (Eudaimonia)* torna ainda mais clara essa ideia: feliz é aquele que teve um “bom anjo da guarda”. Já o termo equivalente em inglês *happiness* destaca a imediaticidade da felicidade (“*what happens now”* – “o que acontece agora”), sem negar a disciplina, mas apontando para a experiência presente.

Béatitude, por sua vez, remete ao *béance* (abertura), e Hadjadj fala dessa condição como um escancaramento radical, mas de uma “a abertura larga e profunda, como um ferimento impossível de fechar”.[161] Esse sentido está intimamente ligado à *liesse*, satisfação derivada de *laetitia*, que implica expansão para acolher o que está fora de si. Em seguida, Hadjadj analisa a etimologia da palavra ***exultation***, que significa “saltar para fora”, interpretada pelo autor como uma saída de seu próprio fechamento, oposta a insultar (que manteria uma atitude centrada em si). *Félicité* indica a boa fortuna, alegria saturante: feliz é aquele que encontra terreno fértil.

Allégresse (alegria), assim como *alacrité* (alacridade), provém de *acer*, ligado ao acre, amargo. A alegria, afirma Hadjadj, não é tão contrária à amargura; ela também pode ser picante ou mordaz, “Pode até ser que, para nós, a alacridade pressuponha a acerbidade assim como a constituição de um perfume pressupõe uma secreção fedorenta – o almíscar – para servir de fixador.”[162] Entende-se, portanto, que para experimentarmos a força incisiva da alegria, precisamos atravessar a experiência da amargura.

---

[161] *Ibid*., p. 151.
[162] *Ibid*., p. 152.

Hadjadj dá continuidade à sua análise ao se voltar ao termo ***plaisir***, que tem uma relação de aproximação e dependência. Aquilo que me dá prazer tem um lugar reservado no meu coração. Do *plaisir***,** o filósofo caminha para o *deleite*, que tem a mesma função, mas que se assemelha ao prazer de um bebê alimentando-se no seio de sua mãe. Aqui, Hadjadj aproveita para mencionar Freud, comparando a "fase oral" com a proclamação da Palavra.

Por fim, chega à ***joie***, associada à raiz indo-europeia **yug-,* que significa "elo". Isso lembra que a alegria é conjugal, recebida de um outro e flui para um outro. Como afirma Hadjadj: "Ela supõe uma união e ordena uma tarefa: o jugo liga em função de um transporte e de um labor, mas esse labor nada tem das proezas de um *self-made man* na medida que depende em primeiro lugar de uma fidelidade lado a lado".[163]

2.3.5.1 Diferença entre Alegria e Felicidade

Um tema secundário dentro da discussão, mas que ocasionalmente é levantado no debate público, é a distinção entre "alegria" (*joie*) e "felicidade" (*bonheur*). Alguns pensadores, como o filósofo Frédéric Lenoir[164], utilizam o termo "felicidade" para indicar algo mais permanente, pertencente à ordem do ser, enquanto "alegria" designaria um estado de contentamento transitório, da ordem do estar. Contudo, essa diferenciação depende, em grande parte, de sutilezas idiomáticas entre os verbos "ser" e "estar", nem sempre presentes em todas as línguas. Ademais, há aqueles que invertem os usos: "alegria" poderia muito bem indicar uma alegria de viver mais profunda, em oposição à "felicidade" associada ao consumismo moderno[165]; é o caso, por exemplo, de Alexander Jollien.[166]

Um debate mais proveitoso do que fixar esses termos dogmaticamente é avaliar se a suposta "permanência" do ser, aqui considerada, é de ordem quantitativa ou qualitativa, de duração ou da intensidade. Em outras palavras: quando pensamos em alegria/felicidade sob o prisma da permanência, imaginamos alguém que desperta

---

[163] *Ibid*., p. 153.
[164] LENOIR, Frédéric, Frédéric Lenoir: "Le bonheur est un état d'être, la joie est une émotion".
[165] Sempre que penso na felicidade do consumismo me lembro, quase que instantaneamente, do paradoxal slogan que a marca de refrigerantes "Coca-Cola" utilizou durante os anos de 2009 e 2015: "Abra a felicidade".
[166] JOLLIEN, Alexandre, Je préfère la notion de joie à celle de bonheur.

alegre/feliz todos os dias, ou uma pessoa que, tendo vivido uma experiência de alegria/felicidade tão profunda, passa a iluminar toda a sua existência – inclusive os dias tristes ou infelizes – à luz daquela experiência?

Nesse ponto, Hadjadj apresenta certa ambiguidade. Isso ocorre porque em *O Paraíso à Porta*, esses termos parecem ser empregados indistintamente. No subtítulo, fala-se explicitamente em "alegria" (*joie),* mas no início do livro há uma reflexão sobre a "felicidade" (*bonheur)*. Além disso, ao abordar o problema do mal, tal como exposto anteriormente, o filósofo usa "infelicidade" (*malheur*) como antônimo de alegria, indicando certa comunhão de significados entre "felicidade" e "alegria".[167]

É importante sublinhar que essa indistinção terminológica na obra hadjadjiana não implica uma visão que privilegie o superficial, o descartável ou o consumismo. Ao contrário, interpretar assim seria ignorar completamente a *alegria ontológica* proposta pelo autor, ou seja, a tese de que a alegria está no fundo do ser. Ocorre, porém, que essa *alegria hadjadjiana* não é mero bem-estar fugaz nem paz de espírito; é, conforme já analisado, um dilaceramento, um traspassamento. Por conseguinte, a importância de distinguir conceitualmente "alegria" de "felicidade" mostra-se menor do que a compreensão efetiva da realidade que elas indicam. Essa postura nos remete a um dilema da filosofia antiga que, diferentemente do filosofar contemporâneo, não se preocupava excessivamente com precisão conceitual, ciente de que nenhuma palavra encerra de modo inequívoco aquilo que se deseja representar.

2.3.6 O *Clown*

Em contraposição às diversas posturas de fechamento está, portanto, a alegria. Essa alegria pode surpreender a qualquer instante, desestabilizando a "compostura" do ser humano. É nesse contexto que Hadjadj introduz o tema do *clown*[168], desenvolvido em obras posteriores como a peça de teatro *Rien à Faire* (2013)[169] e

---

[167] HADJADJ, **O paraíso à porta: ensaio sobre uma alegria que desconcerta**, p. 135.; Em francês: HADJADJ, **Le Paradis à La Porte**, p. 156.

[168] O pesquisador brasileiro Renato Ferracini sustenta que o *clown* revela o que é, seu próprio ser, em honestidade consigo próprio, diferenciando-o, portanto, do palhaço, cujo objetivo seria fazer o público rir por meio de extravagâncias. Ele esclarece que "O clown é lírico, inocente, ingênuo, angelical, frágil, e essas energias/emoções devem estar latentes no corpo do ator. Ele deve buscá-las e transformá-las em corpo" (FERRACINI, Renato, **A arte de não interpretar como poesia corpórea do ator**, Dissertação, Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Artes, Campinas (SP), 1998, p. 202.).

[169] Traduzido sob o título de "Nada a Fazer" para o português no ano de 2022.

nos anti-manuais *Être clown em 99 leçons* (2017) e *Comment parler de Dieu aujourd'hui* (2018).[170] Nessas publicações, ainda não traduzidas para a língua portuguesa, evidencia-se a associação do *clown* a todos os cristãos, o que torna a perda de compostura *clownesca* um elemento inerente à condição cristã. A dedicatória de *Comment parler de Dieu aujourd'hui*, por exemplo, já insinua esta tese: a obra é dedicada aos palhaços que usam o vermelho no nariz, ao cardeal, cujo vermelho está sobre a cabeça (remetendo ao solidéu cardinalício, indumentária eclesiástica) e a todos que ficam de bochechas ruborizadas ao falar do inefável – a Alegria que retira a compostura de qualquer um.[171]

Compreendo que desenvolver amplamente a temática do clown na obra de Hadjadj extrapolaria os limites deste capítulo, cujo foco é a formulação da alegria a partir de *O Paraíso à Porta*. Portanto, restringir-nos-emos à discussão presente neste contexto específico. Ressalto ainda que, embora o tema do *clown* apareça também na obra de Nietzsche, Hadjadj não menciona o filósofo de Sils-Maria em momento algum. Assim, explorar tais influências ou divergências (não havendo razão para Hadjadj omitir influência direta caso existisse) igualmente escaparia ao escopo atual.

Em *O Paraíso à Porta*, a reflexão hadjadjiana emerge a partir da poesia do belga Henri Michaux. Em *Le honteux interne*, analisada por Hadjadj, Michaux descreve a alegria que o assalta como uma vergonha, chegando a compará-la a um estupro – termo do próprio poeta. Essa vergonha, porém, não é diante dos outros; o próprio título sugere que ela é *interior*, ou seja, diante de si. Hadjadj interpreta essa vergonha como a condição de quem não quer ceder o lugar, mas que se vê forçado a fazê-lo, desvencilhando-se do próprio aprumo, diante do súbito assalto da alegria – a qual poderia ter sido acolhida de modo nupcial. Isso ecoa a vergonha do casal bíblico discutida anteriormente, remetendo-nos à tese central de Hadjadj de que a vergonha que está no fundo do humano assim está justamente porque a alegria está no fundo do ser.

Ato seguinte, o poema analisado é *Clown*. Aqui, a perspectiva difere inteiramente da anterior: enquanto no primeiro poema a alegria aparece subitamente e causa dor, neste ela é objeto do desejo. Hadjadj argumenta que, apesare da diferença temática, o sentido permanece: "a alegria viva destrói todo

---

[170] Traduzida sob o título de "Como falar de Deus Hoje" para o português no ano de 2024.
[171] HADJADJ, Fabrice, **Comment parler de Dieu aujourd'hui ?**, Paris: Salvator, 2012.

contentamento".[172] A alegria continua a dilacerar, aniquilando o orgulho e a estima, parafraseando o próprio Michaux. O filósofo afirma que o caminho permanece sendo aquele do humilhado, mas agora "mais disponível para a alegria simples e imerecida de ser".[173] O que está em jogo na diferenciação entre a alegria e o contentamento é o ato de transbordar. Na concepção hadjadjiana, o contentamento se estreita em si mesmo, restringindo-se e comedindo-se aos próprios desejos e interesses, o que gera uma constante insatisfação. Ao limitar-se ao contentamento, o sujeito adota uma postura defensiva (como já visto no caso de Sade), em que a amargura se torna armadura contra a humilhação imposta pela alegria. Por isso, conclui Hadjadj, a alegria transtorna: o *clown* é aquele que renunciou o equilíbrio ensimesmado.

> Aquele que nunca está contente está sempre contente o bastante consigo mesmo. Por instinto, ele adivinha que a amargura o preservará melhor do que a satisfação. Afinal, a amargura lhe permite manter a pose ao achar que todo alimento é inferior a seu gosto superestimado, ao passo que, diante da outra, Nossa Senhora da Satisfação, ele teria de capitular, ficar desajeitado, deixar seu rosto ser tomado pelo riso ou pelas lágrimas (o "belo tenebroso" tem muitas expressões), enfim, detonar seu belo equilíbrio para ser aquele *clown* que deixa ver, às suas custas, o quanto o mundo pode transtornar[174].

Todavia, a alegria não se reduz ao transtorno. Hadjadj defende que ela também jorra. A dilatação do *clown* não se limita à própria bolha; a hospitalidade e o fluxo do jorro fazem parte de sua essência. O autor cita poesias de Michaux que exploram esse aspecto, nas quais o coração se dilata e se abre para um novo tipo de vida, acolhendo tudo de um modo novo e inteiramente único.

Nessa nova perspectiva aberta por Hadjadj, o *clown* é alguém que recebe de modo imerecido e entrega do mesmo modo – daí a imagem do jorro, do constante fluir. Por isso, o *clown* se distancia do moralista: sua a entrega não depende de merecimento ou adesão a determinada ideologia. O *clown* se coloca no plano da máxima hospitalidade, acolhendo o ser sem ressalvas.

> Ele não espera que antes de tudo você seja isso ou aquilo, porque o simples fato de que você é já o deixa boquiaberto mais do que tudo que você poderia fazer para deixá-lo boquiaberto. Você poderia ser nada e mesmo assim a maravilha aconteceria. A hospitalidade dele é a tal ponto sem reservas que

---

[172] HADJADJ, **O paraíso à porta: ensaio sobre uma alegria que desconcerta**, p. 155.
[173] *Ibid*.
[174] *Ibid*.

> ela o despoja: você pode deixar seus títulos na entrada, a sua fraqueza vale tanto quanto a sua força.[175]

O autor recorda que esse fluxo não se enquadra na lógica de soma zero, em que aquilo que um ganha o outro necessariamente perde. Ao contrário, ele adere a uma lógica do vazio. A alegria do *clown* não lhe pertencente; ele é um nada receptivo. É sua abertura que garante a recepção da alegria e, portanto, a potência da entrega. "Por conseguinte, sua generosidade de receptáculo consiste em cuidar do espaço onde você mesmo pode ser generoso. Ele dá aquilo que não tem, para que você tenha aquilo que é só seu, e para que ele mesmo se enriqueça com a sua singularidade".[176]

Hadjadj, então, relembra que Michaux identifica a vida do *clown* com a vida religiosa. Na obra *Quand tombent des toits*, Michaux cria um diálogo em que um jovem recém-chegado a um mosteiro, detido em seu círculo de referências, é convidado pelo abade a tomar a cruz como elemento dissipador. É preciso, diz o Abade, auxiliar o irmão com aquilo que não se tem. Hadjadj entende essa situação como condição de passagem, de fluxo. Não apenas a alegria foge ao jogo de soma zero, como foi expresso anteriormente, como a sua ordem desse fluxo é diversa: não se trata apenas de entregar a alegria recebida, mas de recebê-la justamente porque se é capaz de entregá-la. É um fluxo que supera a mentalidade possessiva, abraçando o movimento constante. Nas palavras do autor:

> O que seria essa 'fonte torrencial' se ela não circulasse? Uma cisterna de água estagnada. O que seria um perdoado que não agradecesse? Alguém pior do que um enforcado. O leito só contém o rio se não retém seu fluxo. E a mulher só aproveita seu perfume se outros o respiram. Idem para a alegria. Só a aproveita quem a esbanja.[177]

2.3.7 Contra toda a tristeza

As últimas notas do terceiro movimento de Hadjadj constituem uma investigação sobre a tristeza. Nesta investigação, Hadjadj mostra-se perspicaz em perceber que há uma íntima conexão entre tristeza e alegria, maior do que se poderia supor. Para evidenciar seu ponto, em um primeiro momento, Hadjadj faz emergir a

---

[175] *Ibid*., p. 157.
[176] *Ibid*., p. 157–8.
[177] *Ibid*., p. 158.

figura do profeta Jeremias, alguém que é, ao mesmo tempo, profeta da tristeza e da beatitude. Isso porque, na perspectiva de Hadjadj, o anúncio da paz é uma denúncia da falsa tranquilidade dos corações endurecidos. Para Hadjadj, Jeremias não é apenas alguém cujas admoestações são contra as falsas alegrias (o que o tornaria palatável), mais do que isso, ele age de modo a privar a complacência sentida na infelicidade. Complacência? Para o filósofo, um movimento tão prejudicial quanto o isolamento na própria carapaça é a pequena satisfação diante do próprio abismo pessoal.

Em um segundo momento, Hadjadj volta-se para a novela *Billy Budd*, do escritor novaiorquino Herman Melville. Neste caso, como alega o filósofo, a testemunha não é um "fulminante profeta de barba branca mas um inocente portador daquela graça diante da qual sintamos todas as nossas vaidades [...]".[178] Na interpretação de Hadjadj, Billy Budd é um "jovem marinheiro que age na terra como se também estivesse no Éden [...] por milagre teria escapado ao pecado original".[179] Hadjadj descreve o personagem como alguém de "radiante simplicidade", que não perde a alegria, nem mesmo em um navio de guerra, espalhando a paz entre os marinheiros. Budd, porém, enfrenta a resistência do mestre de armas, James Claggart, que não suporta a sua alegria. Mellville observa que Claggart é "o único homem no navio intelectualmente capaz de apreciar o fenômeno moral corporificado em Billy Budd".[180]

Para Hadjadj, o incômodo de Claggart advém do fato de que, não encontrando nenhum mal em Budd, este expõe aquele em estado de vergonha interior. O bem de Budd "acusa involuntariamente nossa própria baixeza"[181], diz o filósofo. Essa baixeza a que se refere Hadjadj está longe de ser algum tipo de *imoralidade*, mas remete ao *pecado original*, como Hadjadj já sugerira. Esse fato é ressaltado pelo próprio comportamento de Claggart, que está longe de ser reprovável, como afirma o filósofo: "Não é que Claggart seja imoral: antes, ele é um exemplo modelar de uma moral de esforço. Toda a sua honra existe para defender uma virtude puritana, assustadiça e trabalhadora, que só triunfa na hostilidade".[182] Mesmo não sendo imoral, Claggart está

---

[178] *Ibid*., p. 160.
[179] *Ibid*.
[180] MELVILLE, Herman, **Billy Budd & Benito Cereno**, São Paulo: Ediouro, 1991, p. 39.
[181] HADJADJ, **O paraíso à porta: ensaio sobre uma alegria que desconcerta**, p. 161.
[182] *Ibid*.

longe de ser puro, e por isso ofende-se, talvez mais do que os outros, com a pureza de Budd. Trata-se, no entendimento do autor, de uma recusa da alegria.

Uma vez que, para Hadjadj, a recusa da alegria toca o pecado original, é necessário refletir sobre a relação entre a tristeza e o pecado. O filósofo lembra que Dante Alighieri menciona a existência de um condenado melancólico no inferno:

> e quem és tu, que estás tão revoluto?",
> e ele: "Bem vês que eu sou um que choro".
> E eu respondi: "Com choro aqui, e com luto
> seja, maldito espírito, tua estada,
> que eu te conheço, mesmo tão poluto".[183]

Hadjadj vê nessa cena, em que o condenado chora e suplica enquanto o justo não demonstra compaixão, um enigma. O filósofo oferece, então, três razões que poderiam justificar a ausência de compaixão, todas relacionadas ao fato de que estão em um mundo além da vida como experimentamos hoje, ou seja, o inferno:

1) A compaixão não consiste em sofrer pelo outro, mas em buscar retirá-lo de sua miséria – o que é impossível naquele contexto.
2) Mais que punição, o inferno é consequência do próprio desejo: a dor sentida é aquela que se inflige a si próprio, sem qualquer disposição para deixar de senti-la.
3) As lágrimas daquele suplicante são estéreis, pois ele chora apenas por si próprio.

O ponto central, afirma Hadjadj, é que a recusa da tristeza constitui uma recusa da própria vida. Para sustentar essa tese, o autor cita Descartes, que considera os coléricos mais temíveis que os sanguíneos, e a poeta Marie Noël, para quem pecadores bulímicos são menos perigosos que os ascéticos. Afinal,

> Os primeiros conservam o impulso da vida, ainda que o abrandem e o diminuam. Os segundos se opõem a ele com todas as suas forças. Esses são o diabo. Sem carne, sem calor, sem canto. Se ele tira um prazer maligno em desfazer o concerto dos seres - porque ele tira o poder do nada de seu próprio fundo e porque não precisa mendigá-lo junto àquele que é -, ele é fundamentalmente triste por viver, na medida que, como criatura, não é o autor de sua própria vida. E portanto, acima de tudo, como ela exige sua receptividade mais ampla, ele se entristece com a beatitude.[184]

---

[183] ALIGHIERI, **A divina comédia**, p. 38 (Inferno, Canto VIII, l.35-39).
[184] HADJADJ, **O paraíso à porta: ensaio sobre uma alegria que desconcerta**, p. 164.

É, entretanto, em companhia de Tomás de Aquino que Hadjadj conduz seu raciocínio até o fim. O aquinate distingue entre pecado mortal e venial pela aversão ao fim último. Enquanto o pecado venial refere-se ao modo de obtenção do fim último, o mortal atinge diretamente esse fim,[185] que é "[...] ver Deus na sua essência"[186], descreve o Angélico. Hadjadj compreende o fim último como o Ser, do qual emerge a alegria. A mortalidade do pecado é, para o autor, "recusa da vida eterna e, por conseguinte, a rejeição do amor que é a alma dessa vida".[187]

Sobre essa questão, Hadjadj faz uma ressalva: evitar o pecado não é recair no moralismo. O *dever* de empreender o bem não é um endurecido imperativo categórico, mas uma resposta "[...] às exigências do Céu, *cum hilaritate* [...]".[188] A contraposição vem, portanto, pela virtude, entendida de modo relacional, ao passo que é considerada como "abertura nupcial para um tu...".[189] Essa abertura implica um excesso inimaginável, do qual até mesmo as abstinências remetem o sujeito às instâncias superiores, tornando- mais relacional, não mais autônomo.

Remeter-se à alegria não significa forçar sorrisos falsos, criando caricaturas alegres com o semblante feito à imagem e semelhança de *Ronald McDonald?*[190] Não. Há uma *tristeza segundo Deus*, conforme lê-se na Carta aos Coríntios[191], contrária a uma tristeza *saeculi*. A carta destaca que a primeira conduz ao arrependimento; a segunda, à morte. Hadjadj identifica a tristeza *saeculi* com *acídia*, a ausência de cuidado.[192] Valendo-se das definições propostas pelo Doutor Angélico, Hadjadj caracteriza a acídia como repulsa ao bem, mais especificamente ao bem espiritual e interior. É, portanto, uma recusa do fim último da vida humana, como é possível deduzir a partir das reflexões anteriores. Essa repulsa está em conjunto com o

---

[185] AQUINO, Tomás de, **Compêndio de Teologia**, Rio de Janeiro: Presença Edições, 1977, cap. CLXXV.
[186] *Ibid*., cap. CIV.
[187] HADJADJ, **O paraíso à porta: ensaio sobre uma alegria que desconcerta**, p. 164.
[188] *Ibid*., p. 165.
[189] *Ibid*.
[190] A lembrança de Ronald McDonald, certamente muito distinta entre o universo de pessoas e personagens citados nesta pesquisa, remete ao próprio texto de Fabrice Hadjadj. Ao fazer tal comparação, Hadjadj renova seu compromisso crítico com a cultura de marketing e tecnocrata, que reduz o ser humano ao autômato e industrializa a sua alegria. A título de exemplo, remete-se também à simular postura do autor ao mencionar, na mesma obra, o Papai Noel, o qual "ensina [as crianças] a tornar-se excelentes consumidores e a celebrar o império da mercadoria" *Ibid*., p. 217.
[191] BÍBLIA, **Bíblia de Jerusalém**, São Paulo: Paulus, 2002, liv. II Cor. 7,10.
[192] A acídia é frequentemente traduzida com o nome de *preguiça*, mas o autor defende que esta palavra só expressa de modo desajeitado.

orgulho. Sobre isso, Hadjadj é duro ao referir-se a tal relação: chama-a de concubinato e proxenetismo.[193]

A proximidade entre orgulho e acídia existe porque ambas são posturas de negação do bem. Enquanto o orgulho usufrui do que recebe, esquecendo o doador, a acídia protege essa rebeldia de seu par. Trata-se, portanto, de uma verdadeira recusa contra o repouso, que faz multiplicarem pseudo-substitutos da verdadeira alegria.

Ainda, as citações de Tomás sugerem que a acídia gera inércia diante do que causa tristeza, mas pressa na direção contrária. Ela se vincula à quebra do terceiro mandamento, uma falta cometida pelo afastar-se de Deus. Em resumo, a acídia é uma forma de desespero que surge não da incapacidade de alcançar a beatitude, mas pela presença constante dela, gerando uma tentativa febril de escapar.

É preciso, então, caracterizar a *tristeza segundo Deus*. A carta aos Coríntios mostra que essa tristeza é um ato de caridade, pois pode conduzir à alegria e à transformação espiritual do outro. O desejo, neste caso, é o de alegrar-se com a alegria do outro (cabe aqui menção à fala anterior de Hadjadj acerca do orgulho que auxilia nas horas de dor, mas não se alegra verdadeiramente com o outro).

> O apóstolo [Paulo de Tarso] fala como um sádico: ele tira sua alegria daquele que entristece! Mas sua crueldade provém de sua doçura: ele abre o seu peito à faca, mais amplamente do que ao revólver, mas isso é para extrair a bala que ia fazer você gangrenar. Aliás, encontramos nessa frase aquilo que tínhamos reconhecido no *clown* de Michaux. Paulo espera sua alegria daquele que ele entristece, o que significa de um lado que a alegria do apóstolo está na alegria do outro e, de outro lado, que a tristeza de seu ouvinte procede de um ímpeto recuperado para a beatitude: é um sofrimento para recolher e comunicar uma alegria, e para só recolhê-la comunicando-a.[194]

Não é a intensidade do impacto da tristeza que a diferencia, afirma Hadjadj. Pelo contrário, a *tristeza segundo Deus* pode ser até maior que a outra. A tristeza *saeculi* é uma tristeza *contra* a beatitude, enquanto a *tristeza segundo Deus* é uma tristeza *para* a beatitude. Por isso mesmo, ao combater a beatitude, a acídia anestesia a alma; já a alma que ruma ao encontro da alegria torna-se mais vigilante e sensível. Hadjadj recorda a analogia de Marie Noël, na qual a tristeza de Cristo no Getsêmani

---

[193] Palavras que dizem respeito ao âmbito da moral sexual e cujas ações designadas são tomadas como contrárias ao matrimônio. Ao mencioná-las, Hadjadj remete-nos à noção tão fundamental ao longo do texto bíblico, que é a aliança de Deus e Israel, o seu casamento com Israel. Fechar-se em si, recusar seu Criador é, portanto, recusar a aliança com Ele.

[194] HADJADJ, **O paraíso à porta: ensaio sobre uma alegria que desconcerta**, p. 167.

assemelha-se às dores do parto, sugerindo que o sofrimento de Cristo visa criar alegria para aqueles que a recusam.

A menção o Cristo, no final deste capítulo, antecipa o que será aprofundado no momento seguinte do texto. Por ora, é o próprio Hadjadj quem não se estende na discussão, apenas informa algumas pistas, pensando especialmente no que significa a alegria da cruz. Seria o Crucificado um sorridente derradeiro? Essa é a representação incomum que os visitantes encontram no crucifixo tardogótico do Castelo de Javier, na Comunidade Foral de Navarra, ao norte da Espanha: Cristo sorridente. Concordar com essa representação significaria negar o impacto que a *tristeza segundo Deus* carrega. Para Hadjadj, Cristo faz mais do que simplesmente rir: citando os evangelhos, afirma que Cristo *exultou* e *resplandeceu*; descendo com alegria ao fundo do horror humano, onde já não há vontade de rir. O sofrimento do Cristo salva o riso beato, aquele mesmo que Dante encontrou no sorriso de Beatriz.

2.3.8 Os Sofrimentos da Alegria

No encerramento de sua análise, Hadjadj retoma sua motivação inicial: a ideia de que a alegria é o fundo do ser, tese que permeou todo o movimento (capítulo) analisado. A diferença entre essa alegria e uma alegria meramente emocional reside no fato de que a emoção, sendo mutável, ao se deparar com sua mudança obrigar-se-ia a falsificá-la para provar sua veracidade. A alegria emocional seria um bem-estar exterior, não uma abertura para a fonte. Ser verdadeiramente alegre é voltar-se para o fundo do ser.

A alegria, neste caso, é “semelhante ao chão em que pisamos e que nos promete ao longe sua esplêndida montanha, ela é o ponto de apoio de todos os nossos progressos, o horizonte de todas as nossas fadigas, o pressuposto de todas as nossas angústias.”[195] Esse reconhecimento não traz conforto fácil, pois intensifica a experiência do mal. Hadjadj admite, em primeira pessoa, que viver a alegria como fundo do ser expõe o mal cotidiano como privação da alegria desejada. Antes que nós a ponhamos em prova, é a alegria que nos põe à prova.

---

[195] *Ibid.*, p. 168–9.

Essa vivência é reforçada pela reflexão do místico hassidista Baal-Shem-Tov, para quem todos os mandamentos visam à alegria. Também Anselmo de Cantuária também menciona a alegria na qual entramos, mais do que a que entra em nós. Hadjadj aproxima essas ideias do versículo presente no evangelho de Mateus: "Vem alegrar-te com o teu senhor!".[196] Reforça-se, então, a ideia de uma perda de compostura, que foi desenvolvida ao longo do capítulo. O autor compara a alegria a lançar-se na água:

> Portanto, é a mim que cabe entrar nela, nadando borboleta, *crawl*, e mais frequentemente de bruços, remando ainda mais por não ter remos, sempre me lançando mais adiante, como um nadador que buscasse chegar ao alto-mar... Eu também poderia estar nela sem que ela estivesse também em mim, e igualmente poderia tê-la em mim, comprimida, engarrafada, estagnada, sem que eu entrasse nela. Entrar nela supõe que eu sofra perder a compostura e ser como que lançado n' água.[197]

Para Hadjadj, finalmente, há três experiências que são "excessos que a alegria nos dispensa e dos quais ela não nos dispensa":

1) **Maravilhamento**. A alegria envolve maravilhar-se diante do mundo que nos é dado, reconhecendo o dom da própria existência.
2) **Angústia.** A experiência da angústia surge da queda e nos precipita ao sofrimento, mas só existe porque houve um maravilhamento primeiro. Assim, a angústia pode também abrir o coração à beatitude e à esperança.
3) **Cruz.** Entendida aqui como exigência da alegria, não enraizada no mal, mas no bem. Seguindo a tradição de identificá-la como a árvore da vida, a cruz é um bem que se difunde por si, que "engendra na beleza" (Diotima, em *O Banquete*). É, portanto, a experiência de comunicação da alegria, oferta e imersão nas dores de parto, uma *responsabilidade* diante do outro, "uma luta para que ele entre na alegria e nos lance mais ainda dentro dela".[198]

A conclusão a que chega Hadjadj em seu terceiro movimento é que, para compreender legitimamente a alegria, não se deve simplesmente contrastá-la com a tristeza, mas entendê-la tanto de modo superficial, que leva a pequenas misérias; quanto de modo verdadeiro, incluindo a cruz e o sofrimento. Em suma, a verdadeira

---

[196] BÍBLIA, **Bíblia de Jerusalém**, liv. Mt 25, 21.
[197] HADJADJ, **O paraíso à porta: ensaio sobre uma alegria que desconcerta**, p. 169.
[198] *Ibid.*, p. 173.

alegria exige coragem para sofrer e responsabilidade para compartilhá-la com os outros, assumindo-a como oferta, não como um bem-estar passageiro.

2.4 CONSIDERAÇÕES DO CAPÍTULO

A visão de Hadjadj sobre o paraíso desafia as noções tradicionais de fuga ou negação do mundo, propondo, ao contrário, uma aceitação radical da realidade em todas as suas dimensões, inclusive as mais dolorosas e contraditórias. A alegria, como apresentada por Hadjadj, não é meramente um estado emocional passageiro, mas um fundamento ontológico enraizado na presença do bem, que exige a renúncia ao orgulho e a abertura ao outro. Esta alegria, anterior ao sofrimento, é o que permite que o ser humano enfrente as vicissitudes da vida, não como um escape, mas como um caminho para a transcendência.

Nesse percurso, figuras que respeitosamente chamou-se por *clownescas,* como Dante Alighieri, Billy Budd e Henri Michaux ilustram diferentes aspectos dessa dinâmica de renúncia e abertura, demonstrando que a verdadeira alegria está associada a um movimento de superação do ego em direção à alteridade. O *clown*, com sua vulnerabilidade e despojamento, exemplifica a renúncia ao orgulho e a abertura àquilo que o ultrapassa. Dante, por sua vez, em sua jornada na *Divina Comédia*, revela a necessidade de abandonar falsas concepções de paraíso para encontrar a verdadeira alegria. Billy Budd, com sua “radiante simplicidade”, mostra a alegria que incomoda aqueles que se fecham em sua própria moralidade e orgulho. Já Michaux, ao descrever a alegria como um “assalto” que nos despoja de nossas defesas, nos convida a uma abertura radical à experiência do transcendente. Na proposta de Hadjadj, essas figuras servem, ao mesmo tempo, como metáforas e guias para uma nova compreensão do paraíso, que não se encontra em paraísos artificiais ou em escapismos, mas na reconciliação com a vida e na aceitação daquilo que ultrapassa a individualidade humana.

É importante notar que essa visão do paraíso não se opõe à experiência da dor, mas a integra, compreendendo-a como um sinal do próprio nascimento da alegria. Hadjadj, ao dialogar com Nietzsche, reconhece a importância de um “sim” ao mundo, mas o transcende, vendo nesse “sim” uma dimensão “eucarística” de ação de graças. A esperança, nesse contexto, não é uma tentativa de fuga, mas o trabalho de uma restauração e de uma glória.

Ao final, fica evidente que Hadjadj não apenas responde à crítica nietzschiana à moral cristã, mas também oferece uma contraproposta que não nega o mundo. Em Hadjadj, o mundo é compreendido por meio de uma alegria que é, antes de tudo, uma escolha ontológica e ética. Essa proposta, enraizada no segundo e terceiro Movimentos de *O Paraíso à Porta*, abre caminhos para um entendimento renovado da alegria e do paraíso, apontando para uma espiritualidade que reconcilia a profundidade do sofrimento com a plenitude da vida. Hadjadj também investiga o papel da tristeza, distinguindo entre uma tristeza *saeculi* que leva à morte, e uma *tristeza segundo Deus* que leva à transformação. Ao fim, o autor conclui que a alegria é um assalto, que exige do indivíduo que ele se despoje de seu orgulho para receber a graça.

3 TEOPOÉTICA DA REDENÇÃO

A partir das bases estabelecidas no capítulo anterior, consolida-se a noção hadjadjiana de que a alegria é uma experiência ontológica, um maravilhamento que antecede tanto a dor quanto o sofrimento. Essa alegria não é uma fuga da realidade, mas uma aceitação radical do mundo, incluindo suas contradições e dores, que se tornam sinais da presença do bem. No entanto, a presente análise não pode se furtar a um tema inevitável: o sofrimento, entendido como uma aparente negação da alegria. Como a alegria, enquanto manifestação ontológica, pode persistir ou mesmo se revelar em situações em que o sofrimento parece absoluto?

Esse questionamento conduz à reflexão sobre a “teodiceia”, conceito desenvolvido por Leibniz e amplamente debatido na filosofia, que busca reconciliar a existência do mal com a noção de um bem supremo. Para Hadjadj, essa questão não é abstrata, mas existencial e poética. Sua abordagem toma como ponto de partida uma narrativa paradigmática: a paixão de Jesus Cristo. Ao adentrar-se à cena da paixão, não se encontra uma reflexão apenas sobre Jesus, mas também sobre seus companheiros de cruz, e as interpretações dos seus diálogos antes da morte de Cristo. Essas figuras ilustram como o sofrimento pode ser interpretado como uma como uma manifestação a alegria, através da esperança.

A perspectiva de Hadjadj articula-se como uma *teopoética da redenção*, na qual o teatro e a literatura desempenham papéis fundamentais na compreensão do sofrimento e da alegria. Essa abordagem pressupõe que o mal não é um elemento autônomo, mas uma privação que, paradoxalmente, ilumina a presença do bem. A afirmação radical da vida — simbolizada pelo “amém” religioso de Hadjadj, em diálogo com o “sim” de Nietzsche — torna-se uma resposta ao drama existencial.

Neste capítulo, argumenta-se que a alegria não apenas coexiste com a dor, mas encontra nela seu fundamento ontológico. Assim, o sofrimento, longe de ser uma negação da vida, é compreendido como uma condição para o encontro com a verdadeira alegria.

O centro deste capítulo é a análise do quarto movimento de *O Paraíso à Porta* e das múltiplas cenas ali mencionadas, que será realizada na segunda seção. Antes de iniciar essa análise, discute-se preliminarmente o significado de inserir uma figura religiosa em uma pesquisa de natureza filosófica. Essa questão é elucidada à luz das

próprias pistas fornecidas na obra de Hadjadj, permitindo uma articulação entre os elementos teológicos e filosóficos que fundamentam sua teopoética da redenção.

3.1 A FILOSOFIA DA EXPERIÊNCIA

Hadjadj se distingue dos teólogos tradicionais por seu ponto de partida. Ao contrário de abordagens teológicas convencionais, que iniciam com a fé revelada ou com proposições teológicas sistemáticas, Hadjadj começa pela experiência humana direta. No caso do quarto movimento, por exemplo, ele começa refletindo sobre a alegria como uma embriaguez, para só depois considerá-la como um "sol encoberto por nuvens". Esse método de reflexão, que parte da experiência sensível e humana, é um indicativo claro de que sua filosofia não se limita a uma teologia tradicional.

A teologia, nos modelos convencionais, parte de um dado revelado sobre Deus. Para exemplificar este ponto, menciona-se três modelos teológicos distintos em épocas e lugares, mas que identificam pontos de partidas semelhantes para o seu estudo: Tomás de Aquino na *Summa Theologiae,* após uma breve questão sobre a natureza da pesquisa teológica, inicia o seu Tratado do Deus Uno[199]; Clodovis e Leonardo Boff caracterizam a Teologia da Libertação como emergente da fé confrontada com a injustiça.[200]. Por fim, a teologia ortodoxa de Vladímir Lóski enfatiza que a Revelação Trinitária em Cristo é o modo de compreender a Deus.[201]

Em todos esses casos, a fé revela a verdade e serve de ponto de partida. Hadjadj, por outro lado, propõe uma reflexão filosófica que não se origina na fé, mas na dúvida e na busca. Assim, sua abordagem é distinta da teologia, pois ele começa pela experiência humana, pela dúvida e pelo desejo de compreensão, e não pela adesão a uma verdade revelada.

A partir dessa perspectiva nietzschiana, Hadjadj constrói uma teopoética da redenção que se distingue das abordagens teológicas tradicionais. Sua reflexão sobre o episódio da Paixão de Jesus, abordada no presente capítulo, por mais que embebida da fé confessada por Hadjadj, não parte de uma revelação divina, mas de uma experiência humana radical, entremeada por sua leitura do texto bíblico. A

---

[199] AQUINO, **Suma Teológica**, pt. Ia, q.2–26.
[200] BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis, **Como fazer teologia da libertação**, Petrópolis (RJ): Vozes, 2001, p. 15.
[201] KOLLER, Felipe Sérgio, **A linguagem simbólica em Marko Ivan Rupnik**, Tese de Doutorado, PUC-PR, Curitiba, 2022, p. 165–6.

experiência da cruz, como será visto no decorrer do capítulo, perpassa pelos dramas pessoais de cada ser humano.

3.2 DEUS ESTÁ MORTO

"Deus está morto, e nós o matamos". Essa frase, desprovida de seu contexto, poderia facilmente figurar nos evangelhos. É possível imaginá-la na boca de um último crente – quem sabe algum apóstolo – que, compreendendo o drama da Cruz, a pronunciasse logo após aquele soldado declarar: "Esse era verdadeiramente o filho de Deus". Afinal, não é precisamente esse o preceito cristão? Um Cristo-Deus morto, entregue pelos seus em favor da expiação do pecado de toda a humanidade?

Esta seção, que contém a discussão principal deste capítulo, aborda o quarto movimento de *O Paraíso à Porta*, em que Hadjadj investiga a crucificação de Jesus. A discussão se inicia com uma reflexão sobre o sentido ou sua ausência. Ato seguinte, aborda-se os dois companheiros de Jesus Cristo em sua crucifixão, quais sejam, Dimas e Gestas. Em seguida, uma das frases proferidas por Jesus na cruz que se torna objeto de reflexão e, por fim, aborda-se a experiência mística de Teresa Benedita da Cruz e de Teresinha do Menino Jesus e da Sagrada Face.

3.2.1 Que Resposta?

Que tipo de resposta que é obtida ao seguir a reflexão hadjadjiana? O início do quarto movimento de *O Paraíso à Porta* parte justamente dessa pergunta. Não se trata de uma metodologia nova, mas de uma compreensão que a formulação de um problema já nos fornece instrumentos sob os quais a resposta será desenvolvida. Basta a lembrança, a esse respeito, das palavras de Heidegger: "Todo perguntar é um buscar. Toda busca tem sua direção prévia a partir do buscado."[202] Assim, ao interrogar-se "qual é o sentido do sofrimento", pressupõe-se a existência de um sentido e, mais do que isso, que esse sentido possa ser minimizado na medida em que é explicado.

Contudo, talvez não haja sentido algum. Essa é, possivelmente, a primeira hipótese para muitos. Por meio de uma prosa-poesia, Hadjadj se questiona se a

---

[202] HEIDEGGER, Martin, **Ser e Tempo**, Campinas, SP: Editora da Unicamp: Petrópolis, RJ: Vozes, 2012, parag. 2 (p. 41).

alegria não seria apenas uma embriaguez diante de um mundo completamente sem sentido; a ressaca o alertaria ainda mais sobre isso. Nem mesmo o seu labor literário escaparia dessa crítica. Vale a pena ler o trecho citado, em que o autor menciona a futilidade aparente do seu empreendimento, a vacuidade do seu livro, a eventualidade da morte como mera poeira:

> Para que servem todas essas páginas, que são como uma fútil oferenda de papel que vai no lugar do meu coração? Às vezes, o sentido deste livro se apaga, se obscurece na mesma medida do inabordável que ele pretende perseguir. Sinto-me agora mais vazio do que antes. Desperto após a embriaguez, com a alma de um asno e dor de cabeça. E digo a mim mesmo: tudo isso foi uma piada! Fumaça! Poeira nos olhos! Um céu pintado em *trompe l'oeíl*[203] para não vermos que estamos indo contra a parede! Histórias felizes que engolimos para acharmos que temos alguma coisa dentro! Porque no fim das contas só existe a morte, esse triunfo do nada que nem é um triunfo, e sim nada, nada de nada, nadica de nada como naquela gravura de Goya em que o cadáver só levanta um instante para confirmar que é definitivamente pó...[204]

Entretanto, de modo inesperado, o autor se questiona de novo. Talvez o drama não seja um despertar pós-embriaguez, mas um adormecimento do desejo. Diante da dor, pode-se facilmente perder o sentido.[205] Em última instância, essa fuga da agonia, da qual às vezes queremos nos esquivar, também é fuga da morte.

A morte rápida, neste caso, seria um castigo. Hadjadj desenvolve essa reflexão amplamente em *Réussir sa mort*, mostrando que uma boa morte, no entendimento cristão, não é aquela sem consciência, sem dor, mas a que participa da Paixão de Cristo, que escolheu experimentar susto e angústia:

> Mas o que é uma boa morte? Propomos hoje uma ideia bem diferente daquela que nossos pais outrora receberam. Dizem que uma boa morte é uma morte que você não percebe. Gostaríamos de ser levados em nosso sono. Gostaríamos de partir sem dor, sem medo, suavemente, como uma vela que se apaga, um sopro que cai, brumas que se dissipam. Ou então

---

[203] *Trompe l'oeíl* é um tipo de pintura em perspectiva, praticada desde a antiguidade (como vemos em certos murais de Pompeia), e extremamente comum no período barroco. As igrejas de São Francisco de Assis (Ouro Preto) e Santo Inácio de Loyola (Roma), por exemplo, trazem esse tipo de pintura, justamente em relação ao *céu* (aqui entendido como sinônimo do *paraíso*). Nelas, o expectador, especialmente se parar debaixo de um ponto em específico da igreja, terá a sensação de que o teto da igreja foi arrebatado e vê-se o *céu* com os anjos, santos e o próprio Jesus Cristo. Hadjadj brinca com esse tipo de pintura ao lembrar que se alguém se dirigisse a ela em algum momento daria com a cara na parede.

[204] HADJADJ, **O paraíso à porta: ensaio sobre uma alegria que desconcerta**, p. 191.

[205] O personagem Jó (apresentado na peça teatral escrita por Hadjadj) se esforça continuamente para manter vivas as alegrias passadas e, por isso, não aceita conselhos daqueles que o visitam, uma vez que esses poderiam potencialmente apagar tais alegrias. Assim, a intensidade da dor surge indissociável da intensidade da própria alegria. Privar-se da agonia em um ambiente clínico e tecnológico – "*high-tech*" – seria, paradoxalmente, uma falta de misericórdia. (*Ibid*., p. 192.)

> gostaríamos de não ir embora, mas ser atingidos no momento, nossos pensamentos ainda fixados na dança do chá de ontem ou em nossos planos de férias na Martinica. A ladainha dos santos, a respeito desses pedidos, parece ser de grande ferocidade: “De uma morte súbita e imprevista, ela implora, livra-nos, Senhor. E a paixão de Cristo é ainda pior. Lá descobrimos com espanto um Messias que escolhe experimentar "susto e angústia", a ponto de suar sangue, aceita o escárnio e a tortura da cruz, clama ao céu: "Meu Deus, por que eu desisti? Agora, não há dúvida para os fiéis: esta é a boa morte, a morte por excelência, pois é a morte querida por Deus. Como então pode a boa morte coincidir com o que aos nossos olhos é a pior morte?[206]

Essa consciência de que talvez não seja conveniente fugir do sofrimento, que obscurece a memória dos dias alegres, leva o autor a repensar o drama de uma outra maneira: o sentido da necessidade do sentido.

> Agora, esta nova questão se impõe (como não tínhamos pensado nela antes?) - uma questão sempre nova porque está à frente de todas as outras. Podemos, aliás, formulá-la assim: por que é preciso que exista pergunta? E mais precisamente: por que é preciso que o Paraíso nos seja tão obscuro? Ou ainda: por que Deus, por generosidade, não se manifesta para nós mais claramente?[207]

O problema é que responder tais perguntas pode aumentar os pregos nas nossas feridas. Afinal, afirmar que “funciona assim” não diminui a experiência da dor. Hadjadj é consciente dessa possibilidade, que descreve elegantemente: “se respondemos que é preciso que o Céu permaneça obscuro para nós cá embaixo por tal e tal razão, essas razões só nos darão luz para escorar essa escuridão”[208]

Nesse sentido, convém pensar que, frente à frase popular “Deus escreve certo por linhas tortas”, que ressoa Eclesiastes 7,13 (“Vê a obra de Deus: quem poderá endireitar o que ele curvou?”[209]), o curvo e o direito são perspectivas humanas, não necessariamente divinas. Sendo assim, é fundamental perceber que essa pergunta só pode ser formulada a partir da superação do ressentimento, isso porque projetar-se no lugar de quem julga (ao invés de buscar compreender as situações), julgando o que é bom ou mau, justo ou injusto, alegre ou triste, é colocar-se no lugar de Deus.

Uma moral ressentida é, justamente, aquela que cobra de Deus o que Ele deve ou não fazer. Compreender a nova questão de Hadjadj supõe, desde o princípio, não necessariamente se colocar como centro da axiologia moral. É quando se deixa de

---

[206] HADJADJ, **Réussir sa mort: anti-méthode pour vivre**, cap. Introdução, nº. 14.
[207] HADJADJ, **O paraíso à porta: ensaio sobre uma alegria que desconcerta**, p. 192.
[208] *Ibid*.
[209] BÍBLIA, **Bíblia de Jerusalém**, liv. Eclesiastes, p. 1244.

cobrar a Deus que se pode compreender, de fato, essa pergunta. Portanto, trata-se, em última instância, de perguntar: Por que a necessidade de um sentido? Quem é o ser humano para querer um sentido? A alegria que desconcerta é também a alegria que desinstala do paraíso artificial. E para que ele não se torne um produto humano, é necessário que ele seja obscuro. Em última instância, o paraíso hadjadjiano é um *Outro*. É por isso que o próprio autor afirma que "Essa questão poderá talvez ser resolvida por nossa resposta como questão teórica, mas não como questão moral."[210] A condição da pergunta, portanto, enseja um horizonte em que "Talvez avancemos mais, mas não enxergaremos mais claramente"[211], à medida que a resposta enseja também uma dimensão da intimidade.

3.2.2 Paraíso, um hápax.

Hadjadj se ocupa de uma tradição iniciada na modernidade[212], que valoriza as sentenças de Jesus na cruz[213]. Hadjadj se volta a uma sentença específica, a segunda (segundo certa tradição), tomada do Evangelho de Lucas: "Em verdade, eu te digo, hoje estarás comigo no paraíso". Convém a leitura do trecho em seu contexto:

> Chegando ao lugar chamado Caveira, lá o crucificaram, bem como aos malfeitores, um à direita e outro à esquerda. Jesus dizia: "Pai, perdoa-lhes: não sabem o que fazem". Depois, repartindo suas vestes, sorteavam-nas. O povo permanecia lá, a olhar. Os chefes, porém, zombavam e diziam: "A outros salvou, que salve a si mesmo, se é o Cristo de Deus, o Eleito!" Os soldados também caçoavam dele; aproximando-se, traziam-lhe vinagre, e diziam: "Se és o rei dos judeus, salva-te a ti mesmo". E havia uma inscrição acima dele: "Este é o Rei dos judeus". Um dos malfeitores suspensos à cruz o insultava, dizendo: "Não és tu o Cristo? Salva-te a ti mesmo e a nós". Mas o outro, tomando a palavra, o repreendia: "Nem sequer temes a Deus, estando na mesma condenação? Quanto a nós, é de justiça; estamos pagando por nossos atos; mas ele não fez nenhum mal". acrescentou: "Jesus, lembra-te de mim, quando vieres com teu reino". Ele respondeu: "Em verdade, eu te digo, hoje estarás comigo no Paraíso"[214].

---

[210] HADJADJ, **O paraíso à porta: ensaio sobre uma alegria que desconcerta**, p. 192.
[211] *Ibid*., p. 192.
[212] HOULDEN, J. L. (Org.), **Jesus in history, thought, and culture: an encyclopedia**, 1st ed. Santa Barbara, Calif: ABC-CLIO, 2003, p. 645.
[213] As sete palavras de Jesus, que inspiraram inúmeras produções religiosas ao longo dos séculos, como composições de Haydin e Pergolesi, ou a tradição do "Sermão das sete palavras", abordados por Roberto Bellarmino e Francisco del Castillo, são uma compilação das diferentes frases ditas por Jesus nos quatro evangelhos. Como aponta Houlden (*Ibid*.), esta abordagem tradicional se baseia numa visão homogeneizada dos quatro Evangelhos, presumindo-se que Jesus tenha pronunciado todas as sete sentenças durante a sua agonia (e chegou a uma ordem convencional).
[214] BÍBLIA, **Bíblia de Jerusalém**, liv. Lc 23, 33-43.

Por que essa sentença especificamente? É, portanto, a única que fala sobre o *paraíso,* tema de investigação de Hadjadj. Ademais, trata-se de um *hápax* – o único momento em que Jesus pronuncia a palavra "paraíso" (em outras ocasiões, são utilizados sinônimos).

O tipo de leitura que Hadjadj faz, como é possível perceber, é diferente dos métodos críticos que permearam as discussões teológicas do século XX. Ao falar em *hápax* na linguagem de Jesus, Hadjadj pressupõe de que essa palavra foi realmente proferida por Ele, não sendo mera interpolação por parte dos evangelistas. Supõe-se que há, neste caso, um sentido oculto a ser desvelado, nesta e em todas as outras palavras dos textos bíblicos. Essa leitura ecoa um método de leitura pautado no princípio (inspirado na Carta a Timóteo) de que não há palavra vã no texto bíblico.[215]

O estranhamento de Hadjadj diante da frase aumenta ainda mais. Afinal, o paraíso é um *hápax,* mas também uma palavra estranha no meio de um suplício. Além disso, acrescenta-se: "hoje". O paraíso não será outro dia.

> Que audácia, bem no meio do suplício, dizer que o paraíso é para hoje mesmo! Então Jesus não enxerga embaixo os cães atraídos pelo odor de seu sangue? Não ouve, no alto, o grasnar dos corvos prestes a abater-se sobre ele? Onde está o paraíso nisso tudo?[216]

Do ponto de vista religioso, não se poderia negar nem o paraíso, nem o hoje. Neste caso, compreende-se que esse "hoje" seja uma provação dentro da imensa provação que já é a Cruz. Um paradoxo dentro de outro. Nas palavras de Hadjadj: "Porque esse 'hoje', se não deve ser posto em dúvida, constitui uma provação dentro da provação"[217].

3.2.3 Os ladrões

A compreensão da frase que norteia a reflexão de Hadjadj perpassa pelo seu contexto de diálogo com os ladrões crucificados. O texto bíblico mostra Jesus no meio, mas Hadjadj ressalta: do ponto de vista dos soldados, eram apenas três condenados, e se Jesus está no meio, é apenas por simetria, uma vez que havia uma pequena placa sobre a sua cabeça. Não há qualquer indicação dos nomes dos outros condenados nos evangelhos canônicos; eles são encontrados, pela primeira vez, no

---

[215] *Ibid*., liv. 2 Timóteo 3,16-17.
[216] HADJADJ, **O paraíso à porta: ensaio sobre uma alegria que desconcerta**, p. 194.
[217] *Ibid*.

evangelho apócrifo de Nicodemos. Ali, o ladrão blasfemo é Gestas, e o arrependido é Dimas[218]. Seus nomes, a tradição cristã recolheu e os perpetuou.

3.2.3.1 Gestas, estéril

Hadjadj começa sua análise por Gestas, o ladrão que ofendeu Jesus. Hadjadj o chama de estéril. Sua crítica ao personagem traz uma importante premissa para toda a investigação do capítulo: para Hadjadj a dor, por si só, não é a condição necessária e suficiente da salvação (embora a Cruz seja dolorosa). Nesse caso, um certo louvor à dor pode se tornar uma idolatria estéril, desviando o religioso da Cruz de Cristo, em direção à cruz de Gestas, como se lê a seguir:

> Trata-se de um exemplo didático, que prova até que ponto o cristianismo não é um dolorismo. Eis aqui um *homem provado nas dores*, crucificado no alto do Gólgota, morrendo na hora mesma do acontecimento supremo, e mesmo assim não se trata do Salvador, nem mesmo de um mártir - é um blasfemador. Cuidado então para não se enganar de crucifixo: uns creem adorar Jesus e só se prosternam diante de Gestas.[219]

A idolatria de Gestas, segundo Hadjadj, advém de uma visão contábil de Deus. Trata-se da visão em que o sofrimento “paga” por algum pecado cometido ou por alguma benção recebida. A relação, nesse caso, é pautada pelo comércio, pela barganha[220]:

> Que pensam esses adoradores do mau crucificado? Que a dor basta para santificar. É assim que se "ganha" o paraíso. Para tantos sofrimentos, tantas alegrias. Uma palma por uma paulada. Uma auréola por um estrangulamento. Ornarás tua coroa de tantos diamantes quantos forem as tuas lágrimas de crocodilo. Com esses golpes do flagelo, ganharás tantas plumas nas tuas asas. O azul de lá é colorido com as tuas equimoses e asfixias. Também, quanto mais tiveres um ar de sofrimento na Terra, mais brilharás nos céus. Paga-se o rosto de um ressuscitado com uma cara de enterro... Para os adeptos dessa atrocidade contábil, sempre haverá esse poste plantado a alguns metros do outro como um sinal terrível: pode-se enfrentar exteriormente o mesmo suplício do Cristo, e mesmo assim equivocar-se profundamente quanto à sua Cruz.[221]

Em seguida, o autor compara a raiz do sofrimento de Gestas com o sofrimento do inferno, à medida em que esses são sofrimentos que não têm serventia, não

---

[218] **Evangelho Segundo Nicodemos (Coleção Apócrifos do Cristianismo Livro 11).**, Vitória: Peterson do Nascimento - Edição do Kindle, 2020, cap. 9, v. 5.
[219] HADJADJ, **O paraíso à porta: ensaio sobre uma alegria que desconcerta**, p. 196.
[220] Esta visão contábil é o que o livro de Jó tentará contrapor, e que também o personagem homônimo de Hadjadj denunciará em seu amigo Zofar.
[221] HADJADJ, **O paraíso à porta: ensaio sobre uma alegria que desconcerta**, p. 196.

purificam, porque são sempre estéreis. O sofrimento fecundo, como complementa Hadjadj, é capaz de gritar contra o mal.

> Se o dogma do inferno só nos recordasse essa verdade, por si mesmo ele traria uma felicidade extrema. Uma verdadeira muralha contra a tristeza! Um verdadeiro trampolim para uma fé alegre e que não tem medo de gritar como se deve - como Jó - contra o mal![222]

A questão do sofrimento estéril é abordada de modo recorrente em *O Paraíso à Porta.* Ao final do terceiro movimento, como abordado anteriormente, Hadjadj adentra no tema das duas tristezas, retirada da II Carta aos Coríntios[223]. Neste caso agora tratado, entende-se que a tristeza vivida por Gestas é justamente a tristeza *saeculi*. Já no Segundo Intermédio, em que Hadjadj explora a obra de Mozart, a figura de Don Giovanni – especialmente o momento em que o personagem rejeita o paraíso – surge com uma abertura à beatitude e não como um convite moral.[224] Don Giovanni, ao recusar o mistério e buscar mostrar sua grandeza ao mundo, rejeita ser traspassado, exatamente como Hadjadj diria de Gestas.

Na continuidade da crítica à idolatria do sofrimento, Hadjadj sustenta que tal concepção acerca do divino não apenas coloca Deus no lugar de um contador em busca de seu pagamento, como O transforma em um contador sádico, incapaz de usar outra moeda[225], transformando-se, portanto, em uma caricatura incapaz de abrigar em si a misericórdia e a graça. Cabe mencionar que a alegria, por outro lado, sempre vem *de graça* e de modo inesperado, tornando-se desconcertante.

> Mas o mais odioso, nessa visão contábil, é que ela concebe Deus como um torturador remunerador: “Meu querido, agora que você aceitou sofrer assim, vou te oferecer uma bela indenização; como você aguentou a injustiça sem protestar, vai ser justificado por compensação, e os teus carrascos vão assar na geena, e vai ser a sua vez de controlar a grelha!” Quem imagina Deus como um sádico reconhecedor de méritos só pode sonhar com um Céu feito de represálias. Sua esperança, como bem notou Nietzsche, é apenas uma cupidez de longo prazo e um espírito de vingança mascarado.[226]

---

[222] *Ibid*., p. 196–7.
[223] *Ibid*., p. 162–8.
[224] *Ibid*., p. 187–90.
[225] O encontro de Jó com Zofar, na peça *Jó* traz a mesma discussão a respeito de uma possível cobrança divina. Ao final da peça, Jó expulsa seu amigo do quarto do hospital a golpes de bengala, dizendo que estava ajudando-o a “pagar” pelos pecados cometidos, evitando que a dívida se acumulasse no futuro, e cobrando-os à vista. HADJADJ, Fabrice, **Jó: ou a tortura pelos amigos**, São Paulo: É Realizações, 2017, p. 50.
[226] HADJADJ, **O paraíso à porta: ensaio sobre uma alegria que desconcerta**, p. 197.

Ao observar-se a dinâmica da Cruz, não é possível perder de vista que ela oferece uma mudança de referência, uma compreensão, uma queda narcísica. Diante do sofrimento, é importante compreender o papel de *paciente* a que o ser humano está submetido. Buscar o sofrimento ativamente põe o ser humano em um paradoxo: se o alcançasse, teria êxito, colheria o fruto de uma conquista; neste caso, estaria contra o próprio sofrimento, que supõe o inesperado. O sofrimento de Gestas é estéril porque ainda é concebido dentro de um paraíso artificial.

3.2.3.2 Gestas, blasfemo

Gestas também é frequentemente considerado como blasfemo. Por que se diz que Gestas blasfemou contra Jesus? Em que sentido suas palavras são entendidas e porque constituem uma blasfêmia? Citando o teólogo francês Jean-Robert Armogathe, Hadjadj pontua que as palavras de Gestas poderiam ser uma confissão de fé maior do que a de Dimas, isso porque seu pedido de salvação vem em uma sentença comunitária: “salva-nos a nós”, segundo o texto bíblico citado anteriormente. Dimas, por sua vez, pede apenas por si: “lembra-te de mim”. Por esse prisma, poder-se-ia dizer que o bom ladrão fora um egoísta, preocupado apenas com a própria salvação, enquanto o mau teria sido um altruísta, suplicando por todos nós.[227] Hadjadj, contudo, reforça que o evangelho é claro: Gestas blasfemara.

A partir disso, Hadjadj investiga os motivos pelos quais uma sentença comparável a uma oração é, efetivamente, uma blasfêmia, chegando a duas razões para tal. O primeiro motivo observado pelo filósofo é a falta de originalidade da frase; o texto bíblico menciona que os chefes do povo zombaram de Jesus, assim como os soldados romanos. Hadjadj observa que a fala de Gestas é a mesma retomada dos escárnios anteriores; um endurecimento do coração, e não a profissão de humildade. Segundo o autor, Gestas acredita ser original, uma vez que a frase é proferida por ele, mas essa é mero eco.

Em outro movimento de *O Paraíso à Porta*, Hadjadj afirma que “Um original não significa apenas algo único, mas em primeiro lugar uma aparência tal como ela se

---

[227] *Ibid.*, p. 194.

refere à origem".[228] Em sua peça *Jó*, o autor pontua, por meio da confissão do demônio, que "Entregar-se ao Criador é tornar-se fatalmente mais criativo".[229] Esse fato é exatamente o oposto do que acontece com Gestas: não há criatividade nem remissão às origens, apenas uma falsa singularidade que é, antes de tudo, uma repetição do grupo.

Em última instância, Hadjadj percebe que Gestas, por sua repetição, não crê que Jesus seja um/o salvador, o que torna sua súplica – "salva-nos" – irônica, uma blasfêmia, à medida que suas palavras "não correspondem às exigências do coração"[230]:

> Está lançada a moda. Gestas repete aquilo que acaba de ouvir ao menos duas vezes. Tudo aí concorre para quem endurece o coração: ele se ergue como uma parede, achando-se por isso singular, separado dos outros, mas, como uma parede, ele se condena a fazer eco, ele repercute os grunhidos da matilha. "Eu não tenho nada a ver com o rebanho de ovelhas!" E é assim que ele uiva com os lobos. A blasfêmia aqui corresponde em primeiro lugar às frases pronunciadas da boca para fora, que não correspondem às exigências do coração. Desse ponto de vista, ele não se encontra materialmente nelas: enunciadas por um coração puro, elas teriam sido um apelo à misericórdia. Mas o tom justo não está nelas. O tom de Gestas, como o dos outros, transparece sarcasmo em vez de manifestar um pedido. *Não és o Messias?* etc. significa: "É evidente que você não é o Messias, porque é incapaz de nos tirar dessas cruzes...".[231]

O segundo motivo que explica por que Gestas fora blasfemo diz respeito à esperança, ou melhor, à falta dela. Para Hadjadj, o sentido da frase do ladrão expressa dois pecados contrários à esperança: o desespero e a presunção.

Convém lembrar que a tradição católica considera esses pecados como "pecados contra o Espírito Santo", que são irremissíveis. Tomás de Aquino, mencionado repetidamente ao longo da obra de Hadjadj, afirma que esses pecados são em número de seis, de acordo o mestre das Sentenças, Pedro Lombardo. Tomás

---

[228] *Ibid*., p. 317.
[229] HADJADJ, **Jó: ou a tortura pelos amigos**, p. 18.
[230] Gostaria de frisar como essa frase é elegante e profunda. Se percebermos o contexto da citação, veremos que Hadjadj fala de uma frase "da boca para fora" em contraste com aquela "do coração". A frase de "Gestas", por ser blasfema, por ser uma repetição, corresponderia a algo "da boca para fora". No entanto, facilmente poderíamos objetar que ela é uma condição do coração: afinal, Gestas exprime o seu desespero, como veremos logo a seguir. O desespero é um sentimento do coração, e portanto Gestas não fala "de boca para fora". Hadjadj fala de uma frase que "não corresponde à exigência do coração". Não se trata simplesmente de "sair do coração", mas de uma palavra que corresponde com fidelidade ao que realmente se pensa. Se as palavras do ladrão fossem simplesmente uma confissão de sua incredulidade, elas não seriam uma blasfêmia – porque elas não seriam um insulto (em todo caso seriam, do ponto de vista católico, uma heresia).
[231] HADJADJ, **O paraíso à porta: ensaio sobre uma alegria que desconcerta**, p. 197–8.

de Aquino é habilíssimo ao explicar a característica dos pecados contra o Espírito Santo sem promovê-los como frutos da arbitrariedade divina ou como atributo de Sua infinita misericórdia. Segundo o aquinate, os pecados contra o Espírito Santo expulsam de si os meios que levam a sua remissão, semelhante a um doente que não consegue, em razão da própria doença, ingerir os remédios que o curariam:

> Dizemos que uma doença é incurável por natureza, quando exclui tudo o que poderia curá-la, por exemplo, quando priva do vigor da natureza ou produz a repulsa do alimento e do remédio, embora Deus possa curar tal doença. Assim também o pecado contra o Espírito Santo diz-se irremissível por sua natureza, enquanto exclui os meios que levam à remissão dos pecados. Entretanto, isso não fecha a via do perdão e da cura pela onipotência e misericórdia de Deus, pela qual, às vezes, quase miraculosamente tais pecadores são espiritualmente curados.[232]

Mas afinal, o que o *desespero* significa nesse contexto? Essa palavra, comumente tratada como sinônimo de cólera, faz menção ao sentimento daquele que grita, cuja dor não cabe em seu peito porque o coração está inquieto. É o que sente Paulo Honório, por exemplo: “Emoções indefinidas me agitam — inquietação terrível, desejo doido de voltar, tagarelar novamente, como fazíamos todos os dias, a esta hora. Saudade? Não, não é isto: é desespero, raiva, um peso enorme no coração”.[233] Associa-se, com frequência, esse desespero ao sentido por Jó: “Preferiria ser estrangulado; antes a morte do que meus tormentos!”.[234] Sobre isso, Hadjadj enfatiza que esse não é o desespero de que gostaria de tratar, pois esse é, antes de tudo, “o grito do abandonado que se agarra ao Céu”.[235]

Do que falamos, então? De um desespero radical, aquele que já não espera. Ao manifestar certa raiva contra Deus, Jó ainda manifesta uma esperança. Não valeria a pena gritar contra alguém do qual nada se espera. A frustração é uma esperança contrariada, mas ainda é esperança. Hadjadj nota muito bem que “A desesperança não grita verdadeiramente. Ela não espera nada do outro”[236]. O autor segue afirmando que sua manifestação ocorre por um desgosto contra a alegria, que se enche de vaidade. “E é por isso que ela se emperiquita com caras satisfeitas e cabeças levantadas. Ora a pose do pessimismo, ora o inchaço do otimismo”.[237]

---

[232] AQUINO, **Suma Teológica**, p. 205 (S.Th. II-II, q. 14, a. 4).
[233] RAMOS, Graciliano, **São Bernardo**, Rio de Janeiro: Record, 2009, loc. 1443 (Edição Kindle).
[234] BÍBLIA, **Bíblia de Jerusalém**, liv. Jó 7, 15.
[235] HADJADJ, **O paraíso à porta: ensaio sobre uma alegria que desconcerta**, p. 198.
[236] *Ibid*., p. 198.
[237] *Ibid*.

Desesperar, no caso de Jó, é clamar contra a demora divina, reclamar pela misericórdia ausente, o que causa sofrimento. Já o desespero ao qual Hadjadj se refere consiste em achar que não haverá salvação, nem misericórdia. Tomás de Aquino explica que o desespero concebe uma ideia (juízo) falsa sobre Deus – a de que Ele não concede o perdão aos arrependidos.[238] Daí o pecado irremissível: é um gesto contra a própria possibilidade do perdão.

O autor enfatiza então uma nuance linguística: "salvar-se a si mesmo" (no francês *se sauver*) segundo o ladrão, implica em sair [da cruz] pelos próprios meios (*s'en sortir par ses seuls moyens*), equivalente a fugir do que nos é exigido (*se débiner devant ce qui nous exige*[239]). Refletir sobre a equivalência de significados do verbo "*se sauver"* analisada por Hadjadj, nos permite observar também a semelhança fonética entre as palavras "salvar-se" e "safar-se". Nesse contexto, Hadjadj sugeriria que o ladrão, ao dizer "salva-te", poderia estar querendo dizer "safa-te". Em suma, ele imagina a salvação como o abandono *da* cruz, ao invés de abandono *na* cruz).

A conclusão, neste caso, é que "O salva-te a ti mesmo é um salve-se quem puder, e sugere, portanto, uma fascinação primeira pelo poder cego".[240] A sua lógica, conclui Hadjadj, é a de uma proposta messiânica reduzida a um justiceiro. Notemos que, para denunciar Gestas, Hadjadj emprega dois termos profundamente nietzschianos: *vontade de poder* e *super-homem*. Esse desejo transvia-se completamente do mistério de Jesus. Hadjadj é enfático: o messianismo de Gestas transforma Jesus em Satanás.

> Gestas queria um Messias simpático mas nada sabático: uma apoteose da vontade de poder, um super-homem inchado de músculos mágicos, que se basta a si mesmo, que ensina aos outros um contentamento não menos fechado, que só os faz prostrar-se diante da força do mais forte, nunca diante da verdade, e menos ainda diante do amor. Em uma palavra, Gestas queria que Jesus fosse Satanás.[241]

O autor se debruça, em seguida, sobre a presunção, que surge com o complemento da frase de Gestas. O desespero estava em "Salva-te a ti mesmo"; a presunção vem de "e a nós junto". Novamente, Hadjadj recorre a Tomás: "A presunção

---

[238] AQUINO, **Suma Teológica**, p. 266 (S.Th. II-II, q. 20, a. 1).
[239] HADJADJ, **Le Paradis à La Porte**, p. 235.
[240] HADJADJ, **O paraíso à porta: ensaio sobre uma alegria que desconcerta**, p. 199.
[241] *Ibid*.

parece implicar certo excesso na esperança".[242] Como já feito convém aprofundar um pouco o pensamento do Aquinate – mobilizado por Hadjadj ao longo de sua investigação –: Tomás diz a seguir que "O objeto da esperança é o bem difícil e possível".[243] Em outras palavras, a esperança espera um *bem*, que é *difícil*, porém *possível*. Conclui-se, a partir dessa afirmação, é que não cabe esperar o impossível, como uma bola quadrada, nem uma justiça na cruz do modo com que Gestas a idealiza. . Isso também não significa que a esperança seja uma coisa qualquer dentro do mundo das possibilidades: trata-se de um bem *difícil* (*arduum*, em latim), que nos custa para ser alcançado. Esse matiz é fundamental para compreender a presunção.

Prossegue o Angélico: pode-se conquistar algo de dois modos, pelo próprio poder ou pelo poder divino. Em ambos os casos, é possível ser presunçoso. No primeiro, acreditando-se capaz de algo além das próprias forças, como Frei Lourenço, em *Romeu e Julieta*, julgando bastar o ato de celebração do casamento de Julieta e Romeu, para superar as intrigas entre suas famílias; ou Macbeth lidando mal com o reinado.[244] O segundo caminho é o de excesso de esperança no poder divino, mais especificamente, um excesso irrealizável, pois impossível, como é o caso de Gestas, que espera misericórdia divina sem qualquer contrição.. Novamente, Tomás afirma que a impossibilidade não é limitação da onipotência divina, muito menos uma volubilidade ressentida; o que ocorre é que a ação do Espírito Santo na alma promove mérito e penitência — rejeitá-los é querer uma ação divina sem ação divina, uma contradição em termos (talvez mais fácil que esperar uma bola quadrada).[245] Hadjadj complementa Tomás: "a felicidade consiste em ser fecundo. A presunção gostaria de

---

[242] AQUINO, **Suma Teológica**, p. 274 (S.Th. II-II, q. 21, a. 1).
[243] *Ibid*.
[244] O filósofo espanhol López-Quintás conta que desafia os alunos a encontrarem um momento de alegria em Macbeth. De fato, nem mesmo quando ele se torna rei há algum tipo de alegria. Hadjadj e Quintás concordam: a alegria provém do sentido, da alteridade, do rosto. Não é possível viver a alegria como algo solitário.
[245] Lúcio Souza Lobo, pesquisador da obra de Tomás de Aquino, levanta uma série de questionamentos sobre o que seria essa onipotência e em que medida o conceito, tomado de modo equivocado, pode gerar contradições. Lobo compreende que, ao levantar-se problemas de limites, como os que se apresentam em nossa investigação das questões 20 e 21, Tomás responde sempre procurando os outros atributos divinos, harmonizando-os. Em última instância, a potência é um limite do ser, mas o significado desta expressão, é muito diferente no caso divino, uma vez que o que está além do limite de Deus é o *nada*, que carece totalmente de existência ontológica. "muito além de um mero não existente, a contradição implica necessária não existência" (LOBO, Lúcio Souza, **Onipotência divina segundo Santo Tomás de Aquino**, Tese de Doutorado, UFRGS, Porto Alegre, 2006, p. 134.).

ser feliz sem fecundidade".[246] Para o filósofo, a presunção de Gestas enxerga Deus como um salvador pelas aparências, não pela vida própria.

A conclusão aqui é uma concepção de onipotência fragilíssima, que supõe a total passividade das criaturas. Para Gestas, diz Hadjadj, nenhum ser é capaz de colaborar com a obra divina. No entanto, o autor está convencido de que a ação divina é diversa. O Deus-comunhão dispõe o ser humano a uma "receptividade ativa".[247] A seguir, Hadjadj alude à doutrina do Purgatório: para ele o Purgatório é um gesto de amor divino, permitindo até o último instante a conversão de vida e essa "receptividade ativa", em que o Espírito Santo é capaz de promover a transformação.

Ao final de sua reflexão, Hadjadj brinca: "Tivesse Gestas pronunciado três palavras a menos, teria dito infinitamente mais: Salva-nos, e basta!".[248] Isso não significa que Gestas não pudesse ter dito algo assim após a situação descrita pelos evangelhos. Como bem lembra o autor: "Mas a salvação de Gestas, indivíduo concreto, nos escapa, assim como o segredo dos corações".[249] Mas, para a análise hadjadjiana, importa a figura evangélica e a lição transmitida: "Um ensinamento – em sangramento – que não nos deve deixar incólumes nem permitir que fiquemos na posição de espectadores".[250] Que lição é essa? A lição do que não é a ação divina.

> Que vejo então em Gestas? Justamente aquilo que vejo em mim: esse desejo de resgate à força, o paraíso que irrompe ao meio-dia ofuscante de poder, o Jesus incrível Hulk[251] que arrebenta as correntes do cadafalso e me leva, sem me olhar na alma, como um pacote. Ah! O paraíso dos pacotes! O gentil depósito que deixa o coração como um bibelô de mármore em sua embalagem![252]

Em síntese: o mau ladrão quer a salvação agora; quer ser tirado da cruz. Desespera da salvação verdadeira, por não compreender que ela pode vir de outro modo. Falta paciência, sobra pensamento voltado à própria dimensão, capaz apenas de conceber a supressão da dor. Ao mesmo tempo em que há desespero, espera-se muito, espera por uma salvação imediata, como quer, sem mudança de vida, sem

---

[246] HADJADJ, **O paraíso à porta: ensaio sobre uma alegria que desconcerta**, p. 200.
[247] *Ibid*., p. 200.
[248] *Ibid*., p. 200.
[249] *Ibid*., p. 201.
[250] *Ibid*.
[251] Hadjadj diz que Jesus não é o incrível Hulk por sua forma de ação. Mas eu acrescentaria, ainda, que a associação entre Deus e o incrível Hulk nos abre brecha para pensarmos no erro ontoteológico, uma vez que Deus não é um ente entre os demais (cf. MCCORD ADAMS, Marilyn, What's Wrong with the Ontotheological Error?, **Journal of Analytic Theology**, v. 2, p. 1–12, 2014).
[252] HADJADJ, **O paraíso à porta: ensaio sobre uma alegria que desconcerta**, p. 201.

contrições ou arrependimento, como se a dimensão da salvação não exigisse um coração refeito.

3.2.3.3 Dimas

O segundo dos ladrões é chamado, na tradição católica, pelo nome de Dimas. Ele é considerado um “bom ladrão” não por suas atividades, mas por seu arrependimento. O Evangelho narra que Dimas corrigiu o ladrão que zombava de Jesus e ainda fez um pedido àquele homem quem acabava de reconhecer como *Mestre.* Convém recordar o trecho:

> Um dos malfeitores suspensos à cruz o insultava, dizendo: "Não és tu o Cristo? Salva-te a ti mesmo e a nós". Mas o outro, tomando a palavra, o repreendia: "Nem sequer temes a Deus, estando na mesma condenação? Quanto a nós, é de justiça; estamos pagando por nossos atos; mas ele não fez nenhum mal". acrescentou: "Jesus, lembra-te de mim, quando vieres com teu reino"[253]

Hadjadj, seguindo João Crisóstomo, afirma que a correção a seu colega crucificado não pode ser interpretada como mero moralismo. Isso porque a interpretação daquela cena não pode ser concebida sem a imaginar o sangue e a agonia. Ao corrigir Gestas, Dimas “afunda o seu próprio prego”, reconhecendo a conveniência da justiça do suplício. Seu pedido a Jesus – “lembra-te de mim” – é interpretado como pessoal, já que não pode falar em nome do outro, tornando-se assim uma espécie de convite a Gestas.

Para Hadjadj, a frase de Dimas deve ser entendida como um caminho de confissão de fé em Jesus Cristo, não um caminho místico transcendental, mas um encontro pessoal. Nesse encontro, as palavras proferidas pelo ladrão mostram uma tríplice humildade:

1) Não se afirmar como digno do Reino de Deus, mas deixar tal julgamento ao desígnio divino;
2) Confessar a total miséria, renunciando a qualquer pretensão meritória (já que a justiça veio: a cruz);

---

[253] BÍBLIA, **Bíblia de Jerusalém**, liv. Lc 23,42.

3) A paciência de esperar: o pedido de lembrança não supõe a imediaticidade da salvação. Por isso mesmo, “enquanto Gestas exige um rapto imediato de luz, Dimas admite que o paraíso por ora seja obscuro e longínquo”.[254]

Hadjadj ressalta que Dimas, pedindo lembrança em vez de salvação, é salvo. Isso não agradaria aos que sofreram suas fraudes e assistiram ao seu suplício, supõe o autor. Eis que surge uma nova questão: essa salvação foi, de algum modo, por suas “obras”? O gesto do ladrão satisfaz algum tipo de moral?

Para Hadjadj, não se trata disto. “A promessa do Paraíso lhe vem então menos como recompensa por suas boas palavras do que como eclosão daquilo que já tinha sido semeado na terra sombria”[255], alega. O único gesto que importa para a Redenção é renunciar à própria soberba. Se a porta do paraíso é estreita, argumenta o autor (evocando Lc 13, 24), é em razão da própria estreiteza do soberbo, que concebe o paraíso como um prêmio moral, não como uma Redenção do coração. A dificuldade do soberbo ocorre justamente por não querer descer do pedestal que criou para si, para comungar com os demais:

> Se entrar nela é difícil, é porque ela não está fechada demais, mas aberta demais: a virtuosa se depara com a possibilidade de viver eternamente com a vadia arrependida, o limpo com o piolhento, o torcedor do Olympique de Marselha com o do Paris Saint-Germain, a vítima com seu assassino, o cristão com o ateu que o persegue... Nós gostaríamos de um clube privado, e eis o albergue que recebe quem quer que chegue (Lucas 10, 34). Gostaríamos de bodas elegantes, e eis a festa aberta a todos os rejeitados das praças e das ruas, os pobres, os aleijados, os cegos e os coxos (Lucas 14, 21).[256]

Destaca-se, finalmente, que o trecho acima – após oferecer uma releitura de Isaías 11, 6-9 – faz uma crítica posta na primeira pessoa do plural. De início, ela poderia ser interpretada como uma autocrítica, certamente, mas existe conjuntamente uma crítica ao cristianismo que, segundo Hadjadj, é parte do próprio cristianismo.[257] Pode-se ainda estender essa crítica ao âmbito do ser humano contemporâneo, que rejeita toda alteridade em nome de um paraíso composto por espelhos.[258]

---

[254] HADJADJ, **O paraíso à porta: ensaio sobre uma alegria que desconcerta**, p. 204.
[255] *Ibid*., p. 205.
[256] *Ibid*., p. 206.
[257] HADJADJ, Una vida en clave de esperanza.
[258] Percebe-se uma abertura de diálogo entre Hadjadj e Byung-Chul Han. Em *Sociedade da Transparência* (2021, p. 5.), este autor inicia sua reflexão dizendo que a sociedade tende a eliminar toda a “negatividade”, ou seja, retirando das coisas (e das pessoas) a sua singularidade, promovendo uma uniformização da sociedade. Neste caso, trata-se de uma crítica similar ao que Hadjadj refere-se como “clube privado”, normatizado sob a forma de “bodas elegantes”.

Dimas e Gestas são, em última instância, figuras antitéticas do paraíso: enquanto Gestas se prende à própria artificialidade, criando um deus idolátrico por meio de sua presunção, Dimas abre-se ao horizonte do desconhecido, reconhecendo-se a si mesmo e sendo remetido à promessa esperançosa que, antes de se cumprir, o dilacera ainda mais. A antinomia entre o *clown* e seu oposto, apresentada pelas diversas figuras do capítulo anterior, torna-se aqui evidente, embora desprovida do horizonte sorridente que frequentemente acompanha o termo "*clown*". Ainda assim, o *clown* faz sua singela aparição: com vestes mais solenes do que de costume, ele emerge como uma saída do paraíso artificial — uma saída do paraíso construído para si e desprovido de qualquer alteridade para o encontro com uma alegria ontológica que está antes de qualquer afirmação do mal.

3.2.4 Jesus

Concluída a reflexão sobre os ladrões, Hadjadj passa a analisar o terceiro crucificado: Jesus. O autor deixa clara sua convicção de que há uma identidade profunda entre o paraíso prometido (e sua Alegria) e a própria pessoa de Jesus: "Aqui não peço que vocês creiam, mas que vislumbrem o que significa o texto de Lucas: é a Alegria mesma que é crucificada, é o Paraíso mesmo que carrega os pecados do mundo"[259]. Desenvolvendo seu raciocínio, Hadjadj sugere que a Encarnação é a tragédia da alegria, soberana na morte, indicando que "não existe abismo em que ela ainda não se encontre, de maneira incompreensível".[260]

O autor busca compreender por que a consolação prometida pela alegria não é imediata, como Gestas desejava (um desejo intrinsicamente humano, esboça o autor). Para elaborar essa consolação, Hadjadj cita Mateus 5,4, trecho bíblico em que Jesus, em seu "Sermão da Montanha", diz que os que choram serão bem-aventurados, por serem consolados.

O desafio a que se lança Hadjadj é o de não encarar essa consolação como uma recompensa celeste, uma vez que isso seria negar um dos aspectos centrais no livro. Com o desenvolver da discussão, é feito o resgate do termo consolar em grego,

---

[259] HADJADJ, **O paraíso à porta: ensaio sobre uma alegria que desconcerta**, p. 207.
[260] *Ibid*.

parakaleo, entendido também como “convocar”. Nesse caso, a consolação não evita o sofrimento, mas eleva-se aquele que consola/convoca a suportar a cruz. Assim, essa terceira bem-aventurança indica o oposto de compensação, recordando a verdadeira alegria. A conclusão, portanto, é que “A expressão mesma dessa terceira beatitude nos convoca a um sentido que é exatamente o contrário de uma compensação e que remete àquilo que já meditamos a respeito da verdadeira alegria”.[261]

O entendimento deste estado requer a distinção entre as já mencionadas alegria ontológica e psicológica. Pode-se não gozar psicologicamente, estando ainda na alegria ontológica. Isso porque o aflito não possui a alegria, mas pertence a ela, de modo que é porque são alegres que se afligem. Para Hadjadj, reduzir o paraíso ao repouso final o transformaria em um inferno particular. Inspirado por uma tela de Rubens, *Cristo Crucificado entre Dois Ladrões* (1619-1620), Hadjadj lembra que Dimas, mesmo recebendo o paraíso, não esboçou o semblante beatífico.

À promessa de Jesus a Dimas, o texto bíblico soma a frase do abandono. Neste caso, a alegria que promete o paraíso é a mesma que se manifesta abandonada por Deus. Ao trazer essa nova palavra, Hadjadj busca compreender a perspectiva daquele ladrão. Dimas, vendo isso, pode ter ficado ainda mais aflito. No fim, aquele que se diz abandonado se abandona nas mãos de quem o abandonou. A conclusão é que não adianta voltar ao estado de revolta; mesmo que a paz seja impossível. A crucifixão, neste caso, é a máxima vulnerabilidade.

> É impossível repousar na revolta, e impossível repousar em paz. Assim, Dimas conhece a consolação que convoca. O Paraíso oferecido não o arrancou dos sofrimentos dos homens, mas deu-lhe a missão de descer ainda mais, de descer até tocar outros arruinados como ele, até encontrar o próprio Gestas, até apresentar-lhe esse rosto tão vulnerável e tão desconcertado que acaba, por sua vez, perdendo todos os meios.[262]

Hadjadj investiga, então, uma aparente contradição no discurso de Jesus, que é a ocorrência de “Tu serás” com o “Hoje”.[263] Para o autor, sob o abismo que separa o paraíso do calvário, há uma substância que os reúne em um mesmo dia. A

---

[261] *Ibid*., p. 209.
[262] *Ibid*., p. 211.
[263] Sempre que se refere ao conceito de *Hoje,* o qual possui uma clara inspiração bíblica, Hadjadj utiliza-se de itálico e letra maiúscula. Optou-se por manter essa mesma estrutura, sinalizando que se trata de um conceito explorado pelo autor.

obscuridade de compreensão desse fenômeno é menos o abismo que separa ser humano e paraíso, que a esperança que os enlaça. O “Hoje” hadjadjiano é entendido como o ápice da metafísica:

> *Aujourd'hui* [Hoje] remeteria então à atualidade pura, e até ao ato dessa atualidade, aquilo que faz com que toda coisa apareça à luz, aquilo que faz com ela esteja presente. Como, de fato, existe o hoje e não o nada?[264]

A fim de compreender melhor a questão deste “Hoje”, Hadjadj se volta ao Evangelho de Lucas, onde identifica quatro ocorrências da palavra antes do Calvário: duas ditas por Jesus e duas advindas “da própria nuvem”, ou seja, uma voz divina, como o próprio Hadjadj explica.

De início, o autor analisa o uso de “Hoje” por Jesus. A primeira ocorrência, em Lc 4, Jesus ensina na sinagoga de Nazaré, momento considerado o início de sua pregação itinerante. Nesse relato de Lucas, Jesus lia um trecho de uma profecia de Isaías quando, ao final, diz: “Hoje se cumpriu aos vossos ouvidos essa passagem da Escritura”.[265] Diante dessa profecia, o público presente reage mal, quando. Jesus contra-argumenta: “Certamente ireis citar-me o provérbio: Médico, cura-te a ti mesmo. Tudo o que ouvimos dizer que fizeste em Cafarnaum, faze-o também aqui em tua pátria”.[266] Jesus se recusa a realizar qualquer tipo de milagre e acrescenta a célebre frase sobre a má recepção dos profetas em sua pátria. Com isso, ao final da discussão, seus conterrâneos tramam, sem sucesso, sua morte.

Em seguida, Hadjadj se volta ao provérbio citado por Jesus: “Médico, cura-te a ti mesmo”. Para o autor, trata-se da mesma expressão proferida contra Ele na cruz pelos chefes do povo[267], soldados romanos[268] e por Gestas[269]: “Salva-te a ti mesmo”. A partir dessa conexão entre as cenas, o autor compreende que o “Hoje” da novidade anunciada torna imediata a presença da cruz. Para Hadjadj, essa ligação se consolida mais ainda em razão de o próprio texto bíblico mencionar a intenção de seus conterrâneos em matá-Lo.

---

[264] HADJADJ, **O paraíso à porta: ensaio sobre uma alegria que desconcerta**, p. 212.
[265] BÍBLIA, **Bíblia de Jerusalém**, liv. Lc 4, 21.
[266] *Ibid*., liv. Lc 4, 23.
[267] *Ibid*., liv. Lc 23, 35.
[268] *Ibid*., liv. Lc 23, 37.
[269] *Ibid*., liv. Lc 23, 39.

O segundo “Hoje”, identificado em dois momentos, está no encontro de Jesus com Zaqueu (Lc 19), um rico chefe dos cobradores de impostos (publicanos)[270] Zaqueu queria ver Jesus, que chegava em sua cidade, e, por ter baixa estatura, optou por subir em um sicômoro. Quando se aproximou do homem de Nazaré, ouve d’Ele: “Zaqueu, desce depressa, pois hoje devo ficar em tua casa”.[271] Em seguida, o narrador bíblico afirma que Zaqueu se *alegrou* com o convite. Hadjadj elabora sobre a perplexidade desse convite, graça enunciada como um dever, não como um favor.

> ...ele *precisa* fazer aquilo que não é uma obrigação, ele se vê em dívida com aquele a quem não apenas não deve nada, mas que além de tudo é seu devedor insolvente.[272]

Diante dessa atitude de Jesus, o Evangelho narra que Zaqueu, comovido, decide doar boa parte de seus bens e restituir aqueles que defraudou. Hadjadj enfatiza fraudes de Zaqueu: chamando-as de “roubo”, e dizendo claramente que Zaqueu é um ladrão institucional, uma vez que se utiliza da função de publicano para se enriquecer. O episódio se encerra com mais um “Hoje” pronunciado por Jesus, que manifesta o perdão a Zaqueu por suas fraudes: “Hoje a salvação entrou nesta casa, porque ele também é um filho de Abraão. Com efeito, o Filho do Homem veio *procurar e salvar o que estava perdido*”.[273] Hadjadj deixa entrever a similaridade entre a história de Zaqueu e o perdão a Dimas.

> Nosso homem de dinheiro fica transtornado com essa gratuidade que ignora a si mesma. Ele resolve dar a metade dos seus bens aos pobres e, com a outra metade, resolve restituir o quádruplo àqueles a quem roubou. Afinal, Zaqueu é um ladrão institucional, que opera sob a égide do Estado e que não precisa temer o poder (o pirata preso recorda isso a Alexandre, o Grande: ‘Então se eu roubo com um único barco sou ladrão, e vós, que roubais com uma frota inteira, é imperador?’): esses grandes bandidos sabem mandar enforcar os bandidos de pequena envergadura que tiveram a insigne audácia de cobiçar o fruto de suas pilhagens. Aqui já se trata, então, da história de um grande ladrão, de um ladrão também suspendido na madeira (um sicômoro) e depois arrependido.[274]

A justaposição dessas duas histórias compõe um tecido em que a cena da crucifixão está presente: na primeira, o “Hoje” é rejeitado pelos ouvintes, que apenas O blasfemam (Gestas). Na segunda, o “Hoje” é acolhido e se transforma em profunda

---

[270] *Ibid*., liv. Lc 19, 1.
[271] *Ibid*., liv. Lc 19, 6.
[272] HADJADJ, **O paraíso à porta: ensaio sobre uma alegria que desconcerta**, p. 213.
[273] BÍBLIA, **Bíblia de Jerusalém**, liv. Lc 19, 9-10.
[274] HADJADJ, **O paraíso à porta: ensaio sobre uma alegria que desconcerta**, p. 213.

punção do coração (Dimas). Nas palavras de Hadjadj, “Ambos Hoje formam uma espécie de moldura de seu ensinamento, e acabam culminando no Hoje da palavra do bom ladrão”.[275]

O filósofo elucida que nessas três ocorrências de “Hoje”, “a feliz novidade vem com violência”.[276] Para o autor, nos três casos há uma novidade ofertada gratuitamente aos “perdidos” (cativos, coletor de impostos e condenado à morte). Ao mesmo tempo, há violência, uma necessidade de perder-se de um jeito inédito (“o compatriota precisa tornar-se humilde, o publicano deve entregar-se à justiça, o crucificado deve esperar contra toda esperança”[277]). Essa violência se alinha à violência exterior daquele que a oferece. Assim, para Hadjadj, “O Hoje crístico dirige-se ao mesmo tempo para o Paraíso e para o Calvário... o anúncio e o acolhimento do Paraíso são sempre labor e ferimento”.[278]

E quanto aos “Hoje” proferidos desde o Céu? Trata-se de dois trechos do início do evangelho lucano: o primeiro está na descrição do nascimento de Jesus (Lc 2); o segundo, está no momento do seu Batismo (Lc 3). Inspirado pela proclamação do Concílio de Calcedônia, que clama ser Jesus Cristo é “verdadeiro Deus e verdadeiro homem”[279], Hadjadj entende que ambas as situações estão conectadas: primeira revela a humanidade – e a temporalidade que lhe é característica – e a segunda, a divindade eterna.

> Os dois Hoje se relacionam a um parto. O primeiro acontece no tempo, é o nascimento humano do Messias. O segundo, na eternidade: é o engendramento divino do Filho. Mas os dois coincidem por igualmente religar o Céu e a Terra: a primeira palavra relata o nascimento temporal do Filho eterno; a segunda palavra, o engendramento eterno desse filho tornado temporal.[280]

A partir dessa leitura, Hadjadj define o “Hoje” como uma intersecção entre tempo e eternidade. Remetendo-se à ideia metafísica de *Causa Primeira*, o autor defende que o tempo presente flui do que chama de “fonte primeira e eterna”. Em seguida, adentra no campo da “teologia revelada” e enfatiza o caráter de adoração e

---

[275] *Ibid*., p. 212.
[276] *Ibid*., p. 214.
[277] *Ibid*.
[278] *Ibid*.
[279] DENZINGER, Heinrich, **Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral**, São Paulo: Paulinas; Edições Loyola, 2013, p. 113.
[280] HADJADJ, **O paraíso à porta: ensaio sobre uma alegria que desconcerta**, p. 214.

oferenda que existe tanto na morte quanto na glória, de modo que a Cruz é também instância paradisíaca. Nessa perspectiva, em última instância, o tempo *presente* é também um *presente* oferecido do Eterno ao Eterno. O drama humano é temer ser presente, dispersando-se entre nostalgia e sonho: "em vão tentamos segurar com os dedos o correr dos dias, e nos dispersamos entre a nostalgia de um passado que se foi rápido demais e o sonho de um futuro que tarda demais a chegar".[281] Ao contrário, acolher o amor sem fim é acolher e espalhar essa alegria que é o fundo do ser, sempre *presente*.

Uma vez explicitada sua interpretação acerca do "Hoje" no Evangelho de Lucas, Hadjadj concentra-se no "Tu serás", remetendo à tensão entre o "já" e "ainda não", bastante representativa no pensamento teológico do século XX. A exposição dessa tensão é, em grande parte, fruto do trabalho do teólogo luterano Oscar Cullmann, cujo *leitmotif* é a História da Salvação. Para ele, o tempo bíblico pode ser dividido em três momentos: o tempo anterior à Criação, o tempo entre a Criação e a Parusia, e o tempo posterior à Parusia.

Na perspectiva de Cullmann, localizamo-nos entre a Criação e a Parusia, com a revelação de Deus ao ser humano em diversos atos ao longo da história, por meio de eventos salvíficos. Contudo, se no judaísmo o centro da salvação está adiante, na passagem à Parusia; no cristianismo essa centralidade já ocorreu com a encarnação de Cristo. Com efeito, os cristãos primitivos já tinham consciência de um ponto médio de inflexão da história, no passado. Nas palavras do teólogo:

> ...para o judaísmo o ponto médio da linha que significa a salvação repousa no futuro. A novidade cronológica que Cristo trouxe para a fé do Cristianismo Primitivo consiste no fato de que *para o cristão crente o ponto médio, desde a Páscoa, não está mais no futuro*.[282]

Como mencionado, dentro do quadro da História da Salvação, Cullmann expõe uma tensão central – a do "já" e "ainda não" – com a realização da promessa de um mundo novo (já), mas requerendo um desabrochar no futuro com o Seu retorno (ainda não). Assim, hoje temos algo do Reino, mas não em sua plenitude. É a tensão do Dia D e Dia V na metáfora da guerra, a esperança cristã que vive do já e do ainda não. Em seu livro, publicado seis anos após a vitória aliada na Segunda Guerra Mundial,

---

[281] *Ibid*., p. 216.
[282] CULLMANN, Oscar, **Christ and Time**, 3. ed. London: SCM Press LTD, 1962, p. 81.

Culmann formula uma metáfora célebre envolvendo duas datas da guerra, o Dia D e o Dia V[283]:

> A batalha decisiva numa guerra pode já ter ocorrido num estágio relativamente inicial da guerra, e ainda assim a guerra continua. (...) a guerra deve continuar por um tempo indefinido, até o "Dia V". Precisamente esta é a situação da qual o Novo Testamento está consciente[284]

O que temos, portanto, nessa tensão é um "já" entremeado por uma realidade que no futuro será mais clara, mas nem por isso deixa de ser vivenciada. Por outro lado, essa carência de plenitude é um "ainda não", sinal de um porvir, por mais contraditório que pareça. Nas palavras de Laerte Voss:

> Para falar desse quadro, a imagem da tensão é a chave para Cullmann. Sua proposta concilia, não pelo simples desejo de ser mediador, mas por convicção exegética, os posicionamentos polarizantes que são sempre tentadores. O reino não é apenas uma realidade presente ou futura, ainda que o seja também; ele é uma realidade que compreende ambos, presente e futuro. Neste instante já o possuímos, ele já pode ser abraçado, vivido, experimentado, ele já é nosso, embora não em sua capacidade e formato plenos. Concomitantemente, num arranjo paradoxal, também existe um ainda não. Um ainda não, que está sendo preparado, gestado e prometido. Estas duas dimensões temporais, aparentemente contraditórias e incompatíveis, na verdade, coexistem, fazem parte da experiência e da esperança cristã.[285]

Finalmente, é importante compreender que essa perspectiva cristã da História da Salvação pressupõe uma compreensão de tempo que rompa com tempo cíclico grego. Uma vez que, neste caso, há um início e um fim distintos, Cullmann afirma ser a metáfora da linha reta mais adequada para explicar essa História.[286]

Hadjadj, por sua vez, é plenamente consciente do rompimento cristão em relação à temporalidade grega, ilustrada pela espada de fogo fulgurante, em Gênesis.[287] Para o filósofo, o tempo cristão caminha "em flecha", pois houve o acontecimento da "Revelação de um Deus que salta sem retorno de pés juntos no tempo".[288] O autor evidencia ainda a existência de dois paraísos no cristianismo: um

---

[283] O Dia D remete aos desembarques da Normandia, em 6 de junho de 1944, um marco na história da Segunda Guerra porque representa uma vitória crucial para o desenrolar da guerra. Já o Dia V refere-se à rendição nazista, e consequente término da guerra, em 8 de maio de 1945.
[284] CULLMANN, **Christ and Time**, p. 84.
[285] VOSS, Laerte Tardeli Hellwig, **A tensão já e ainda não em Oscar Cullmann: possibilidades e implicações para a missão da igreja**, Dissertação, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, Rio de Janeiro, 2018, p. 116–117.
[286] CULLMANN, **Christ and Time**, p. 51.
[287] BÍBLIA, **Bíblia de Jerusalém**, liv. Gn 3, 24.
[288] HADJADJ, **O paraíso à porta: ensaio sobre uma alegria que desconcerta**, p. 43.

do qual a humanidade foi expulsa pela culpa e para o qual não retornará; e o outro, para o qual se abre.

> Efetivamente, nas religiões judaica e cristã, existem dois paraísos: um que foi perdido por culpa, e que não deve mais ser procurado, ao risco de enfrentar a cólera dos querubins que guardam sua entrada com uma espada fulgurante (Gênesis 3, 24); o outro, que é oferecido por acréscimo, e que deve ser, a partir de agora, acolhido, esquecendo-me do que fica para trás e *avançando para o que está diante* (Filipenses 3, 13). Sob esse aspecto, a religião do perdão é também a do irremediável. O paraíso celeste não é a restauração do paraíso terrestre.[289]

Para expor o problema do tempo, Hadjadj discorre sobre a restauração, entendendo que o caminho para o paraíso é sempre à frente, uma afirmação radical da vida, sem voltar para o Éden perdido ou para o útero da mãe.[290] Neste ponto, o autor é enfático: não há restauração do paraíso terrestre, mas um novo horizonte. O irremediável, porém, supõe uma restauração humana, para que se adentre à Jerusalém celeste. Ir sempre adiante, sem olhar atrás, é a condição para abrir-se ao Reino, conclui o autor.

Hadjadj adentra ao tema do "Tu Serás" a partir da constatação da dor dos nossos dias. Após apresentar um "Hoje" celestial, em que o tempo e o eterno se unem, em que a Glória e o Gólgota fazem parte da mesma oferenda perfeita, o autor se desfaz de sua reflexão, adentrando na realidade dolorosa do mundo em que vivemos.

> Tudo isso é bem bonito, mas é necessário não se jogar direto no entusiasmo. Por ora, algumas crianças são esmagadas em um acidente na estrada, ficando quase indistinguíveis de gatos esmagados. Outras crianças morrem de fome ao ritmo de seis por minuto, uma só no tempo de reler essa frase e de ver as suas duas mãos sonhadoras que seguram este livro e não foram dar-lhe de comer.[291]

O "Tu Serás" hadjadjiano aparece como um irrealizado da promessa do "Hoje", como um "ainda não". O "Hoje" manifesta a unidade entre a Cruz e a Glória, o que não significa que sua presença seja plenamente compreendida. Para Hadjadj, sentir a dor e a ausência do "Hoje" no hoje é o que faz com que a solução não seja reduzida

---

[289] *Ibid*., p. 43.
[290] Na peça *Jó* aparece reflexão idêntica: "O verde Éden foi perdido para sempre, / E quem quiser voltar à condição fetal, ou retroceder / Vai se encontrar cara a cara com o anjo da espada de fogo" HADJADJ, **Jó: ou a tortura pelos amigos**, p. 51.
[291] HADJADJ, **O paraíso à porta: ensaio sobre uma alegria que desconcerta**, p. 216.

a uma abstração, afastando o ser humano do drama da existência, tornando-o "impassível e distante".[292]

Hadjadj aprofunda a discussão valendo-se de uma passagem de *Os irmãos Karamazov*, romance de Dostoiévski, em que Ivan Karamazov expressa um desejo de compensação imediata pela dor do mundo, mesmo sob o risco de destruir-se pela ausência dela. Para o autor, a exigência do personagem implica em uma contradição que minimiza a experiência de dilaceramento pressuposta pela dor: "Se eu tivesse uma resposta à mão, como eu poderia penetrar no esbugalhamento de seus olhos assustados?"[293]

O filósofo destaca que sua indignação contra a injustiça implica recusar um paraíso como mera compensação.[294] Por outro lado, essa indignação pode estar orientada para um "paraíso de justiça". Nele não há necessariamente algo que acalme, mas algo que convoca. Portanto, o autor defende que não é um paraíso que compensa, mas que acrescenta. De modo semelhante ao que já refletira sobre *parakaleo* — onde convocar e consolar se unem — Hadjadj sugere que o escândalo diante do mal, o precipitar-se na tragédia, não deve dissolver as representações da dor, mas recolocá-las em um horizonte ativo.

> Sem esse apelo ao Céu oculto, minha revolta contra o céu pregado não teria fundamento. Ela se estenderia numa mistura de cinismo e de sonolência. Ela finalizaria o extermínio das crianças, destruindo o ideal mesmo de infância, que é empenhar-se sem contar com uma vida além da morte. Não se trata, portanto, de encontrar uma solução que me acalme, mas um horizonte que nos convoque. Não há compensação a obter. Há compensação em ser. E mais do que uma compensação: um acréscimo. É preciso não que eu resolva o drama num discurso ou num desapego, mas que eu o redima numa comunhão e numa oferenda.[295]

Para Hadjadj, a crucificação de Jesus não é desencarnação nem negação da realidade, mas a afirmação conjunta do "já" e do "ainda não".

> Jesus, porém, diz com uma justeza extrema: Hoje estarás comigo no Paraíso. Ele afirma o Hoje do Paraíso, mas sem desapego, sem negação da experiência, sem fuga para outro mundo, e é por isso que ele também declara que o Hoje ainda está por vir, que por ora está sendo retardado pela

---

[292] *Ibid*., p. 218.
[293] *Ibid*.
[294] A presente crítica é importante para refletir, também, alguns aspectos da *política* hadjadjiana: a compreensão do sofrimento e do mal no mundo (ausências do Bem) não implicam numa postura de passividade, mas de inconformidade extremas, que incitam à ação.
[295] HADJADJ, **O paraíso à porta: ensaio sobre uma alegria que desconcerta**, p. 218.

> amplitude deveras real do mal, e enfraquecido pela estreiteza de nossos corações.[296]

A conclusão a que chega Hadjadj é que Cruz e Glória são efetivamente duas faces de uma mesma moeda, absolutamente distintas e impossíveis de contemplar simultaneamente. Entretanto, "essa distinção radical não é um obstáculo: é a condição mesma dessa receptividade e dessa oferenda aqui embaixo".[297] O autor então compara a entrada da alegria na vida humana à luz por um vaso cristalino, tornando-o completo e radiante. Contudo, a humanidade não é tão cristalina, precisa ser redimida, sendo comparada mais facilmente a receptáculos sujos, que necessitam, primeiramente, de uma limpeza. Sem essa limpeza, não se atinge a plenitude da luz. É esse processo que permite à alegria humana aprofundar-se no desejo, sem degenerar nas alegrias de um torturador.

3.2.5 Duas Teresas

Após desenvolver sua exposição sobre a experiência da cruz a partir do evangelho de Lucas, Hadjadj acrescenta a experiência de duas místicas contemporâneas, reconhecidas como santas na Igreja Católica, que inspiraram amplamente essa tradição ao longo das décadas: Marie-Françoise-Thérèse Martin, conhecida como Santa Teresinha do Menino Jesus e da Santa Face, e Edith Stein, canonizada como Santa Teresa Benedita da Cruz.

Hadjadj entende a santidade como um paradoxo do paraíso. Enquanto outras pessoas tentariam criar um paraíso próprio, o santo concebe o paraíso como algo inconcebível. Assim, quanto mais a esperança teologal é sentida no santo, mais ela se torna obscura. As esperanças mundanas, alega Hadjadj, vão se despedaçando de modo irremediável.

> Mas, e para o santo? Enquanto os outros sonham com um céu segundo suas vontades, fazendo para si um jardinzinho de acordo com sua medida, uma prótese para sua carência, um brinquedo para consolar sua frustração, ele o recebe como o inconcebível. (...) O santo vê sendo destruídas uma depois da outra suas esperanças mundanas, como os degraus de uma escada pela qual ele não pode mais descer.[298]

---

[296] *Ibid*., p. 219.
[297] *Ibid*.
[298] *Ibid*., p. 220.

Segundo Hadjadj, há dupla significação nesse movimento. Em primeiro lugar, o paraíso no qual o santo crê ultrapassa toda compreensão e representação. Em segundo, há o testemunho advindo da própria noite enfrentada.

No caso de Teresinha, o que chama a atenção de Hadjadj é sua imersão no sentimento do nada ao conceber o paraíso. Os manuscritos teresianos apresentam uma mística que, diante do seu sofrimento, ao buscar consolo em um paraíso de maravilhas, nada encontra além de desolação. A mística se diz tentada pelas trevas, ouvindo vozes que insistem na inexistência do paraíso – após sua noite de dor, haveria apenas uma noite mais profunda: a do nada. Ainda assim, Teresinha persiste em entregar-se ao mistério.

Hadjadj ressalta que essa entrega ao mistério não é um conforto na ideia, nem o gozo de um mistério individual (o que chama de *mística insular*), mas um mistério para todos. O autor percebe essa dimensão nos escritos da santa, à medida que Teresinha afirma ficar "feliz em não gozar" do paraíso a fim de oferecê-lo aos incrédulos. Hadjadj avalia essa expressão como um paradoxo remetendo à unidade entre a Cruz e a Glória, uma vez que o "não gozar", aqui, é uma cruz e um oferecimento, pelo qual ela recebe a beatitude. Nas palavras do filósofo:

> Aqui reencontramos uma expressão tão paradoxal quanto a da terceira beatitude: 'Feliz por não gozar'. Ela remete outra vez ao Hoje único da Cruz e da Glória, em que se confundem sofrer e oferecer-se pela beatitude. Que a perda de todo gozo coincida com o cúmulo da alegria nada tem de complacência dolorista. Outra vez, é esse dilaceramento pelo qual nos abrimos a uma alegria mais alta do que todo contentamento, e que faz com que ela transborde sobre aqueles mesmos que a desprezam, porque a noite da fé se comunica com a noite dos 'incrédulos'.[299]

Teresinha, ao oferecer seu sofrimento aos incrédulos, assemelha-se, segundo Hadjadj, ao *Bom Pastor* que carrega as ovelhas sobre os ombros, uma imagem figurativa de Cristo carregando a cruz. Hadjadj encerra sua reflexão sobre Teresinha de modo poético, sustentando que esse gesto de recuperar a ovelha perdida representa uma mudança e conversão, o que, longe de ser um retorno ao caminho reto proposto por moralistas, é um percurso inteiramente novo, fruto da criatividade do Criador. Assim, o ladrão crucificado (Dimas), a despeito de seu esforço para afastar-se da santidade, a reencontra no último momento. Seu pedido de redenção não é refazer o caminho, mas dar um passo inédito novo.

---

[299] *Ibid.*, p. 222.

Tereza Benedita da Cruz, por sua vez, é entendida como um sinal de que "a esperança pode descer até a câmara de gás".[300] Religiosa católica quando da sua morte, Edith Stein nasceu em uma família judaica, o que marcaria seu destino.[301] Hadjadj explica que, no início da Segunda Guerra Mundial, em setembro de 1939, a santa refletiu muito sobre quais ações poderia realizar como carmelita.[302] Do ponto de vista da sociedade civil, esclarece Hadjadj, seria considerado mais útil que ela e outras religiosas abandonassem o claustro para aderir às atividades urgentes da guerra, como enfermeiras ou mesmo na resistência. Stein, todavia, opta pela fidelidade a seus votos e à sua vocação. Em suas próprias palavras:

> O mundo está em chamas. Sente-se impulsionada a apagá-las? Olha a Cruz. Do coração aberto flui o sangue do Redentor. Ele apaga as chamas do inferno. Liberte o seu coração com o fiel cumprimento dos seus votos; então o fluxo do Amor divino se derramará em seu coração até inundar e tornar férteis todos os confins da terra. Você ouve o gemido dos feridos nos campos de batalha do Oriente e do Ocidente? Você não é médico nem enfermeiro e não pode curar suas feridas. Você está trancado em sua cela e não pode alcançá-los. Você ouve o chamado agonizante dos moribundos? Você gostaria de ser sacerdote e estar ao seu lado. Você se comove com o clamor das viúvas e dos órfãos? Você gostaria de ser um anjo reconfortante e ajudá-los. Veja o Crucificado. Se vocês estão unidos esponsalmente a Ele no fiel cumprimento dos seus santos votos, o seu sangue é o seu precioso sangue. Unido a ele você é onipresente como ele. Você não pode ajudar como o médico, a enfermeira ou o padre aqui ou ali. No poder da cruz você pode estar em todas as frentes, em todos os lugares de aflição; O teu amor misericordioso te levará a todos os lugares, o amor do coração divino, que por toda parte derrama o seu sangue mais precioso, sangue que acalma, santifica e salva[303].

Hadjadj compreende a decisão de Stein como um priorizar o "ser" antes do "fazer", remetendo à primazia ontológica da alegria. A resistência, por mais bela que seja, é negativa: define-se pela relação com o mal a que resiste. A escolha steiniana ergue os olhos para o Crucificado, ligando-se a Ele, passando da agitação a um bem imóvel.

---

[300] *Ibid*., p. 224.

[301] É inegável a semelhança biográfica de Hadjadj com a autora: origem judaica, uma passagem pelo ateísmo, em conjunto com sua formação em filosofia, seguida do batismo católico. Neste mesmo trecho da obra, Hadjadj menciona o seu próprio convívio com algumas remanescentes do horror alemão, as quais, na maturidade, habitavam a mesma casa de repouso que o autor frequentava para visitar a avó dele.

[302] Ser carmelita implica fazer parte de uma ordem religiosa católica contemplativa, dedicada à oração, silêncio e união com Deus. A Ordem das Carmelitas Descalças, da qual Edith Stein fazia parte, é uma ordem de clausura, o que significa que suas integrantes vivem afastadas do mundo exterior em mosteiros, dedicando-se inteiramente à vida contemplativa e à intercessão pela humanidade."

[303] STEIN, Edith, **Obras Completas V: Escritos Espirituales**, Burgos: Ediciones El Carmen; Editorial de Espiritualidad; Editorial Monte Carmelo, 2004, p. 634. Meditação de 14/09/1939.

Essa dimensão, argumentará Hadjadj, liga-se à busca pelo sentido da vida, não da preocupação. Para ele, preocupar-se com a vida vincula-a ao "fazer". Stein poderia tentar prolongar o prazo de sua própria vida ou dos outros, mas, por maior que seja esse tempo, ele cessará. Em outras palavras, a morte tem inegável severidade; pior seria esquecer o sentido pelo qual vale viver. Para Stein, antes de preocupar-se, é preciso resolver a questão do sentido – uma espera messiânica, uma espera pela ressurreição.

Segundo Hadjadj, essa ressurreição é marcada pela alteridade. Ele parte da premissa: "O orgulho adora compadecer-se dos sofrimentos alheios. O que lhe é verdadeiramente insuportável é regozijar-se com seus sucessos".[304] Para o autor, só há compaixão verdadeira se há abertura para sorrir e maravilhar-se, sem afogar a vítima em suas lágrimas, "O verdadeiro compadecido não quer manter a vítima em sua condição de vítima, afogando-a com suas lágrimas hoje, após tê-la deixado arder ontem. Ele quer que a vítima tenha a vitória, e uma vitória tal que ela possa maravilhá-lo"[305]. Com essa raciocínio, Hadjadj deixa entrevisto que a alteridade de Edith Stein chegou a ponto de não apenas consolar os que tinham dor, mas abraçar a cruz com eles, aguardando a ressurreição ao seu lado.

O sentido último, aqui, é a espera da ressurreição, a adesão firme à comunhão entre Cruz e Glória, que vem sendo explorada ao longo do capítulo. É nesse sentido que podemos compreender a argumentação hadjadjiana de que Stein optou por ser "inútil", pois priorizou o "ser" ao "fazer", o sentido à preocupação. O epílogo do pensamento hadjadjiano é que Cristo morreu a mesma morte que Dimas; não apenas o consolou, mas morreu com ele, igualando-se para que ambos fossem elevados. Do mesmo modo, Stein morreu para poder repetir as palavras de Cristo na cruz: "Na noite de sua inutilidade, tão inútil quanto aquele cujos braços estão pregados ao toro, a carmelita é mantida ali para repetir o *Hoje estarás comigo no Paraíso*".[306]

Hadjadj encerra a reflexão sobre a santa esclarecendo que seu sentido, como carmelita, é justamente indicar o caminho do paraíso através da vida de oração. Uma posição que o autor compara à de um poste que ilumina o que está além deste mundo, sem fugir dele, mas orientando-o de modo a poder ser verdadeiramente abraçado. Ao

---

[304] HADJADJ, **O paraíso à porta: ensaio sobre uma alegria que desconcerta**, p. 228.
[305] *Ibid*.
[306] *Ibid*., p. 225.

final, Stein morre abandonando-se a Deus (como Cristo), unindo-se a Ele no ápice de sua dor e sua entrega, se une a ele, repetindo o mesmo canto do salmo que Jesus recitou na cruz ("Meu Deus, meu Deus, por que me abandonastes?"). Hadjadj reproduz o texto integral, cuja intensidade a mera paráfrase não captaria.

> Em 26 de julho de 1942, os bispos holandeses mandam ler uma carta pastoral condenando o antissemitismo, suas pompas e suas obras em seu país. As represálias não tardam a chegar. Em 30 de julho, os nazistas decretam a prisão dos 'judeus de religião católica'. Teresa Benedita tem uma chance de fugir do Carmelo de Echt . Mas, assim como Sócrates no Críton, assim como Jesus no Evangelho, ela fica. E é presa em 2 de agosto com sua irmã Rosa. Uma testemunha relata que ela a ajudava dizendo: 'Vamos, partamos para o nosso povo'. Enfim, em 9 de agosto, em Auschwitz-Birkenau, Edith Stein toma o 'Caminho do Céu'. O profeta Elias, no monte Horeb, tinha ouvido a passagem de Deus no murmúrio de uma brisa ligeira (1Reis 19, 12) . Ali só há o murmúrio do gás entrando no recinto, o murmúrio logo recoberto pelos gritos cujas raízes de fôlego ele vai cortando pouco a pouco. E no entanto o número 44074 cai de joelhos naquela câmara como Elias na montanha, ela cai de joelhos sob o peso do ar e sob o silêncio de Deus. Sua grandeza não está em ser maior do que os outros: ela morre como qualquer um daqueles pequenos apavorados; porém, a noite é para ela ainda mais obscura por ela não ter saciado sua sede da luz, e a asfixia ainda mais apavorante por ela não ter estrangulado sua aspiração ao canto. Canto esse que já fala dela e de seu abandono (Salmo 21, 1-4):
> Ao mestre de canto. Segundo a melodia "A corça da aurora". Salmo de Davi.
> Meu Deus, meu Deus, por que me abandonastes? E permaneceis longe de minhas súplicas e de meus gemidos?
> Meu Deus, clamo de dia e não me respondeis; imploro de noite e não me atendeis.
> Entretanto, vós habitais em vosso santuário, vós que sois a glória de Israel.[307]

3.2.6 "Obscuridades para a luz"

Chegando ao fim de sua investigação, Hadjadj confirma o que inicialmente vislumbrara: "se respondemos que é preciso que o Céu permaneça obscuro para nós cá embaixo por tal e tal razão, essas razões só nos darão luz para escorar essa escuridão. Talvez avancemos mais, mas não enxergaremos mais claramente".[308] Apesar disso, ele se arrisca a oferecer quatro razões que não explicam o sofrimento, mas delineiam os limites da compreensão humana diante do mistério. São eles:

---

[307] *Ibid.*, p. 229.
[308] *Ibid.*, p. 192.

- 1º motivo: **Aprofundar o desejo**. O desejo se define pela falta. Podemos ter maior clareza acerca do paraíso, da alegria que ainda nos falta, de modo que esse desejo permeie integralmente nosso ser.
- 2º motivo: **A entrega de si como oferenda**. Ao refletir sobre Gestas, Hadjadj insiste na recusa de uma relação comercial com Deus. Ter absoluta certeza de que a cruz trará algum retorno insere-nos em uma lógica de "toma lá, dá cá". Em contrapartida, mesmo havendo fé ou raciocínio que indiquem um "depois", o estado de incerteza no plano afetivo e existencial nos obriga a não ter garantias. Nesse contexto, adotar uma postura de afirmação radical, entregando-se como oferenda, torna-se possível.
- 3º motivo: **O *carpe diem*.** Hadjadj valoriza a dimensão da acolhida do presente, o valorizar o "aqui e agora". Ainda que se saiba que haverá momentos de angústia, de *noite escura* (talvez alguns dos leitores de sua obra já tenham experimentado (ou experimentem) essa dimensão), é fundamental colher os bens oferecidos hoje pela graça. Afinal, rejeitar os dias bons implica, de certa forma, rejeitar Aquele que faz os bons dias.
- 4º motivo: **A comunhão com os incrédulos**. Diante da cruz, o cristão vivencia a mesma dúvida daquele que não crê. Não há certezas especiais sobre o além, revelando assim a humanidade compartilhada por todos.

Esses quatro delimitações não constituem uma solução definitiva para o problema da dor, mas fornecem pontos de orientação para uma compreensão mais profunda e existencialmente significativa acerca da questão do sofrimento, na perspectiva hadjadjiana.

3.3 CONSIDERAÇÕES DO CAPÍTULO

A teopoética da redenção de Fabrice Hadjadj busca conciliar a alegria com o sofrimento, compreendendo-o não como uma negação da vida, mas como uma condição para o encontro com a alegria ontológica. Ao invés de partir de pressupostos teológicos, Hadjadj inicia sua reflexão pela experiência humana, e para ela culmina

sua reflexão. A análise central do capítulo recai sobre o quarto movimento de *O Paraíso à Porta*, no qual Hadjadj investiga a cena da crucificação de Jesus.

A reflexão hadjadjiana parte da indagação sobre o sentido do sofrimento. Contrariando a ideia de que a alegria seria uma fuga da realidade, Hadjadj propõe que ela é uma aceitação radical do mundo, mesmo em suas dores e contradições. Ao analisar a crucificação, o autor não se limita à figura de Jesus, mas também considera os dois ladrões crucificados com ele, Dimas e Gestas, e suas diferentes interpretações do sofrimento.

Gestas, o ladrão blasfemo, é caracterizado como estéril por não compreender o significado da cruz, buscando uma salvação como barganha, uma compensação por seu sofrimento. Sua visão contábil de Deus transforma o divino em um sádico remunerador. A blasfêmia de Gestas surge de sua repetição dos escárnios anteriores, demonstrando falta de originalidade e uma descrença em Jesus como salvador. Seu desespero não é um grito ao céu, mas a ausência de esperança, a presunção de querer uma salvação imediata sem mudança de vida. Gestas representa, na perspectiva hadjadjiana, aquele que opta por seu próprio paraíso, tornando-se um portador da tristeza *saeculi*.

Em contrapartida, Dimas, o "bom ladrão", demonstra humildade ao reconhecer a justiça de seu sofrimento e pedir a Jesus que se lembre dele. Sua súplica é interpretada como uma confissão de fé e um encontro pessoal com Cristo. A promessa do paraíso a Dimas não é uma recompensa, mas uma eclosão de algo que já estava presente. Dimas, ao romper com sua autossuficiência, livrando-se do seu paraíso artificial, torna-se um portador da alegria. Mas seu novo estado não advém sem uma profunda dor. Ao contrário, a dor de Dimas aumenta, justamente porque nele há o pressentimento mais profundo da alegria de ser.

A análise do sofrimento de Jesus revela que a alegria não é uma consolação imediata, mas uma convocação a suportar a cruz. O “hoje” proferido no calvário representa uma interseção entre tempo e eternidade. A novidade do “hoje” vem acompanhada de violência, uma necessidade de se perder para encontrar o novo. Hadjadj também explora a tensão entre o “já” e o “ainda não”, mostrando que a promessa do paraíso se manifesta na realidade presente, mesmo que de forma incompleta.

É importante salientar que a crucificação de Jesus revela um “hoje” de entrega e abandono. Ao clamar “Meu Deus, meu Deus, por que me abandonaste?”, Jesus experimenta a máxima vulnerabilidade. No entanto, esse abandono não é um sinal de desespero, mas uma entrega nas mãos de quem o abandonou, uma união entre cruz e glória, sofrimento e alegria. O “hoje” de Jesus é um convite a suportar a cruz, a não recuar nas profundezas do sofrimento, pois ele é capaz de ampliar o desejo pela alegria.

A experiência mística de Teresinha do Menino Jesus e da Santa Face e Teresa Benedita da Cruz consolidam a experiência paradoxal do paraíso. Teresinha, ao oferecer seu sofrimento aos incrédulos, afirma claramente que prefere não gozar do paraíso para que os incrédulos possam nele adentrar. É nessa contradição que há o rompimento com um paraíso pessoal, e quando se une cruz e glória. Edith Stein, ao escolher a clausura em meio à guerra, prioriza o “ser” ao “fazer”, unindo-se a Cristo na cruz e na ressurreição. Na prioridade do ser, na prioridade do *outro* é que se encontra a alegria do ser.

Através dessa abordagem, é possível notar que Dimas, Teresinha, Teresa Benedita e (sob certa ótica) o próprio Jesus são figuras cujo sofrimento rompe com a autossuficiência, livrando-os da condenação ao paraíso artificial que poderia ser por eles construído. São figuras que, à semelhança dos *clowns* mencionados no capítulo anterior, permitem que a luz passe através deles, pautados pela ética do transbordamento.

O quarto movimento de *O Paraíso à Porta* encerra-se com uma reflexão sobre os motivos pelos quais a dor persiste, retomando a questão inicial a respeito do sentido. Hadjadj argumenta que, em última instância, nenhum motivo soluciona o problema da dor, que se apresenta como uma face da alegria do ser. Algumas pistas, no entanto, são mencionadas: o aprofundamento do desejo, a entrega como oferenda, o acolhimento do presente e a comunhão com os incrédulos. Esses motivos para o sofrimento oferecem, dentro da perspectiva da teopoética da redenção, um caminho para compreender a dor de maneira mais significativa, pautada pela alegria de fundo.

4 JÓ: A TORTURA PELOS AMIGOS

Ao final do capítulo anterior, foi exposto que Hadjadj apresentou quatro razões que ajudam a delinear, ainda que parcialmente, os limites da compreensão humana diante do mistério da dor: aprofundar o desejo; entregar-se como oferenda; colher o dia (carpe diem); e estabelecer comunhão com os incrédulos. No presente capítulo, pretende-se demonstrar como essas quatro razões, identificadas por Hadjadj, encontram-se também expressas no texto da peça *Jó*[309] sua autoria. Com isso, busca-se evidenciar a forma como essas razões iluminam a experiência do sofrimento e apontam para uma dimensão de superação da razão humana, articulando-se à unidade entre alegria e sofrimento através do transbordamento, próprio do *clown* e da renúncia aos paraísos artificiais.

Antes de apresentar o percurso desenvolvido no capítulo, convém fazer algumas considerações gerais sobre a peça teatral. Escrita em 2011 para o lançamento do projeto *Átrio dos Gentios* no ano seguinte, *Jó* foi encenada diversas vezes. Há, inclusive, algumas gravações disponíveis na plataforma YouTube: uma encenada em Portugal[310] e outra no Canadá[311]. A encenação canadense foi especialmente relevante para esta pesquisa, pois não tive acesso direto ao texto francês senão por intermédio dessa. O texto em português está disponível em duas edições – uma portuguesa[312] e outra brasileira[313] – o que possibilitou a comparação entre as traduções sempre que necessário.

A peça compõe-se de doze cenas, organizáveis em três partes: a **primeira parte**, constituída pelas cenas 1 e 2, tem como personagens Deus e o demônio. Segundo as rubricas do autor, o cenário desta parte são as cortinas: as cenas ocorrem "Em meio aos plissados da cortina abaixada"[314]. Nessas duas primeiras cenas, estabelece-se o plano teológico em que a peça se desenrola. Nessa dimensão, Deus aparece como dramaturgo e diretor e, portanto, conhecedor íntimo dos personagens

---

[309] Destaca-se que, salvo indicação explícita em contrário, o Jó referido ao longo de todo o capítulo é o personagem literário, inspirado na figura bíblica, mas que corresponde a este texto apenas de forma parcial. Em suma: o Jó aqui abordado é o da peça teatral, um personagem literário que reflete, em grande medida, o pensamento de Fabrice Hadjadj.
[310] Job ou a tortura pelos amigos de Fabrice Hadjadj, Braga: [s.n.], 2012.
[311] Job ou la torture par les amis, Montreal: [s.n.], 2017.
[312] HADJADJ, Fabrice, **Job ou a tortura pelos amigos**, Vila Nova de Gaia (Portugal): Fundação Manuel Leão, 2012.
[313] HADJADJ, Fabrice, **Jó: ou a tortura pelos amigos**, São Paulo: É Realizações, 2017.
[314] HADJADJ, Jó: ou a tortura pelos amigos, p. 11.

(criaturas do Criador), e, do ponto de vista do que ocorre atrás das cortinas, pode ser considerado um ator puro[315]. Na segunda cena, o demônio solicita a Deus permissão para infligir em Jó um novo, desta vez a tortura pelos próprios amigos, desenvolvida durante a segunda parte da peça.

A **segunda parte** estende-se das cenas 3 a 9. O cenário, minunciosamente descrito pelo autor, é um quarto de hospital:

> Um quarto de hospital. Cama branca e poltrona creme, soro gotejando, ruído de um monitor de batimentos cardíacos no canto. À esquerda do espectador, porta de entrada, com o número 201, 666 ou 3, como quiserem... À direita do espectador, uma grande janela, que dá para a cidade na primavera: árvores raras e magras, fachadas cinzentas. Vê-se ao longe um campanário, atrás de um grande painel publicitário, que enaltece os méritos de um creme para emagrecer. Manhã.[316]

Em contraste com a parte anterior, a segunda desenvolve a dimensão antropológica da peça; não há aparição direta de Deus ou do demônio, situando a ação estritamente no plano humano. Nessa seção, Jó é o personagem central, confrontando-se com a ética de seus amigos, a cada cena expondo sua crítica ou sátira, delineando o embate entre diferentes concepções morais.

A **terceira parte**, abrangendo as cenas 10 a 12, mescla características das duas partes anteriores. Embora as rubricas não especifiquem mudança de cenário, infere-se a permanência do espaço hospitalar até que, na cena 12, a descrição sugira um possível retorno às cortinas iniciais. Aqui, há um encontro entre a dimensão antropológica e teológica, representado pelo encontro entre Jó e demônio na cena 10. Nessa cena, Jó encontra-se com o demônio, recusando a máxima tentação de adorar uma entidade que se apresenta como um espelho; na cena seguinte, sozinho, Jó faz sua prece à alegria. A última cena, por sua vez, funciona como um epílogo que oferece alívio cômico ao ressaltar o reencontro entre Deus e o demônio, após a prece confiante de Jó, encerrando a obra com uma perspectiva renovada sobre a dor, a esperança e o sentido da existência humana.

Este capítulo centra-se na análise da segunda parte do texto da peça, e está dividido em duas seções principais. Na primeira seção, será abordada a relação de Jó e seus amigos (cenas 4 a 9). Após uma exposição sobre o conceito de figura,

---

[315] Ao dizer que Deus é “ator puro”, Hadjadj claramente faz um trocadilho com a noção de “ato puro”, tomada de Tomás de Aquino.
[316] HADJADJ, **Jó: ou a tortura pelos amigos**, p. 21.

utilizado diversas vezes ao longo da pesquisa, adentra-se em cada uma das cenas e mostra-se como as personagens constroem os seus paraísos artificiais, sendo sistematicamente denunciadas por Jó (que nesse sentido se remete muito a Jeremias, o profeta da tristeza que é também o profeta da beatitude, mencionado no capítulo 2). Ato seguinte, são escolhidos duas cenas para que se faça uma análise pormenorizada, quais sejam, as cenas 6 e 9, em que Jó dialoga com Bildade e Eliú, respectivamente. Nestas cenas, mais do que a construção do paraíso artificial, pretende-se demonstrar como elas encarnam, através dos personagens, a contraditória comunhão entre crédulos e incrédulos, que é exposta por Hadjadj como uma dos elementos de superação da razão, listados acima. Finalmente, a seção se encerra com uma exposição acerca do tema da amizade, central dentro da peça analisada.

A segunda seção é dedicada ao personagem Jó. Inicialmente, se analisa o cenário sugerido por Hadjadj, que já manifesta a íntima relação de Jó com o calvário. Ato seguinte, aborda-se o discurso de Jó na cena 3. Compara-se o texto da peça com o texto bíblico, para, em seguida, evidenciar como o texto de Hadjadj dialoga com diversas temáticas dentro de sua obra. Ao longo desta análise, os demais motivos para a existência da dor, elencados por Hadjadj, são evidenciados, concluindo a pesquisa do capítulo. demonstra-se como as razões para a dor elencadas por Hadjadj – aprofundar o desejo, entregar-se como oferenda e colher o dia – permeiam a postura de Jó, rejeitando os paraísos artificiais e abrindo-se ao inesperado.

4.1 JÓ E SEUS AMIGOS

Entre as cenas 2 e 3, Deus e o demônio deixam o palco, e Jó entra em cena. Nas passagens seguintes, até a cena 9, Jó encontra-se com seus amigos. Durante essas interações, o plano teológico permanece invisível, mas não ausente. Pelo contrário, desde o início da peça, Hadjadj convida o espectador a pensar Deus como um “Ator puro”, ou seja, um Deus que age de forma íntima em cada personagem. Sob essa concepção, Deus, como “Ator puro”, movimenta Jó, sua esposa, seu irmão... Cada personagem, incitado pelo demônio, busca consolar Jó, oferecendo respostas próprias e pessoais ao que está acontecendo. Ao observar essas respostas, percebe-

se que elas não são inéditas, mas descrições de diversas posturas éticas presentes na sociedade, remetendo à noção de figura ética.

Rodriguez Luño define figura ética da seguinte forma:

> Uma figura da ética é uma forma de compreender qual é o objeto principal da pesquisa ética ou, se você preferir, uma ideia sobre a questão fundamental para a qual a ética deve dar uma resposta filosófica. O tipo de conhecimento e o grau de certeza buscado, o método seguido na pesquisa, a estrutura dada aos conhecimentos adquiridos e a forma como se relacionam entre si os conceitos éticos mais importantes etc., dependem do que se considera o objeto principal do conhecimento ético.[317]

O termo "figura" é particularmente apropriado nessa definição, devido à sua ampla gama de significados. Ele pode ser entendido como "rosto" ou "configuração" – sendo esta última quase sinônima. Figura também pode ser interpretada como "linha ou conjunto de linhas que determinam uma direção ou limitam um espaço"[318]. Falar em figura no sentido de rosto é especialmente relevante, pois cada pessoa assume uma posição ética que reflete, em sua existência, valores fundamentais. Assim, a ética sempre possui um "rosto", estando intrinsecamente ligada à realidade concreta. É importante destacar, aliás, que Emmanuel Lévinas, o filósofo do "rosto", influencia diretamente o pensamento de Hadjadj. Convém também observar que o conceito de pessoa (*prósopon)*, central em muitos filósofos católicos do século XX, surge da máscara teatral que revelava a personagem.

O **primeiro "rosto"** que aparece é o de Elifaz. No texto de Hadjadj, ele é um personagem religioso cuja espiritualidade combina conceitos científicos descontextualizados com práticas orientais. Essa espiritualidade tende a negar a realidade, especialmente a da dor. Para Elifaz, o sofrimento de Jó é resultado de uma falta de "positivação", ele acredita que uma transformação do pensamento bastaria para aliviar a dor. Em contraponto, Jó valoriza o corpo, que, mesmo em dores, abriga sua identidade. O personagem sofredor rejeita ideia de que exista uma saída daquela situação e tenta, ainda que inutilmente, encontrar alguma alegria na presença do amigo.

A **segunda figura ética** é representada pela esposa de Jó. Já mencionada no diálogo inicial entre Deus e o demônio, ela é descrita como uma mulher muito atraente – uma tentativa demoníaca de desviar Jó de seu louvor. Após perder seus dois filhos

---

[317] RODRÍGUEZ LUÑO, Ángel, Ética, **Philosophica: Enciclopedia filosófica online**, n. 30, 2009.
[318] figura, *in*: Dicionário Priberam da Língua Portuguesa, online: [s.n.], 2008.

em um incêndio, ela abandona Jó e foge com o diretor de recursos humanos. A cena entre o casal começa com um reencontro, no qual Jó perdoa os acontecimentos e expressa o desejo de continuar ao lado da mulher que ama. No entanto, ao longo da cena, revela-se que a esposa não está ali para se reconciliar, mas para sugerir a eutanásia como solução para o sofrimento de Jó. Essa seria, para ela, um desfecho sereno, que pouparia ambos da dor. Jó recusa, afirmando que o matrimônio encontra sentido em atravessar as dores juntos. A separação, inevitável, apenas intensifica o sofrimento, mas este não deve ser negado.

A **terceira figura ética** é Bildade, irmão de Jó. No contexto da peça, ele afirma não buscar soluções, mas apenas rugir contra a maldade do mundo:

> **BILDADE** (...) Como a presa velha diante de um bando de chacais, Eu só quero rugir, rugir muito com você.
> **JÓ** Obrigado, Bildade, obrigado por não querer me dar lições, mas só rugir comigo contra o silêncio.[319]

Contudo, o choque não tarda a vir: Bildade possui crenças que deseja transmitir ao irmão, incluindo a ideia de um “deus mau”, concebido devido à maldade do mundo. Jó, por sua vez, ruge contra o sofrimento, mas não contra o mundo. Para ele, suportar o sofrimento implica também aceitar a incerteza. Admitir uma intrínseca maldade no mundo seria, de certo modo, fugir do sofrimento causado pela incerteza e, sobretudo, fugir da complexidade de sua experiência, na qual a beleza do mundo parece, temporariamente, inatingível.

Na sequência, Zofar entra em cena como **quarta figura ética**. Ele interpreta o sofrimento de Jó como punição pelo descumprimento de alguma norma divina. Sua solução é que Jó “pague” por suas injustiças. A resposta de Jó é expulsá-lo do quarto aos tapas e pontapés, afinal, segundo a lógica de Zofar, tal agressão já constituiria o pagamento de suas eventuais faltas perante o Criador.

À porta do quarto, logo após expulsar Zofar, Jó é surpreendido pela **quinta figura ética**, uma jovem de nome desconhecido, com a qual ele havia se deparado no metrô. Há uma forte tensão sexual entre os dois, e a juventude da moça evoca em Jó uma nostalgia intensa. Ele sente-se tentado a vê-la como uma nova chance, um recomeço para a sua vida, ignorando todas as dificuldades presentes e recobrindo-se do passado primaveril. Contudo, com o desenrolar da cena, ele se dá conta da

---

[319] HADJADJ, **Jó: ou a tortura pelos amigos**, p. 38.

inexorabilidade do tempo. Não é possível voltar atrás, pedindo pelo que foi perdido – assim como Eva e Adão não puderam voltar para o Éden. Jó se afasta então daquela jovem, que sai do quarto em prantos.

Finalmente, Eliú, a **última figura ética**. Tendo visto a saída de todos os visitantes anteriores, Eliú inicia seu diálogo mencionando esse e fato e pergunta a Jó se ainda mantém suas práticas espirituais. Eliú, um padre e guia espiritual de Jó[320], é confrontado pelo amigo, que considera suas palavras açucaradas e discorda de seu mestre. Ao perceber sua incapacidade de continuar o discurso, Eliú pede perdão. Nesse momento, Jó é tentado pelo demônio, que ele reconhece como um reflexo de si mesmo, marcando o início da terceira parte da peça.

Cada uma dessas figuras éticas corresponde a uma cena da peça, mais precisamente e respectivamente, as cenas 4 a 9. Ainda que cada uma delas possua uma estrutura própria, elas compõem um todo coeso, cuja compreensão pode ser expandida a partir de inúmeros paralelismos com outras obras de Hadjadj[321]. Sua centralidade está em refutar visões éticas que Jó considera como "negadoras da vida". A negação da vida é parte constituinte deste paraíso artificial no qual os amigos de Jó se filiam.

A análise a seguir detém-se às figuras de Bildade e Eliú, destacando como, na perspectiva de Hadjadj, a dor possibilita uma comunhão entre crentes e não crentes.

4.1.1 Bildade

Bildade não é o primeiro visitante a falar com Jó. Antes dele, seu amigo Elifaz havia oferecido a meditação transcendental, e sua esposa, a eutanásia. Irritado, Jó recebe seu irmão com profunda raiva: "Qual será o suplício desta vez? Espero que não tenha vindo para me ajudar"[322]. Aqui, o pedido de ajuda é carregado de ironia. Tanto Elifaz quanto a esposa apresentaram suas "ajudas", rejeitadas prontamente por

---

[320] A tradução deste trecho possui as suas dificuldades. Afinal, a palavra francesa "*père*" é cognata de "*pai*" e "*padre"*, que são distintas em português.

[321] Ilustrando, de modo não exaustivo, estes paralelismos: a cena com a esposa traz elementos que são refletidos amplamente pelo autor em *Réussir sa Mort* e *A Profundidade dos Sexos* – este pelo tema do perdão ao adultério e aquele com argumentos éticos sobre o suicídio e a eutanásia. Bildade, com seu ateísmo, traz contraposições de Jó que são vistas em diversas obras e entrevistas, sempre que ele menciona sua passagem do ateísmo ao cristianismo. A jovem, com suas insinuações sexuais e ao mesmo tempo sua lembrança do paraíso, estabelece paralelos com todo o conjunto de *A profundidade dos sexos* e *O Paraíso à Porta*.

[322] HADJADJ, **Jó: ou a tortura pelos amigos**, p. 37.

Jó. Essa ironia torna-se ainda mais evidente nos diálogos seguintes, quando Bildade declara que não veio ajudar: “Cheguei de mãos vazias, sem chocolate, nem cianureto”[323]. Com isso, o irmão se contrapõe aos visitantes anteriores.

Inicialmente, Jó parece apaziguar-se ao constatar, de modo realista, que a sua provação desfez os laços da aliança, mas manteve aqueles determinados pela natureza. Bildade aproveita-se da ocasião para atacar a cunhada, comparando-a a Eva, que tentou Adão. Jó refuta tal visão, apresentando dois contraexemplos: o de Caim, que matou seu irmão Abel por inveja, e o de José, que foi vendido ao Egito pelos irmãos. Ele então desafia Bildade, questionando como o irmão lidará com a dura e triste situação que vislumbram. Esse confronto abre espaço para o verdadeiro objetivo de Bildade: incitar a revolta.

> **BILDADE** (...) Como a presa velha diante de um bando de chacais,
> Eu só quero rugir, rugir muito com você.
> **JÓ** Obrigado, Bildade, obrigado por não querer me dar lições, mas só rugir comigo contra o silêncio[324].

Como percebe-se, a partir do trecho acima, Jó agradece a aparente solidariedade do irmão. Afinal, depois de tantos percalços, o personagem parece ter encontrado alguém disposto a acolher a sua dor. No entanto, o desenrolar do diálogo revela que Bildade não está ali para acolher, mas para persuadir Jó a adotar suas próprias convicções – uma visão acerca a radicalidade e dureza da finitude: “Vamos rugir contra este mundo mau que nos cria para dar aos vermes. Rugir contra este Deus que nos fez a afronta de não existir”[325].

Não obstante, Jó inverte a situação e as palavras de seu irmão. Para ele, ao, antes de promover a descrença em Deus, o que Bildade realmente faz é promover a crença. Afinal, a postura de negação da divindade exige, por si, um tipo de *fé*. Jó, por outro lado, promotor defende a ideia da “penúltima palavra”: ele admite que não sabe o que vem depois e que não pode justificar completamente o sofrimento por que passa naquele instante[326].

---

[323] *Ibid*.
[324] *Ibid*., p. 38.
[325] *Ibid*., p. 38.
[326] É impossível ao leitor familiarizado com a tradição filosófica não se remeter ao discurso de Sócrates em sua defesa no tribunal. No primeiro momento de sua argumentação, o filósofo argumenta que os seres humanos desconhecem a morte, pelo que considerá-la como um grande mal é, antes de tudo, uma ignorância. “Porque ter medo da morte, senhores, outra coisa não é senão considerar-se sábio;

> Para dizer a verdade, sei ainda menos do que você.
> Porque você fala como alguém que soubesse a última palavra,
> Mas só sabemos a penúltima.[327]

Jó contrapõe-se, então, às provocações do irmão e provoca-o ao afirmar que ele prefere acreditar que há uma parede atrás da porta da morte – e que Bildade tem medo de bater sua cabeça nela – porque teme a incerteza.. Jó, por outro lado, escolhe permanecer na dúvida, aceitando a precariedade da condição humana e a ausência de respostas definitivas. Na apreciação de Jó, seu irmão ruge contra o deus mal porque não quer admitir que "não tem a última chave", ou seja, não quer admitir sua precariedade cognoscitiva e existencial. Trata-se, portanto, de uma postura de negação, à medida que afirmar seria manter-se na chama dolorosa da dúvida, admitindo como verdadeiro o desconhecimento do que está "por trás da porta".

> E você diz que é uma porta falsa, que atrás dela existe uma parede, porque você não quer bater com a cabeça nela,
> Porque você não quer admitir que a chave não esta no seu bolso,
> Porque você não quer aguentar esta soleira que queima nossos pés e que não podemos atravessar.[328]

Na sequência, Jó demonstra como a sua dúvida radical pode abrir margem para novas interpretações sobre o dilema do mal no mundo, remetendo-nos à clássica definição de mal como privação. Ainda, Jó argumenta que toda dor é causada pelo bem experimentado. Sua conclusão, portanto, é a de que não é possível afirmar que "o mundo é mau", como Bildade pretendia fazer, propondo, então, uma nova versão do problema: "o mal está no mundo".

> Como o mal poderia nos fazer tanto mal, se antes não tivéssemos escutado a promessa do bem? Como a morte de uma criança nos pareceria tão monstruosa, se antes não tivéssemos saboreado a maravilha de sua vida? Como a traição da mulher nos torturaria tanto, se não tivéssemos entrevisto

---

equivale a imaginar alguém que sabe o que ignora. Ninguém sabe o que seja a morte, e, ignorando até mesmo se porventura não será para os homens o maior dos bens, temem-na como se soubessem com certeza que é o maior dos males. E como poderá deixar de ser censurável semelhante ignorância, isto é, imaginar alguém que sabe o que não sabe?" (PLATÃO, Apologia de Sócrates, *in*: **Diálogos, vol. 1-2.**, Belém: EdUFPA, 1980, p. 29a.) É só após sua condenação que Sócrates desenvolverá a sua argumentação da morte como bem.

[327] HADJADJ, **Jó: ou a tortura pelos amigos**, p. 40.

[328] *Ibid*.

> o fogo de sua fidelidade profunda? Você diz: “O mundo é mau”. E eu digo: “O mal está no mundo”[329].[330]

Jó prossegue em sua argumentação, afirmando que o seu sofrimento é, em sua própria concepção, um mistério do qual ele, nem ninguém, poderá escapar:

> Eu penso justamente que nosso pensamento não tem fim,
> Que seu sofrimento é infinito
> Que estamos cercados por todos os lados por um mistério que nos esmaga e nos escapa.[331]

Bildade, por sua vez, demonstra total descrédito em relação às posições de seu irmão. A argumentação não o convence, pelo contrário, acaba por consolidar a sua própria convicção de que a crença do irmão serve como um consolo contra o mal que está vivendo.

> É fácil, irmãozinho,
> Fácil demais chamar de mistério uma coisa que não passa de uma miragem na areia movediça.
> A gente se consola de ficar na merda imaginando que dá sorte.[332]

A acusação de Bildade é respondida por Jó, que o acusa de usar uma “máscara”. Para Jó, Bildade esconde sua fraqueza por trás de uma postura orgulhosa, na qual nada existe e ele se coloca como “juiz soberano”. Para Bildade, Jó é um fraco, que se entregou às meias-medidas, contentando-se com a própria miragem. “A gente se consola de ficar na merda imaginando que dá sorte”, diz Bildade, sendo respondido com: “E a gente se preserva de ter a alma partida, fingindo que é apenas o vento.”[333]

Em um esforço final, Jó insiste que seu irmão fique, resgatando a infância comum, em que a inimizade era parte da encenação para a diversão de ambos:

> Fique, meu irmão, fique, por favor.
> Quando éramos pequenos, sabíamos brigai; você fingia que era o caubói, e eu, o índio, numa perseguição selvagem, um duelo de morte, mas logo depois tomávamos juntos a mesma sopa, lado a lado, contando piadas...[334]

---

[329] *Ibid*., p. 40–1.
[330] Considerando a especificidade dos verbos ‘ser’ e ‘estar’ dentro da língua portuguesa, consultei o vídeo da peça em francês e verifiquei que o trecho está condizente com a tradução. Em francês: “Le monde est mauvais”; e depois “Le mal est dans le monde” (**Job ou la torture par les amis**, Montreal: [s.n.], 2017, pt. minuto 67.
[331] HADJADJ, **O paraíso à porta: ensaio sobre uma alegria que desconcerta**, p. 42.
[332] *Ibid*.
[333] *Ibid*.
[334] HADJADJ, **Jó: ou a tortura pelos amigos**, p. 43.

Ainda assim, Bildade, não retorna. Sua saída é sentida por Jó, que o chama de vaidoso pela última vez.[335] Diferentemente dos encontros anteriores, em que Jó parecia convencido de que deveria se afastar de seus amigos; nesta cena ele demonstra melancolia, retornando à consciência seu suplício de ser atormentado pelos amigos: "Quem ainda não pegou um pedaço do meu cadáver?"[336]

Para aprofundar a compreensão da cena anteriormente descrita, é possível estabelecer dois paralelos entre as falas das personagens e outras obras de Hadjadj. Esses paralelismos ajudam a ilustrar a postura de comunhão entre crentes e não crentes, revelando como ela molda o final dramático da cena.

O primeiro paralelo é a reflexão sobre o mal no mundo. Em *O Paraíso à Porta*, Hadjadj expõe o problema do mal na perspectiva da privação[337] – ponto amplamente abordado no campo da filosofia. O autor distingue três tipos de mal: o mal da culpa, decorrente de atitudes humanas como o homicídio doloso, por exemplo; o mal da pena, que aflige os inocentes, como desastres naturais ou a morte de entes queridos; e a angústia, um mal existencial. Em todos os casos, Hadjadj defende que o mal é sempre dependente à privação de um bem. Esse bem, em última análise, é sempre a vida. Por isso, na perspectiva do autor, o discurso sobre a vida é niilista uma vez que reduz ao nada todos os instrumentos de medida, ao passo que se situa como instrumento e fundamento de medida. A primazia, então, é sempre a alegria e o maravilhamento. Essa visão encontra raízes na reflexão sobre a alegria ontológica, a partir de Hadjadj e Tomás de Aquino.

A compreensão do mal, na perspectiva de Jó, é precisamente a mesma. Ao dialogar com seu irmão, o personagem argumenta que o mal está no mundo como a privação da beleza já experimentada. Vale a pena relermos a fala do personagem:

> Como o mal poderia nos fazer tanto mal, se antes não tivéssemos escutado a promessa do bem? Como a morte de uma criança nos pareceria tão monstruosa, se antes não tivéssemos saboreado a maravilha de sua vida? Como a traição da mulher nos torturaria tanto, se não tivéssemos entrevisto

---

[335] Na tradução da ed. É Realizações a última fala da cena é atribuída a Bildade. Trata-se, todavia, de um equívoco de tradução ou edição. O personagem principal chama pelo irmão, "Bildade", e em seguida o chama de vaidoso (o irmão não o chamava assim), para em seguida se lamuriar perguntando quem será o próximo. Estas falas, especialmente a última, não são adequadas a Bildade. Pode-se conferir, pelas outras fontes já referenciadas, que a última fala da cena pertence a Jó.

[336] HADJADJ, **Jó: ou a tortura pelos amigos**, p. 43.

[337] A brevidade da exposição dos próximos conceitos deve-se ao fato de que eles já foram analisados no capítulo 2, de modo que, no presente momento, o objetivo central torna-se apenas resgatá-los para poder delinear melhor os paralelos das obras.

> o fogo *de* sua fidelidade profunda? Você diz: "O mundo é mau". E eu digo: "O mal está no mundo".[338]

A primeira frase do texto citado, "Como o mal poderia nos fazer tanto mal [...]" pode facilmente sintetizar toda a formulação hadjadjiana sobre o problema do mal. Isso porque, como depreendemos das discussões anteriores, a primazia do mal é sempre a de um bem que é privado. Assim, a alegria que precede a angústia é o resultado do contato com o bem. É fundamental perceber, porém, que na concepção de Jó esse bem não é um todo realizado, mas uma *promessa*. Com essa palavra, Jó se desvencilha do irmão sem ser confundido com o pensamento mágico de seu amigo Elifaz, que nega a existência do mal.[339] Essa condição de promessa também está evidenciada em *O Paraíso à Porta*. Nesta obra, o paraíso (e, portanto, o contato com o bem) é uma superabundância (e não uma carência) oriunda do pressentimento antes do ressentimento; mas, ao mesmo tempo está na soleira, demanda um trabalho de *restauração* que não é compreensível dentro de uma dimensão espaço-temporal.[340]

Em seguida, Jó prossegue com sua explicação, aplicando sua fórmula geral a dois exemplos – cabe lembrar que, no contexto cênico, eles não são meras conjecturas, mas se referem à dor do personagem. Quando menciona a morte de uma criança ou a traição de sua esposa, Jó refere-se diretamente ao seu drama pessoal: a perda de seus filhos em um trágico incêndio (ao som de "*I like to move it*") e o abandono pela mulher (que fora viver com o diretor de recursos humanos de sua empresa recém falida).[341] Essas experiências pessoais reforçam a autenticidade de sua posição.

Finalmente, Jó delimita a diferença entre o seu discurso e o de seu irmão. Ele próprio afirma que a diferença é sutil: "Estes dois discursos se parecem como duas gotas gêmeas, só que uma é de ácido enquanto a outra é apenas água salgada"[342]. Como diferenciá-las(os)?

Para entender o argumento de Jó, é preciso compreender as informações carregadas em cada afirmação. Ao afirmar que "o mal está no mundo" ou que "o

---

[338] HADJADJ, **Jó: ou a tortura pelos amigos**, p. 40–1.
[339] Em "O paraíso à porta" também se estabelece uma crítica à espiritualidade proposta por Elifaz.
[340] HADJADJ, **O paraíso à porta: ensaio sobre uma alegria que desconcerta**, p. 114-116.
[341] HADJADJ, **Jó: ou a tortura pelos amigos**, p. 18–19.
[342] *Ibid.*, p. 41.

mundo é mau", sentenças aparentemente irredutíveis, denota o fato de que predicar o mal ao mundo implica em constatar sua existência nele. Enquanto Bildade afirma categoricamente que o mundo é mau, Jó propõe uma análise mais parcimoniosa, reconhecendo a coexistência do bem e do mal sem atribuir causalidade ao mundo. Para Jó, o erro de Bildade está em emitir juízos além do necessário, violando o Princípio de Parcimônia. Assim, Jó acusa o irmão de adotar uma crença ao negar a divindade e ao fazer declarações absolutas sobre a realidade. É sob este jogo lógico que se entende a acusação de que Bildade *crê*, à medida que emite mais juízos do que seu irmão.[343]

A afirmação do ateísmo como uma forma de crença é recorrente na obra de Hadjadj. É mister recordar o tom pessoal que esse tipo de reflexão toma em seus textos. Em *O Paraíso à Porta*, refere-se a si próprio de modo jocoso, comentando que durante seus anos de formação, ele se dizia tomado pela angústia mesmo sem tê-la experimentado concretamente, o que gerou um ódio teórico pela beatitude cobiçada.[344] Em *The Ressurrection*, o autor inicia o livro resgatando esse debate, argumentando que, ao não crer em Deus, acreditava em muitas coisas:

> Sempre fui um crente. O que é perfeitamente compreensível: Venho de uma família bastante ateia. Por isso, acreditei inicialmente nos meus pais, como se fossem deuses (não precisei derrubar esse ídolo; ele caiu rapidamente por si só). Também acreditei no Raffi quando ele cantava "Baby Beluga". Acreditei no Incrível Hulk, também conhecido por Bruce Banner, cujos músculos verdes e inchados rasgavam as suas roupas quando se irritava (...).[345]

O argumento da credulidade em tudo o que experimentamos ressoa no diálogo entre Jó e Bildade: ao afirmar que há uma parede atrás da porta, Bildade adota uma posição que exige crença tanto quanto a dúvida sustentada por Jó. Há, ainda, que se considerar o que é possível, para cada um dos personagens, de se entrever pela porta.

---

[343] Seria injusto não notar que Jó também *crê*, e sua crença não está apenas no fundo de suas ideias, como também orienta sua prática religiosa (que é notada pela visita de Zofar, seu amigo da igreja, e o padre Eliú). No entanto, Jó não está apegado a esta prática. Pelo contrário, é mais fácil notar sua religiosidade pelo contexto do personagem do que pelas suas palavras. No diálogo com seu irmão, fica muito claro que Jó não está afirmando que existe um paraíso do outro lado da soleira da porta, mas que não se pode dizer que ele não existe – e por isso vale a pena, em seu entendimento, esperar. Seu irmão diz que não há nada, Jó duvida da existência ou não existência – e essa dúvida agrava o seu sofrimento.

[344] HADJADJ, **O paraíso à porta: ensaio sobre uma alegria que desconcerta**, p. 134.

[345] HADJADJ, Fabrice, **The Ressurrection**, Paris, New York, Oxford, Madrid: Magnificat, 2016, cap. Introduction.

Hadjadj trata do assunto de forma sistematizada em *O Paraíso à Porta* ao investigar sobre a visão beatífica. Para ele, uma possível interpretação do *post mortem* é o materialismo: "A opção materialista é simples: tudo acaba no nada, ou ao menos na dissolução em partículas elementares, e a visão bem-aventurada é apenas uma invenção do medo".[346] Essas linhas bem expressam o pensamento de Bildade, para quem o mundo é mau e nos cria para dar aos vermes[347], e para quem "[...] o homem é uma farsa que o vazio representa para si mesmo. Um macaco superior? Não, um macaco fracassado [...]".[348] Bildade é enfático ao criticar seu irmão por uma miragem:

> É fácil, irmãozinho,
> Fácil demais chamar de mistério uma coisa que não passa de uma miragem na areia movediça.
> A gente se consola de ficar na merda imaginando que dá sorte.[349]

Apresentados os principais paralelos entre Jó e Bildade em *O Paraíso à Porta*, cabe refletir sobre o desfecho da cena dentro do conjunto da obra. Nos diálogos anteriores, a saída foi cômica: Elifaz fora notificado por Jó que a doença era extremamente contagiosa (o que é falso, dado que o Lúpus eritematoso, doença contraída por Jó[350], não é contagioso[351]); a esposa foi expulsa ("Vá embora"[352], disse o personagem enfermo). Já a partida de Bildade, no entanto, é sentida por Jó como um rompimento com os laços da natureza.[353] Enquanto nas outras cenas Jó se apresenta convencido de que precisa se separar dos amigos; nesta, o personagem lança a metáfora da brincadeira de infância, em que mesmo tendo jogado em times adversários, comia-se à mesma mesa, lado a lado.[354] A companhia, o afeto, a relação valem tanto quanto a verdade – não há verdade sem amor. Jó tem suas convicções, mas, como exposto, elas são antes de tudo uma tentativa de manter-se lúcido e atento

---

[346] HADJADJ, **O paraíso à porta: ensaio sobre uma alegria que desconcerta**, p. 262.
[347] HADJADJ, **Jó: ou a tortura pelos amigos**, p. 36.
[348] *Ibid*., p. 39.
[349] HADJADJ, **O paraíso à porta: ensaio sobre uma alegria que desconcerta**, p. 42.
[350] HADJADJ, **Jó: ou a tortura pelos amigos**, p. 19.
[351] LUPUS FOUNDATION OF AMERICA, **Is lupus contagious?**, Lupus Foundation of America, disponível em: <https://www.lupus.org/resources/is-lupus-contagious>.; ARAÚJO, Adriana Dias; TRAVERSO-YÉPEZ, Martha Azucena, Expressões e sentidos do lúpus eritematoso sistêmico (LES), **Estudos de Psicologia (Natal)**, v. 12, n. 2, p. 119–127, 2007; HAHN, Bevra Hannahs, Lúpus eritematoso sistêmico, *in*: JAMESON, J. Larry *et al* (Orgs.), **Medicina Interna de Harrison™, 20e**, New York, NY: McGraw-Hill Education, 2023.
[352] HADJADJ, **Jó: ou a tortura pelos amigos**, p. 36.
[353] *Ibid*., p. 38.
[354] *Ibid*., p. 43.

diante da incerteza, sem recair em qualquer figura de consolação. Ressalta-se, portanto, o caráter do não-saber em ambos, e rompe-se o contato entre os irmãos de modo trágico.

4.1.2 Eliú

Eliú, o personagem que dialoga com Jó na cena 9, é o último visitante da peça. Ele entra em cena observando uma jovem que sai correndo angustiada. Sua primeira fala é uma exclamação sobre essa observação: "Até parece que ela cruzou com um sátiro".[355] Ato seguinte, fica claro que essa sensação é compartilhada por todos os amigos que ali estiveram:

> Faz quase uma hora que estou sentado neste corredor
> E, como na casa de uma megera insaciável, toda vez que alguém entrou em seu antro, seguro de si e de seu consolo, mal se passaram cinco minutos, e a pessoa saiu desvairada e trôpega.[356]

Ao responder a Eliú, Jó revela que se trata de um padre (*père).*[357] Ele rebate sua observação inicial, afirmando que jamais feriu seus amigos tanto quanto foi ferido por eles – algo que ele jamais supôs ser possível. Jó crê na consolação que terá com aquela visita. Pergunta, inclusive, o motivo pelo qual Eliú não entrou antes, uma vez que acreditava que ele teria sido um "escudo contra as flechas deles, meu pai, / Um

---

[355] O dicionário se mostra insuficiente para compreendermos a questão. Sátiro, segundo ele, é o personagem mitológico, o gênero de borboletas ou o homem devasso e luxurioso. Nenhuma referência, portanto, àquele que faz sátiras, isso porque, segundo este dicionário, quem faz sátiras é um satírico. (PRIBERAM et ROBERT). Defende-se aqui a posição é a de que Hadjadj utilizou o termo sátiro com o sentido de satírico. Isso porque Jó não é um devasso sexual - pelo contrário, ele assume a mais perfeita castidade cristã, tendo recusado uma mulher que não é a sua esposa (mesmo que esta o tenha abandonado, ignorado o seu perdão e lhe recomendado a morte). Mas ele é, certamente, um irreverente, porque em nossa sociedade ocidental o homem é tanto mais homem quanto mais relações com mulheres diferentes possui. Essa irreverência traz, para Jó, um caráter extremamente moralizador. Jó retoma o seu estranho bom-senso e o prega a outros. "É melhor a verdade que a mentira", diz, ao final do seu encontro com aquela mulher, na cena anterior. Jó, portanto, é um satírico à medida que revela a máscara da hipocrisia, escondida sob cada um.

[356] HADJADJ, **Jó: ou a tortura pelos amigos**, p. 59.

[357] Numa nota de tradução da peça, diz-se que o personagem de Eliú é mais velho, em contraposição ao Eliú bíblico, que é chamado de Eliú, o jovem. No entanto, não há qualquer indício no texto de que o Eliú de Hadjadj seja efetivamente um velho ou mesmo mais velho que Jó, senão certas concepções comuns de que padres não são jovens. No entanto, sabe-se que elas não necessariamente correspondem à realidade. Ao que parece, há uma interpretação equivocada do tradutor, provocada pela ambiguidade da palavra *père* – que o tradutor mantém sempre como "pai". No entanto, é totalmente possível imaginar um padre recém-ordenado. Ademais, a juventude de Eliú não precisa, necessariamente, corresponder à juventude física, mas a certa juventude do espírito, apontando, neste caso, um padre que não está totalmente maduro diante dos desafios que lhe são impostos.

antídoto contra seus venenos".[358] O padre explica que estava aguardando o resultado de exames médicos, cujo resultado ainda desconhece, pois priorizou auxiliar seu amigo. Contudo, percebe-se que Eliú protela abrir o envelope, temendo o resultado.

A visita se desenrola em tom de admoestação. Nela, Eliú repreende Jó por não acolher devidamente seus amigos, acusando-o de arrastá-los consigo em vez de aceitar suas carícias. Segundo o padre, Jó tornou-se inimigo da alegria. Ele insiste que, mesmo em meio à dor, Jó deveria recitar suas orações, mesmo que mecanicamente, mesmo que como um papagaio; insistindo que essas preces são um modo de lembrar que ainda se está vivo.

Jó contra-argumenta esse conselho, alegando que sua dor que seu coração lhe causa já é suficiente para lembrá-lo de que está vivo. Sobre as orações, ele responde que, diante do rugido de seu coração dilacerado, os rituais sugeridos por Eliú se tornam um ruído sem sentido, causando-lhe até enjoo. Essa resposta provoca indignação no padre, que acusa Jó de arrogância e lembra-lhe que Deus tem o poder de extrair um bem do mal:

> [Eliú] Então não sabe que a marca do Todo-Poderoso é extrair do mal um bem,
> E fazer com que os assaltos dos inimigos se transformem na glória de seus eleitos?
> Os inimigos chicoteiam, batem com todas as forças, mas são golpes que fazem os eleitos crescerem como a neve doce e imaculada.[359]

É interessante notar como essa cena, ambientada nos tempos atuais, traz em Eliú um discurso religioso, com uso de linguagem poética eloquente e tom triunfalista, que remete a estilos religiosos retóricos dos séculos XVIII e XIX. Jó, no entanto, rejeita esse discurso melífluo e inflamado, ironizando ao afirmar que as palavras de Eliú fazem mal para sua diabetes.

É interessante observar como a discussão aqui não é apenas sobre o ponto de vista de ambos, mas sobre o modo como os amigos abordam. O discurso de Eliú é nutrido pelo cristianismo, o mesmo cristianismo partilhado por Jó e Hadjadj. A diferente entre eles é que no discurso de Jó faz-se violência contra toda a desesperança, enfrenta a angústia como parte integral da vida. Jó carrega a cruz, experimenta a angústia na carne e, ao fazer isso, consegue perceber que, apesar de

---

[358] HADJADJ, **Jó: ou a tortura pelos amigos**, p. 60.
[359] *Ibid.*, p. 62–3.

todos os pesares, negar o sofrimento seria negar a sua vida. Eliú, por sua vez, apresenta seu discurso em relação a dor de forma dogmática, desprovido da vivência concreta do sofrimento.. Ele expõe um discurso artificioso, não necessariamente por seu conteúdo, mas porque não traz a experiência de fundo que lhe é necessária.

As palavras proferidas por Eliú configuram uma tentativa obsequiosa de silenciar a dor de Jó, algo que Hadjadj aborda em *Réussir sa mort*. Nesse livro, o autor relata o caso de uma freira que insistia para que os doentes entregassem seu sofrimento a Deus, não por amor genuíno, mas para cumprir um dever moral. Hadjadj chama isso de "geleia espiritual", descrevendo como os pacientes blasfemavam ou logo se diziam consolados apenas para encerrar a conversa rapidamente, sem que a ofendessem.[360]

De maneira semelhante, Jó encerra o diálogo com Eliú, aparentando estar consolado e compreendido . O padre, satisfeito por ter "dobrado" sua ovelha – ainda que sem ouvi-la verdadeiramente – finalmente abre a carta que evitava e recebe a *Boa notícia* de que também está doente.

Nesse momento, a cena adquire um tom profundamente dramático. Eliú, que agora compartilha a dor de Jó, é confrontado com a realidade do sofrimento. Logo em seguida à reação de Eliú, Jó toma a palavra, intercalando a dor do amigo com seu próprio sentimento. A voz de Jó é a voz daquele que, por passar pela noite escura, é capaz de compreender com verdade e empatia o drama. Jó, ao descrever a reação de Eliú, demonstra empatia genuína, não como vingança, mas como um reconhecimento mútuo do mistério e da dor da existência:

> Meu pai, meu pai, então você me compreende?
> Então você me acompanha no desconhecido?[361]

Agora, Eliú compreende. Agora ele é capaz de acompanhar Jó no desconhecido; agora ele tema oportunidade de não tornar mais as suas palavras vãs, abandonando seu discurso vazio. Com isso, a cena encerra-se de forma trágica e reveladora: a dor carregada por ambos é enorme e nem o líder espiritual é capaz de escapar dela. Ao contrário, dele é exigido ainda mais: "E se tornar-se cristão abrisse

---

[360] HADJADJ, **Réussir sa mort: anti-méthode pour vivre**, cap. Introdução, n. 11.
[361] HADJADJ, **Jó: ou a tortura pelos amigos**, p. 65.

a possibilidade para algo pior?", interroga Hadjadj em *A fé dos demônios*.[362] Sai o padre, pedindo perdão.

4.1.3 A amizade como drama fundamental

Ao concluir este percurso analítico sobre os amigos de Jó, é possível perceber que, além das figuras éticas representadas por cada personagem (com destaque para Bildade e Eliú), a segunda parte da peça apresenta também uma reflexão filosófica sobre a amizade. Essa dimensão hadjadjiana é fundamental para compreender o drama vivido por Jó.

No diálogo entre Deus e o demônio, na Cena 2, temos os primeiros indícios sobre o drama de Jó. Além da sua saúde, o personagem de Hadjadj perde também a sua fama, sendo acusado de abuso de autoridade. O demônio, em uma tentativa cruel, propõe uma terceira tentação: se Jó não amaldiçoou a Deus diante dos seus piores inimigos, talvez mais cruéis sejam os seus amigos:

> Seus amigos... Digamos, todos os amigos dele, cercando-o de cega solicitude, Para que ele seja esmagado por maciças gentilezas, Sufocado pela compaixão gotejante... Este é o meu pedido, odioso Deus, Permita que eu despeje seus amigos sobre ele, como a única matilha capaz de devorar seu coração[363].

Há aqui uma inversão do conceito de amizade que precisa ser meditada. Tradicionalmente, a *philia* (amizade) é considerada uma virtude e é objeto de debate por diversos pensadores: Platão e Aristóteles falam sobre o assunto, bem como a literatura judaica: "Um amigo fiel é uma poderosa proteção: quem o achou, descobriu um tesouro" (Ecles 6, 14). No texto de Hadjadj, porém, é feita a denúncia de uma hipocrisia da amizade, uma vez que os amigos de Jó foram ali supostamente desejando o seu bem, mas sem se darem conta que o incitavam ao mal. Em resumo, a presença sufocante dos amigos é movida por uma falsa religiosidade ou afetividade.

Para entender essa inversão promovida por Hadjadj, é útil resgatar, sucintamente, alguns diálogos platônicos sobre o tema, estabelecendo paralelismos e fundamentos para a compreensão da inversão hadjadjiana. O diálogo de Platão a respeito da amizade é aporético: "acabamos de nos tornar ridículos" – diz Sócrates no

---

[362] HADJADJ, Fabrice, **A fé dos demônios**, Campinas (SP): Vide Editorial, 2017, p. 12.
[363] HADJADJ, **Jó: ou a tortura pelos amigos**, p. 20.

final do diálogo – Pois, estes aqui, ao irem embora, dirão que nós nos tornamos amigos uns dos outros – eu já me coloco entre vós – mas ainda não fomos capazes de descobrir o que é o amigo" (Lísis, 223b).[364] No entanto, isso não significa que não há pistas relevantes a serem seguidas. A maior delas é que a amizade, por sua condição desejante do bem, precisa ser movida por um "primeiro bem", um Bem fundamental que sirva de apoio e trampolim. Por isso, o amigo é filósofo: está orientado para aquilo que ama e, de algum modo, já o possui, mas também experimenta a condição de falta e desejo.

Reflexão semelhante se dá em *O Banquete.*[365] Nessa obra, Sócrates é porta voz de um discurso atribuído a Diotima de Mantineia: nesse discurso, argumenta que *Eros* se aproxima do Bem e o deseja, sendo ele mesmo filósofo. *Philia* e *Eros* caminham juntos, portanto, no que se refere à sua orientação com relação ao Bem. Em ambos os casos, esse Bem nos precede: se por um lado nós desejamos o Bem e rumamos certos degraus da escada rumo a Ele, por outro, não podemos deixar de entender que esse Bem já deixou as suas marcas e nos "puxa" por essa escada. A conclusão desse processo é que não há qualquer tipo de amor fora do Bem, ou seja, não há amizade verdadeira entre duas pessoas que não são filósofas.

Sob essa ótica, Jó se assemelha ao filósofo descrito por Platão. Ele demonstra, ao longo da peça, o seu "não-saber" sobre Deus, que, paradoxalmente, é mais sólido e denso do que o saber de seus pretensos amigos. Enquanto os amigos despejam sobre ele suas convicções religiosas ou filosóficas, Jó reconhece sua ignorância, vivendo a agonia do não-saber. Talvez o momento ápice dessa denúncia seja o momento com o padre Eliú, o último dos encontros, em que foi feita uma crítica à própria tradição religiosa do personagem. Ainda assim, cabe lembrar que todos os personagens são desmascarados e denunciados em seus pensamentos ou em suas construções equivocadas. Ao mesmo tempo em que denuncia e parece ter certas convicções sobre Deus, Jó percebe que tais convicções não passam de uma negação, um irrealizado. O texto convida, então, a refletir sobre a sua agonia, pois ela não a consola, a dilacera mais (o que permite, também, uma maior passagem de luz).

---

[364] MARRONA, Helena Andrade, **Lísis, de Platão: tradução, estudo introdutório e notas**, Dissertação, Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 2014, p. 88.
[365] PLATÃO, **O Banquete**, Rio de Janeiro/São Paulo: PUC-Rio; Loyola, 2021.

Em *O Paraíso à Porta*, Hadjadj reflete sobre a agonia dilacerante do bom ladrão. Mesmo após a promessa do Paraíso por Jesus, Dimas passa por um momento de dúvida e angústia, agravado pela ausência do próprio Cristo; isso porque Jesus morreu antes dele o que fez com que a esperança ora prometida deixasse de fazer sentido, agonizando-o ainda mais. A afirmação dessa agonia, por outro lado, não é gratuita, uma vez que ao afirmar a agonia, afirma-se também a esperança que a sustenta. Para Hadjadj, pior seria negá-la, pois assim negar-se-ia todo o bem experimentado outrora. Esse é um dos motivos pelos quais a dor de Jó aumenta com a presença dos amigos, como pontua o demônio da peça. Ao vê-los, Jó se recorda dos momentos doces que viveram, da frugalidade outrora desfrutada e, por isso, a sua dor atual seria ainda mais pungente. Respeitando a diferença da agonia da morte, não é possível deixar de notar certo paralelismo com Sócrates, que também denuncia os seus concidadãos em face de seu não-saber.

No caso de Jó, o que ocorre, então, é que seus amigos, por terem deixado de ser filósofos e se afastado de um certo bem – o de reconhecer-se em seu não-saber –, e em sua condição não-onipotente, deixam de ser amigos de Jó. Nesse caso a postura adequada deve ser manter-se em Deus e não agir em negação (da dor de Jó ou da dor sofrida ao ver Jó). Desse modo, ambos poderiam viver juntos àquele drama, sem intenção de negá-lo e, por consequência, mantendo a amizade.

A perda da amizade é apresentada como o suplício final de Jó. Por ser mais agonizante que a negação, o demônio usa os amigos em seu suplício. Jó convida seus amigos para a única coisa possível naquele momento: partilhar a miséria e a dor que sente, não para negá-la, mas para afirmar os momentos de maravilhamento que a antecedem – o que por si é a afirmação do Bem. É justamente essa afirmação que garante a possibilidade de amizade, pois (e aqui é que nos vale a argumentação de Platão) não há amizade fora do Bem. No entanto, seus amigos falham nesse convite. O grande suplício de Jó é perder o grande “tesouro” da amizade, o que torna sua agonia ainda mais pungente e revela a dimensão trágica e filosófica da peça.

A amizade, em última instância, aparece como um elemento importante para a compreensão da alegria ontológica. A perda da amizade é apresentada como o

suplício final de Jó, mais agonizante do que a própria dor física.[366] É importante perceber que, dentro do pensamento hadjadjiano, a verdadeira amizade é capaz de acompanhar o outro em sua agonia, sem negá-la ou tentar superá-la superficialmente, mas valorizando ainda mais a companhia mútua, sem que se objetifique o outro (Jó reclama muitas vezes que está sendo descartado pelos amigos, como se já estivesse morto). Ela é, portanto, uma postura de afirmação da vida. Um amigo estabelece-se como um *outro*, com o qual pode-se viver certos valores comuns, sobretudo a comunhão. Não é possível manter uma amizade quando um ou ambos se dedicam aos próprios paraísos, sem que haja um espaço gerado no íntimo da pessoa ao acolhimento do *outro.* Esse elemento de alteridade fundamental na amizade torna os amigos *clowns*: na ética do jorro, tudo o que se recebe, de graça, é transmitido, sob a mesma condição.

4.2 JÓ

Jó e seu irmão Bildade já indicam a comunhão com os incrédulos: nenhum dos dois tem a última palavra, mesmo quando se acusam mutuamente. Eliú, em seu drama, intensifica a dramaticidade desse discurso. Suas palavras de sacerdote revelam-se vãs diante do peso da dor e da finitude. Como mencionado anteriormente, para Hadjadj, a comunhão entre os incrédulos é uma das razões limítrofes da compreensão humana da dor. Além disso, o autor elenca outros três motivos: o aprofundamento no desejo, a entrega de si como oferenda, e a dimensão do *carpe diem*. Esses elementos estão presentes em todas as falas de Jó, mas ganha destaque especial nas cena 3, em que ele parece sozinho. Esta seção procura compreender como essas razões limítrofes estão presentes na referida cena. Em primeiro lugar, observa-se o cenário da peça, que apresenta uma unidade simbólica entre Jó e o seu sofrimento. Em seguida, analisa-se o texto da cena 3.

---

[366] Na conversa entre Deus e o demônio, este diz que após toda a doença, a perda dos filhos, os piores inimigos, resta agora lançar contra ele os seus amigos. HADJADJ, **Jó: ou a tortura pelos amigos**, p. 18–9.

4.2.1 O Cenário

Na cena 3, logo antes da chegada de seus amigos, encontramos Jó sozinho, narrando sua dor, busca e angústia. Essa narrativa é acompanhada por uma descrição, com toques de humor, do cenário em que se encontra:

> Um quarto de hospital. Cama branca e poltrona creme, soro gotejando, ruído de um monitor de batimentos cardíacos no canto. À esquerda do espectador, porta de entrada, com o número 201, 666 ou 3, como quiserem... À direita do espectador, uma grande janela, que dá para a cidade na primavera: árvores raras e magras, fachadas cinzentas. Vê-se ao longe um campanário, atrás de um grande painel publicitário, que enaltece os méritos de um creme para emagrecer. Manhã.[367]

A relação entre texto teatral e encenação é sempre curiosa. Tornar material e concreto um texto demanda certos ajustes e modificações. Além da liberdade que a companhia de teatro tem de improvisar e modificar a seu intento o texto. Isso ocorre tanto por questões práticas, como custos de produção, quanto por uma concepção mais livre da arte cênica. Um exemplo disso é a encenação canadense de *Jó*, mencionada anteriormente, que, realizada em um teatro sem cortinas, tornou inviável a construção do primeiro cenário descrito no texto.[368]

Esse é um dos motivos pelos quais há uma preferência por roteiros mais abertos no teatro contemporâneo, permitindo que elementos como cenários, gestos e marcações fiquem a cargo da companhia teatral. Dada essa liberdade, por que Hadjadj dedica-se a descrever com tantos detalhes o quarto de hospital? Vale mencionar que o autor chega a especificar até mesmo a cor da poltrona. Defende-se que a descrição desse cenário não se trata de uma simples rubrica situacional, mas de um cenário carregado de simbolismo, sintetizando reflexões presentes no corpus hadjadjiano.

"Um quarto de hospital. Cama branca e poltrona creme, soro gotejando, ruído de um monitor de batimentos cardíacos no canto".[369] O quarto de hospital é o espaço central da peça, refletindo a condição de sofrimento de Jó. À primeira vista, é um local ordinário, repleto de objetos comuns – cama, poltrona, monitor cardíaco. Essa simplicidade insere o drama eterno no cotidiano, a dimensão da mística cotidiana,

---

[367] *Ibid*., p. 21.
[368] Refiro-me, aqui, ao cenário correspondente às cenas 1 e 2, que acontece "em meio aos plissados da cortina abaixada".
[369] HADJADJ, **Jó: ou a tortura pelos amigos**, p. 21.

frequente no pensamento de Hadjadj.[370] Em seguida o dramaturgo leva o leitor a uma relação espacial que transporta a cena cotidiana para outro cenário. Isso porque esses itens estão no centro da cena, enquanto há objetos dispostos de ambos os lados: "À esquerda do espectador (...) À direita do espectador (...)"[371].

Com base nessa divisão, entende-se que o cenário é dividido em três partes: a cama (e seus apetrechos) central, flanqueada por elementos à esquerda e à direita. Essa disposição evoca a cena da crucificação, na qual Cristo, ao centro, está acompanhado pelos dois ladrões, Gestas e Dimas. Para Hadjadj, Jó é um perseguidor da alegria que recusa renunciá-la, mesmo quando ela está transfigurada pelo sofrimento. Assim, na perspectiva simbólica de Hadjadj, as dores de Jó preso à cama do hospital são uma encarnação das dores de Jesus Cristo. Nesse caso, até mesmo os dois ladrões que compõem a cena estão ali, sub-repticiamente, afirmando algo, mesmo que sem palavras.[372]

O que justifica uma comparação como está é justamente uma análise da descrição sobre o que está à direita e à esquerda dos espectadores da cena em conjunto com seus respectivos simbolismos.

Diz a rubrica: "À esquerda do espectador, porta de entrada, com o número 201, 666 ou 3, como quiserem...".[373] A porta de entrada está à esquerda do espectador e à direita de Jó. Cabe mencionar que a palavra *porta* denota um conceito simbólico dentro da tradição cristã, o que não passou despercebido por Hadjadj, uma vez que está presente no título do ensaio tão citado ao longo desta tese; o Paraíso, portanto, está à *porta.* Pela porta do quarto de Jó, não entram anjos, mas amigos com cuidados mais maçantes que os seus inimigos[374], cuja presença provoca uma alegre

---

[370] Abordarei essa temática logo a seguir, quando tratar do discurso de Jó.
[371] HADJADJ, **Jó: ou a tortura pelos amigos**, p. 21.
[372] Os quatro evangelhos falam destes ladrões, na mesma disposição. Mas à exceção do evangelho de Lucas, eles são lacônicos, nos dizendo apenas que eles estavam lá e proferiram algumas palavras a Jesus. Lucas, por outro lado, fala de um ladrão que foi salvo, porque confessou a sua fé em Jesus. Mas também não informa se ele estava à direita ou à esquerda de Jesus, ou mesmo o seu nome. Foi a tradição cristã latina que nomeou este ladrão de Dimas e o outro de Gestas. E provavelmente inspirada na ideia de Jesus "estar à direita do Pai", a iconografia também fixou a sua posição no Calvário: à direita de Jesus, como é o caso do quadro de Rubens, a quem Hadjadj serve-se de inspiração para refletir sobre o sentimento daquele homem diante da promessa, da conversão e da morte.
[373] HADJADJ, **Jó: ou a tortura pelos amigos**, p. 21.
[374] *Ibid.*, p. 19.

nostalgia[375] que não lhe oferecem consolo, pelo contrário, são elas ainda mais sufocantes.[376]

Ao analisar a obra de Rubens, Hadjadj conclui que foi Dimas quem anteviu a porta do paraíso, em razão do perdão recebido. Mas, longe deste perdão lhe servir de consolo, ele lhe abriu mais a chaga. "Outra vez, a aproximação do paraíso aparece como uma provação"[377], diz Hadjadj, remetendo-nos à famosa *porta estreita* (Mt 7,13), cuja estreiteza deve-se mais à largura do coração dos passantes do que à porta. Pelo seu perdão, Dimas foi passado, e por isso pode servir de passagem.[378]

A descrição do lado esquerdo do espectador é atravessada pelo humor irônico de Hadjadj. O autor diz que a porta poderia ser numerada por quaisquer números, alegando certa irrelevância a esse gesto. Todavia, ao menos dois dos números listados a seguir não são nada irrelevantes dentro da tradição cristã: aquela porta pode ter o número que simboliza o número da Trindade (3) ou o número da Besta (666). Por ela, entrevê-se o paraíso e a queda, porque por aqui vive-se o drama e a alegria.

Ato seguinte, o espectador/leitor tem seu olhar direcionado para a direita. A descrição é longa:

> À direita do espectador, uma grande janela, que dá para a cidade na primavera: árvores raras e magras, fachadas cinzentas. Vê-se ao longe um campanário, atrás de um grande painel publicitário, que enaltece os méritos de um creme para emagrecer.[379]

À direita do espectador (à esquerda do leito de Jó), está a janela, que deixa entrever certa luz, mas que não é como a porta – assim como as palavras de Gestas são tanto mais profanas quanto mais religiosas poderiam ter sido.[380] Por trás da janela, o mundo que conhecemos. Árvores raras, porque o primado da técnica deixou de lado a Criação, e um painel publicitário, que poderia estar vendendo qualquer coisa, porque isso já bastaria para denunciar a época em que vivemos. Mas o painel, segundo Hadjadj, não vende qualquer coisa, vende um creme para emagrecer, o que, numa perspectiva hadjadjiana, poderia ser considerado como sintoma e desejo.

---

[375] *Ibid*., p. 26; 33; 38; 43; 46; 55.
[376] *Ibid*., p. 60.
[377] HADJADJ, **O paraíso à porta: ensaio sobre uma alegria que desconcerta**, p. 206.
[378] *Ibid*., p. 114.
[379] HADJADJ, **Jó: ou a tortura pelos amigos**, p. 21.
[380] HADJADJ, **O paraíso à porta: ensaio sobre uma alegria que desconcerta**, p. 194–200.

Para compreender essa dinâmica, é necessário abordar a visão de Hadjadj sobre o corpo, sobretudo o corpo ressuscitado, ou corpo glorioso – aquele que, segundo a fé católica, será revelado após a morte. O autor destaca que "o corpo glorioso trará em si as insígnias de sua história".[381] Em outras palavras, esse corpo, tal como concebido por Hadjadj, é um corpo que conta a sua história melhor que qualquer livro. Para contar que morreu e ressuscitou Jesus apenas mostra a mão com a chaga ao discípulo; para contar a história de cada um – argumentará o autor – bastará mostrar a si mesmo. Em meio às reflexões sobre essa temática, em *O Paraíso à Porta,* encontra-se uma passagem em que Hadjadj elogia o corpo de sua esposa, divergente dos padrões de beleza socialmente convencionados, mas que são considerados belíssimos porque contam a história do ser humano pelo próprio corpo:

> E que dizer de teu ventre, minha Siffreine - esse ventre distendido pelas gravidezes, marcado pelas estrias, e que te dá vergonha diante da moda do achatado e do liso? Numa beleza mais copiosa do que a de um Rubens, e mais cândida do que a de um Renoir, ele fará com que transpareçam todas as vidas que ele carregou no enterramento de minha sementeira[382]

Se um corpo com os contornos de Rubens é, potencialmente, um corpo glorioso, qual seria o motivo de escondê-los com a utilização de um creme de emagrecer? Para Hadjadj, tal atitude é resquício de uma tentativa de encontrar o corpo glorioso, é fruto do desejo por tal corpo. A propaganda parte do desejo por felicidade, ao passo que desperta esse desejo. O autor esclarece essa questão em *A profundidade dos sexos:*

> Tomás de Aquino observa que 'os bens exteriores foram feitos para o corpo, e que portanto é natural que os bens do corpo (a saúde, a beleza, o vigor...) sejam preferidos aos bens exteriores'. Os encantos comerciais jogam com essa preferência. Eles utilizam os esplendores do corpo para que eles passem para as mercadorias e as tornem mais atrativas. Afinal, eles não usam nenhuma carniça. Suas silhuetas recordam as propriedades clássicas dos corpos gloriosos: clareza, agilidade, incapacidade de sofrer, perfeição em todos os aspectos de sua natureza.[383]

Gestas é, portanto, janela: deixa entrever, como a propaganda, mas não serve para passar para onde se deseja.

---

[381] *Ibid*., p. 347.
[382] *Ibid*., p. 348.
[383] HADJADJ, **A Profundidade dos Sexos**, p. 218.

O espaço do cenário está descrito, bem como está estabelecido o paralelo com o Gólgota. Assim, falta explorar o indicador de tempo: **"**manhã"[384]. Sobre isso, é possível retomar entre a ligação entre a narrativa temporal da morte de Jesus e o sofrimento do personagem Jó. A tradição católica mantém o horário das 15 horas como sendo o da morte de Jesus, e o das 9 horas para sua crucificação, ou seja, período da manhã. Pode-se ainda levar em consideração que, segundo a tradição poética bíblica, a manhã não está ligada à proximidade com o ápice do sol e, portanto, não remeteria a uma esperança de fundo – o que está muito presente ao longo de todo o texto da peça.

4.2.2 Cena 3

A Cena 3 apresenta o primeiro grande discurso de Jó e marca a abertura do palco ao público, a primeira cena em que as cortinas estão levantadas. É aqui que encontramos o maior paralelismo entre o Jó de Hadjadj e o Jó relatado pelo texto bíblico.

No **texto bíblico**, os capítulos iniciais do livro de Jó, considerados um prólogo, explicam as razões do sofrimento de Jó. Ele surge pela primeira vez no capítulo 3 – início da parte de diálogo – quando inicia um discurso amargo, amaldiçoando o dia de seu nascimento[385], com a seguinte maldição: "Pereça o dia em que nasci, a noite em que se disse: 'Um menino foi concebido!'"[386]

O discurso é marcado por uma série de potentes maldições, seis ao todo (valor simbólico no campo das interpretações alegóricas[387]), nas quais Jó lamenta sua existência, amaldiçoando o dia, a luz e as estrelas. Ele questiona por que Deus lhe deu a vida, apenas para submetê-lo a tamanha miséria: "Porque não fechou as portas do ventre para esconder à minha vista tanta miséria"[388]. É face ao mal experimentado que Jó realiza a sua maldição. Sob esse ponto de vista, a melhor possibilidade seria

---

[384] HADJADJ, **Jó: ou a tortura pelos amigos**, p. 21.
[385] BÍBLIA, **Bíblia de Jerusalém**, liv. Jó 3, 1.
[386] *Ibid*., liv. Jó 3, 3.
[387] Rábano Mauro, abade franco-germânico do século IX, escreve que "O número seis significa os seis dias nos quais Deus criou as criaturas, como diz o Êxodo (20, 11): 'Em seis dias criou Deus o céu e a terra'. Significa também as etapas do tempo deste mundo, que comporta seis eras. Daí que Deus, que perfaz todas as suas obras, tenha vindo a este mundo na sexta era, tenha padecido na sexta-feira, no sábado tenha repousado no sepulcro, e no domingo ressuscitado dos mortos." In: LAUAND, Luiz Jean, Rábano Mauro e o significado místico dos números, **Videtur**, 2003.
[388] BÍBLIA, **Bíblia de Jerusalém**, liv. Jó 3, 10.

justamente a negação de toda a sua vida. Se ele tivesse morrido após o parto ou se tivesse sido abortado, não sofreria o que está sofrendo hoje. O paraíso, nesse caso, seria um lugar indolor, uma negação de sua dor e, por isso, um objeto de desejo.

Todavia Jó desenvolverá, em seguida, uma nova interrogação:

> Por que foi dada a luz a quem o trabalho oprime, e a vida a quem a amargura aflige, a quem anseia pela morte que não vem, a quem a procura com afinco como um tesouro, a quem se alegraria em frente do túmulo e exultaria ao ser sepultado, ao homem que não encontra seu caminho, porque Deus o cercou de todos os lados?[389]

Em outras palavras: por que Deus não atende a minha prece e me mata? Por que eu continuo vivo? Ao que parece, para Jó há uma resposta para essas perguntas, embora ele a desconheça. A solução de tirar a vida por suas próprias mãos não parece ser uma via possível para Jó. Ao ouvir de sua esposa "Persistes ainda em tua integridade? Amaldiçoa a Deus e morre duma vez!"[390], Jó oferece como resposta: "Falas como uma idiota: se recebemos de Deus os bens, não deveríamos receber também os males?"[391]. Assim, entendemos que mais do que maldizer, o final do discurso de Jó é concluído com a busca por uma explicação, um *porquê*. Em Jó, a teodiceia não é uma simples questão argumentativa, mas um drama existencial, cuja resposta orienta o sentido da vida e do sofrimento que a ela pertence. Esse drama é condensado na frase final do primeiro discurso: "Vivo sem paz e sem descanso, eu não repouso: o que vem é a agitação!"[392].

O **Jó de Hadjadj** também faz um percurso de observação do mundo, atravessado por um questionamento de Deus. Hadjadj inicia o discurso de Jó a partir do reconhecimento de sua condição de moribundo, ecoando o versículo final do discurso bíblico supracitado: "Sou a árvore fulminada que promete apenas uma colheita de cinzas, / Sou o homem no parapeito que se apruma antes do grande mergulho"[393], diz Jó. Nessa fala, o personagem enfatiza que até mesmo a morte seria menos angustiante do que a expectativa dela – pois a morte traz, ao mesmo, algum tipo de certeza: "Neste momento de apavorante oscilação, / Nesta enorme náusea no balanço do pânico, / Neste momento antes da queda, mais atroz do que a própria

---

[389] *Ibid*., liv. Jó 3, 20-23.
[390] *Ibid*., liv. Jó 2, 9.
[391] *Ibid*., liv. Jó 2, 10.
[392] *Ibid*., liv. Jó 3, 26.
[393] HADJADJ, **Jó: ou a tortura pelos amigos**, p. 21.

queda, que pelo menos traz a certeza do impacto e do alívio”[394]. Como se percebe, essas são palavras que procuram ecoar a “agitação” descrita pelo Jó bíblico. Esse “momento antes da queda” é também descrito pelo personagem na cena com Bildade, bem como na cena da angústia de Dimas: antes do desfecho, a angústia apenas aumenta e a esperança, antes de ser um alívio, é um catalisador.

O segundo momento do discurso do Jó de Hadjadj é um contralouvor às criaturas. A partir de uma série de inversões, esse discurso observa a beleza os dons do mundo, para então ressaltar esses também oprimem. O sol é um ponto de interrogação sobre o poente; as flores são a coroa mortuária; os pássaros alegres e melodiosos denunciam a sua tristeza (só no céu se canta, como lê-se no desfecho de *O Paraíso à Porta*). Jó espera apenas a companhia das minhocas. Esse contralouvor está ligado às maldições de Jó no texto bíblico, mas vai além dele ao inserir novos elementos como os pássaros, as minhocas e a vida cotidiana, enquanto o texto bíblico se atém à metáfora da luz e da sombra.[395]

Dentro da segunda parte do discurso emerge um tema recorrente no pensamento hadjadjiano que é o da apreensão do divino pelo cotidiano, mais precisamente por meio da relação de identidade e cuidado que se estabelece com o ambiente. É no contato com a natureza que o ser humano se experimenta como um ser de transcendência, um ser rumo ao outro e, por isso, Jó inveja os “passantes da rua”:

> Passantes na rua, que ainda não fizeram a passagem desta vida, deste quarto estéril, onde deverão perecer sua indiferença e suas pequenas preocupações, daqui eu os saúdo! / O quotidiano cinzento de vocês, cheio de preocupações, é uma maravilha que eu invejo[396].

A passagem e os passantes é tema presente no fundamento de *O Paraíso à Porta*. A dedicatória desta obra é destinada aos passantes e às passantes. A porta é instrumento de passagem. O *clown* é aquele que passa adiante tudo o que recebe.

---

[394] *Ibid*., p. 22.
[395] Essas metáforas remetem ainda ao Cântico das Criaturas, poema de Francisco de Assis, escrito provavelmente em seu leito de morte. Nele, o poeta bendiz as criaturas do céu e da terra, e se põe como irmão delas. O poema fala no vento, nas estrelas, na terra com suas flores e ervas, e bendiz cada uma delas como criatura divina. Finalmente, após esses louvores, Francisco desemboca na consideração da morte, e a bendiz como irmã, tão irmã quanto quaisquer outras das criaturas, embora para isso faça uma distinção dentro do conceito de morte (que Hadjadj também aborda em *O Paraíso à Porta* e em *Réussir sa mort*), separando a morte corporal, a qual é bendita, da segunda morte, com a qual Francisco se preocupa.
[396] HADJADJ, **Jó: ou a tortura pelos amigos**, p. 22.

Ainda a respeito da porta: mais de uma vez se comentou que Hadjadj é extremamente hábil em criar poesia a partir dos movimentos mais cotidianos[397], e nessas situações, uma chuva que cai pela janela[398] ou um peixe assado[399] podem ser, para Hadjadj, portas abertas para o divino. Além disso, o autor é enfático ao falar sobre a porta do paraíso, quando de sua investigação sobre a temática, a partir de Dante. Ao analisar *A Divina Comédia*, Hadjadj percebe que o paraíso de Dante não tem porta (em oposição ao pórtico do inferno, que ainda conta com seu célebre letreiro). Entra nesse paraíso, portanto, aquele que estiver disposto. Seguido tal constatação, o autor se interroga:

> Por que esse paraíso sem porta? Porque a porta do paraíso não fica em outro lugar. Para Dante, é a salvadora Beatriz. Para Bonnefoy, é um prato de estanho. Mas, se nossos olhos se esclarecerem, qualquer coisa servirá, até um beco sem saída, até uma janela tapada, até as páginas deste livro... No fundo, tudo aquilo que está de passagem pode tornar-se passagem para Aquele que É.[400]

É possível chamar essa dimensão de encontro com o divino pelo cotidiano de "mística"? Hadjadj chama seu ensaio sobre o amor matrimonial de "mística da carne", na introdução desse texto, o autor esboça algumas palavras sobre o que compreende pelo conceito. Em um primeiro momento, Hadjadj critica a ideia de mística como *técnica* para o encontro com o divino. Em seguida, defende que sua "mística" não deve iludir o amante da oração, uma vez que não alude às vias purgativa, iluminativa e unitiva – que alcunha com os melhores adjetivos – e, para além disso, defende sua via como algo tão importante quanto, justamente por estar calcada no cotidiano.

> Aquilo de que falarei nem por isso é menos misterioso. Afinal, encontrar Deus indo ao mosteiro é algo bastante evidente. Porém, encontrar Deus indo a Micheline, essa mesma que acaba de estragar seu guisado de vitela, eis o que permanece bastante inexplicável.[401]

---

[397] Brian Sudlow, supracitado, faz referência à essa característica do autor, e também Charles J. Caput, no prefácio de *The Ressurrection* menciona esta habilidade, com as seguintes palavras: "Um homem com a mente e espírito famintos pelo transcendente; e um coração e mãos cobertas pela matéria prima da vida cotidiana. Ele se conecta com os crentes 'ordinários' porque é um deles." HADJADJ, **The Ressurrection**, pt. Prefácio. E-pub.
[398] HADJADJ, Fabrice, **Réussir sa mort: anti-méthode pour vivre**, Paris: Presses de la Renaissance, 2005.
[399] Ibid.
[400] HADJADJ, **O paraíso à porta: ensaio sobre uma alegria que desconcerta**, p. 114.
[401] HADJADJ, **A Profundidade dos Sexos**, p. 18.

Em *Réussir sa mort*, essa temática conecta-se à dimensão do *carpe diem*. A reflexão começa com uma anedota, na qual um amigo faz um trocadilho com a citação de Horácio que encabeçava a lousa de um restaurante. O amigo brinca que gostaria de pedir a "Carpa do Dia". Esse trocadilho o remete às suas raízes judaicas, lembrando-se de sua falecida avó, que preparava uma tradicional receita de carpa recheada. Essa memória desperta nele o desejo de reviver o sabor desse prato no futuro, ou seja, desperta a esperança.

Hadjadj interpreta essa história como um encontro simbólico entre passado, presente e futuro. Sua análise apoia-se em fundamentos filosóficos de Santo Agostinho: passado e futuro só existem no tempo presente, pois ambos dependem da mente e são interdependentes. Com base nessa perspectiva, Hadjadj conclui: "Então, eu só posso realmente aproveitar o dia se eu pegar uma história e manter uma esperança"[402]. Para ilustrar essa ideia, ele menciona um passeio pela cidade com sua filha, um momento que conecta a memória dos ancestrais com um olhar projetado para o futuro. O matrimônio, segundo Hadjadj, também reflete essa dinâmica: ele sela uma história compartilhada e, ao mesmo tempo, antecipa a morte e a ressurreição futura.[403]

Assim, o autor propõe que o *carpe diem*, longe de representar um consumismo que fragmenta presente, passado e futuro, deve apontar para um abandono confiante à providência divina: "Não vos preocupeis, portanto, com o dia de amanhã"[404]. Essa perspectiva integra passado, presente e futuro em um único momento de plenitude. Retomando o tema da ressurreição ao tratar dos corpos dos esposos, Hadjadj relembra o dia em que, com seu amigo, finalmente saboreou a carpa recheada. Esse episódio, narrado de forma poética, encerra a reflexão como um corolário:

> Num almoço, meu amigo da Terra Santa me convidou para almoçar a carpa recheada. Sua esposa havia preparado. Não era aquela de sua avó. Um grande silêncio invadiu o ambiente quando nós mastigamos a primeira

---

[402] HADJADJ, **Réussir sa mort: anti-méthode pour vivre**, cap. 1.
[403] Embora provenientes de tradições de pensamento muito diferentes, é interessante notar uma afinidade entre Fabrice Hadjadj e Ailton Krenak no modo como ambos concebem a temporalidade na relação com a vida. Enquanto Hadjadj enfatiza a interdependência entre memória, presença e esperança futura nos vínculos humanos, Krenak propõe 'contar mais histórias' e manter uma conexão com a Terra como formas de adiar o fim do mundo. Em ambos os casos, o passado e o futuro convergem no presente como ponto de encontro para a continuidade e o sentido da existência (KRENAK, Ailton; CASTRO, Eduardo Viveiros de, **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das letras, 2023). Tais paralelismos podem ser explorados em pesquisas posteriores.
[404] BÍBLIA, **Bíblia de Jerusalém**, liv. Mt 6, 34.

> garfada. Todos sabíamos que este peixe tinha sido transformado num prato festivo pelos Asquenazes. Nós sabíamos como estes Judeus haviam sido reduzidos em fumaça no coração de nossa Europa. E nós sentimos que eles não estavam longe, que nós os reveríamos sem dúvida, a vó Raquel e também o vô Ytthzak, e pensei no Cristo ressuscitado às margens do lago Tiberíades. Em toda sua glória, no incomparável milagre de sua vitória sobre o túmulo, ele convida os seus discípulos a uma coisa muito simples: "[os discípulos] viram brasas acesas, tendo por cima peixe e pão... Disse-lhes Jesus: 'Vinde comer!'[405]". Com esta carpa, silenciosa, nós podíamos colher o dia com uma claridade mais penetrante que a luz do sol.[406]

Invejar o cotidiano dos passantes é, para Jó, invejar o *carpe diem* que está obscurecido em sua vida. Ao retratar essa negação do cotidiano de Jó, o texto não apenas expressa o sentimento do personagem, mas também se torna um convite performativo para que o espectador ou leitor colha o seu próprio dia. Quando Jó se dirige aos passantes na rua, em sintonia com a obra *O Paraíso à Porta*, dedicada "aos passantes, e às passantes"[407], ele revela que todos os seres humanos não são apenas andantes, mas também passantes, no sentido radical da palavra.

Embora Jó esteja privado das preocupações cotidianas compartilhadas pelos passantes, ele ainda não morreu – o que significa que, mesmo no sofrimento, ainda pode colher o dia. Sua preocupação, agora, é existencial, algo impossível de ser camuflado, já que ele carrega constantemente "este gosto de morte na minha garganta".[408] Essa mudança em seu estado de vida que justifica a *inveja* citada pelo personagem; é ela quem aumenta o desejo. Como o *carpe diem* integra passado, presente, e futuro, a dor presente remete Jó a um estado de alegria originária, à qual deseja retornar. Mesmo imerso no mal, com a morte na garganta, Jó aprofunda seu desejo por uma vida beata, ainda que esta pareça lhe ser inalcançável.

É o próprio Jó quem reconhece à noção de mal como privação de bem: "E estes dons só existiram para que deles eu conhecesse a perda, / Todo aquele calor foi só para que eu sentisse melhor a lâmina gelada".[409] Suas palavras reforçam que o terror da morte só é possível porque antes houve maravilhamento. Essa relação entre o bem experimentado e a dor que sua ausência provoca é central em sua reflexão.

É curioso que, desta vez, o tema da maternidade também surja na discussão. Embora não seja totalmente desenvolvido, ele aparece como um embrião de ideia,

---

[405] *Ibid*., p. Jo 21, 9-12.
[406] HADJADJ, **Réussir sa mort: anti-méthode pour vivre**, cap. 1.
[407] HADJADJ, **O paraíso à porta: ensaio sobre uma alegria que desconcerta**, p. 8.
[408] HADJADJ, **Jó: ou a tortura pelos amigos**, p. 23.
[409] *Ibid*., p. 23.

além de um interessante paralelismo com o texto bíblico. No livro de Jó, o personagem questiona por que foi alimentado pela mãe:

> Por que não morri ao deixar o ventre materno, ou pereci ao sair das entranhas? Por que me recebeu um regaço e seios me deram de mamar? Agora dormiria tranqüilo, descansaria em paz, (...) Que eu fosse como um aborto escondido, que não existisse agora, como crianças que não viram a luz (Jó 3, 11-13;16).[410]

O Jó de Hadjadj parece crer que mamou para, agora, experimentar a perda:

> Por que não me liberta dando a descarga, floch, e lá se vai Jó encanamento abaixo? E sobretudo, por que, por que ajoelhou-se para me receber quando saí do ventre, Com seios cheios de leite para me encantar; E uma voz trêmula de amor para me ninar? Acreditei que minha vida seria calorosa e transbordante como aquela mãe me apertando contra seu coração.[411]

Neste cântico de dor, no qual a angústia de Jó é amplificada à medida que a colheita do dia presente se revela trágica, e a turva esperança apenas intensifica o contraste com as vivências passadas. Surge, então, a pergunta: qual é o sentido de continuar?

Uma possibilidade seria o retorno ao paraíso perdido. Na cena 8, a jovem do metrô parece oferecer essa alternativa, mas Jó recusa, afirmando: “O verde Éden foi perdido para sempre, / E quem quiser voltar à condição fetal, ou retroceder / Vai se encontrar cara a cara com o anjo da espada de fogo”.[412] Esse raciocínio encontra eco em *O Paraíso à Porta*, onde Hadjadj reflete sobre a irrecuperabilidade do paraíso terrestre. Após mencionar a espada fulgurante do Gênesis, o autor conclui: “Sob esse aspecto, a religião do perdão é também a do irremediável. O paraíso celeste não é a restauração do paraíso terrestre. O que se perdeu não é reencontrado, antes cedendo o lugar a um outro, que faz dessa perda a ocasião de uma graça”.[413]

Outras formas de "não continuar" são propostas por seu irmão, na cena 6, sob uma forma de crítica à esperança, e por sua esposa, na cena 5, que sugere o suicídio assistido. Jó rejeita ambas, argumentando que oferecem uma certeza ilusória sobre o futuro, enquanto ele prefere manter a esperança e o desejo, mesmo sem garantias. Além disso, para ele, essas certezas – seja pela amargura do niilismo, seja pela

---

[410] BÍBLIA, Bíblia de Jerusalém.
[411] HADJADJ, **Jó: ou a tortura pelos amigos**, p. 23.
[412] *Ibid*., p. 51.
[413] HADJADJ, **O paraíso à porta: ensaio sobre uma alegria que desconcerta**, p. 43.

seringa da eutanásia – negam a raiz da sua angústia: a alegria de fundo que precede a dor.

Assim, é o próprio paraíso perdido que aguça a dor, mas essa dor não pode ser obliterada sem comprometer o sentido da existência. A discussão sobre o paraíso perdido já foi amplamente explorada em *O Paraíso à Porta*, mas cabe aqui um paralelo adicional com *Réussir sa mort*, obra em que Hadjadj reflete sobre a morte e seu significado. sintético de Jó. Nessa obra, cuja temática da morte é transversal, como o próprio título indica, Hadjadj reflete sobre a "segunda morte", tema trazido por Francisco de Assis.[414]

A segunda morte mencionada por Francisco de Assis refere-se ao Juízo Final. Hadjadj, ao abordar essa ideia, desafia a interpretação de que o Juízo dispensaria a justiça terrena – uma crítica que ecoa as reflexões de Nietzsche ao paraíso. Para Hadjadj, o Juízo Final e a segunda morte, entendida como a condenação nesse julgamento, intensificam os parâmetros morais, pois cometimentos de injustiças na terra representam, essencialmente, morrer para sempre. Nesse sentido, o Juízo Final é menos "final" pelo fato de ser derradeiro e mais pela capacidade de orientar a finalidade das ações humanas. Hadjadj argumenta que conceber a morte como simples dissolução no nada é uma acomodação, em que é melhor vangloriar-se diante do nada do que passar por tolo.[415]

O discurso de Jó diante de seu irmão, analisado anteriormente, reforça esse ponto. Confrontado com a ideia da morte como dissolução e a necessidade de rugir contra o vazio, Jó escolhe preservar a justiça. É esse o motivo pelo qual prefere manter-se em dor, com a espada da morte na garganta, mas sem negar seu medo e desejo. Para Jó, o mundo poderia ser um "invólucro do apodrecimento", mas sua escolha é continuar vivo em sua angústia, intensificando a memória do seu paraíso perdido em vez de dissolvê-lo e dissolver-se.

Em *Réussir sa mort*, Hadjadj defende que, diante das circunstâncias extremas, seria preferível aceitar a morte pela justiça a enfrentar uma segunda morte.

---

[414] Num primeiro momento, o Cântico das Criaturas, de Francisco de Assis, parece oposto ao "cântico da dor de Jó". Naquele a morte é considerada uma "irmã", digna de toda a fraternidade e vista como parte da Criação divina. O Jó de Hadjadj, todavia, é bem mais niilista. Mas Francisco introduz o tema da segunda morte, da qual um cristão deveria ter medo, e neste ponto podemos estabelecer o paralelo com Jó.

[415] HADJADJ, **Réussir sa mort: anti-méthode pour vivre**, cap. 2.

Inicialmente, essa defesa pode ser interpretada como uma alusão ao martírio. Em *L'aubaine d'être né en ce temps*, Hadjadj também aborda o tema do martírio, afirmando que as verdades do cristianismo, por mais simples que sejam, necessitam do sangue dos mártires para serem defendidas. Contudo, ele ressalta que nem sempre esse sangue é derramado pela espada; às vezes, ele assume a forma de uma fuga para o Egito, em alusão ao evangelho de Mateus (2,13).[416]

Dadas as circunstâncias, Jó não se exime da condição de mártir. Em seu caso, a morte pela justiça é perseverar no sofrimento. Ele reconhece que não é o dono de si mesmo, nem tem o poder de oferecer ou retirar a própria vida. Sua postura reflete a aceitação de sua impotência diante das angústias e maravilhamentos da existência. Jó, em última análise, entrega-se como oferenda, vivendo a dor como um testemunho de sua busca por justiça e sentido. É nessa condição que Jó se põe como um passante, compelido a seguir em frente, fugindo de uma lógica humana, e remetendo-se sempre ao fundo do ser, na esperança de permanecer nele.

4.3 CONSIDERAÇÕES DO CAPÍTULO

A teodiceia hadjadjiana caracteriza-se por um deslocamento significativo na abordagem da questão do sofrimento, tornando-se teopoética. Ela transcende a perspectiva exclusivamente metafísica, incorporando também uma dimensão ética que coloca o padecimento humano no centro de uma resposta existencial. Nesse contexto, o objetivo de Hadjadj não é apenas demandar de Deus uma justificativa para o sofrimento, mas também propor uma resposta existencial e ética ao drama do padecimento humano. Para o filósofo, a mera especulação teórica, por si só, revela-se insuficiente para lidar com a profundidade do e a complexidade dessa questão.

A figura de Jó, nesse cenário, não oferece apenas uma resposta abstrata, mas inspira uma postura ética concreta diante do sofrimento. Isso, no entanto, não implica que Hadjadj desconsidere a realidade objetiva do mal. Pelo contrário, sua análise busca compreender os próprios termos em que o mal se apresenta e desafia o indivíduo a reagir a ele.

---

[416] HADJADJ, Fabrice, **L'aubaine d'être né en ce temps**, Paris: Éditions Emmanuel, 2015, cap. 2.8.

Este capítulo teve por objetivo evidenciar que a dinâmica das “obscuridades para a luz” (ou seja, das razões que delineiam os limites de compreensão diante da dor), exposta por Hadjadj em *O Paraíso à Porta* está em íntima conexão com a peça *Jó*. Ao conectar-se tão profundamente com essas razões, Jó também se une à dinâmica do *clown* como aquele que se entrega totalmente, deixando um espaço para o jorro, e distanciando-se da possibilidade de criar um paraíso artificial – que, na dinâmica da peça, aparece como uma forma de negação.

Após apresentar o contexto da peça, e identificar os amigos de Jó como figuras éticas – rostos que incorporam ideias distintas e que não apenas confrontam, mas são também por ele confrontadas –, analisou-se os paralelismos presentes nas cenas 6 e 9, nas quais Jó dialoga com Eliú e Bildade.

Essa análise evidencia que a dimensão de comunhão entre crentes e incrédulos é uma característica marcante na dor vivida por Jó. A comunhão com o ateísmo e a revolta contra a Deus, representada na relação com Eliú, já é sugerida pelo vínculo fraternal entre eles. Apesar das disputas até o final e da separação sem uma solução comum do ponto de vista racional, Jó não se posiciona como um crente superior, detentor de uma verdade absoluta, mas como uma vítima dessa mesma verdade que defende. Por outro lado, Bildade, enquanto figura religiosa responsável pelo pastoreio de Jó, é revelado, ao longo do enredo da peça, em toda sua pequenez. Suas palavras, provenientes do sagrado, não são suficientes para abarcar a profundidade da dor humana. Dessa forma, Hadjadj oferece uma leitura crítica do cristianismo, destacando seus limites diante do sofrimento.

Nestas cenas, observa-se com clareza a dimensão da comunhão entre crentes e incrédulos, que é uma das razões que delineiam os limites da compreensão diante da dor. Essa comunhão insere Jó na dimensão existencial do sofrimento, consolidando o personagem como mais um representante da alegria ontológica, à medida que se abre para o inesperado, não se posiciona como senhor da sua própria razão, mas mantém-se num estado de dúvida. Resiste, portanto, a construir um paraíso para si, compreendendo, paradoxalmente, que é melhor permanecer na angústia. A postura, portanto, não é a de fuga, mas de afirmação. A perda das amizades se apresenta, neste sentido, como um suplício justamente pela perda da interlocução, da possibilidade de um vida empática e da vivência em comunhão.

Os demais limites de compreensão elencados por Hadjadj foram analisados e explicitados sob a perspectiva de Jó. A reflexão incluiu a análise do cenário em que as cenas ocorrem e do discurso de Jó na cena 3. Verificou-se o paralelo simbólico entre o cenário da peça e a descrição do Gólgota, onde ocorreu a crucificação de Jesus Cristo. Apresentou-se, ainda, a importância do texto bíblico (capítulo 3 do livro de Jó) no discurso da cena 3, protagonizado por Jó (personagem). As razões limítrofes elencadas por Hadjadj são evidenciadas ao longo da análise: ao comparar-se aos passantes na rua, Jó condensa a reflexão do *Carpe Diem*; ao manifestar a conexão entre alegria e sofrimento, remete-se à alegria ontológica, na qual toda dor se torna uma porta para o aprofundamento do desejo; por fim, a dimensão da morte, em que Jó se entrega como oferenda, pode ser encarada como uma total oblação. Jó evidencia, portanto, as quatro “obscuridades para a luz” elencadas por Hadjadj, o que o insere como um personagem que encarna toda a discussão do autor acerca do sofrimento e da alegria ontológica.

Ao afirmar-se no desejo, ao manifestar a importância de colher o dia, Jó manifesta-se como um *clown*, que, a esta altura, já está notoriamente distante de uma mera representação circense, mas é compreendido enquanto figura de afirmação. Ao comungar com os incrédulos, ao ofertar-se como oferenda, Jó ultrapassa os limites de um paraíso construído apenas para si, no auge de sua soberba, e permite-se traspassar por um paraíso que é recebido e jorrado. A construção de um paraíso artificial é, portanto, uma postura de negação, a qual somente um *clown*, com o seu vazio característico, pode confrontar.

Conclui-se, portanto, que Jó, na condição de personagem da peça de Hadjadj, oferece ao leitor uma perspectiva sintética e simbólica da reflexão hadjadjiana acerca do paraíso. Jó, na sua acolhida mística da alegria ontológica, é um anti-herói hadjadjiano que aprofunda as relações entre a alegria e o sofrimento, tornando-se um ponto central para compreender a visão do autor sobre o sentido da existência e da transcendência.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O problema do mal é um tema clássico nas discussões de Filosofia da Religião, frequentemente acompanhado pela análise da dimensão do sofrimento – ou seja, do impacto do mal nos seres humanos. Situando-se no seio desta discussão, buscou-se compreender como o filósofo francês Fabrice Hadjadj desenreda essa questão. Hadjadj recorre, de forma central, ao conceito de *alegria*, desenvolvido ao longo desta tese, em particular no segundo capítulo. Essa alegria consiste em uma constante afirmação da vida em meio ao sofrimento; uma celebração da beleza e da bondade do mundo, mesmo diante de suas tragédias. É nesse contexto que se formula a ideia que dá título à tese: o mundo está *em dores de parto*. Em outras palavras, o mundo é bom e pleno de vida, e suas dores não são sinais de ruína, mas de uma vida ainda mais nova em gestação – como a mulher em dores de parto.

Dentro da prolífica obra de Hadjadj, o livro escolhido para ser analisado de modo mais profundo foi *O Paraíso à Porta: Ensaio Sobre uma Alegria que Desconcerta.* Estruturado de maneira inusitada, à semelhança de uma sinfonia, a obra apresenta 415 páginas divididas em 12 capítulos de tamanhos desiguais, alternando reflexões artísticas, filosóficas e teológicas. O percurso geral da obra, bem com o as singularidades da divisão do texto, foi apresentado no início do segundo capítulo.

Dessa ampla discussão proposta por Hadjadj, três capítulos foram selecionados como cruciais para a compreensão da temática filosófica central: os *movimentos* 2, 3 e 4. Esses capítulos investigam, respetivamente, a noção de paraíso como abraço à realidade do mundo (e não como um ódio a ela); a alegria em sua dimensão ontológica, implicando um sofrimento inerente, como a queda narcísica; e a crucifixão de Jesus como um prolongamento da alegria. Essas análises foram desenvolvidas nos capítulos 2 e 3 da tese.

Por fim, o quarto capítulo constituiu-se como um desdobramento da discussão hadjadjiana. À luz das discussões apresentadas nos capítulos anteriores e do conjunto de *O Paraíso à Porta*, explorei os paralelismos com a peça teatral *Jó: ou a tortura pelos amigos*, do mesmo autor. Nesse contexto, Jó aparece como o anti-herói hadjadjiano, cuja trajetória oferece uma perspectiva simbólica e existencial para a filosofia do sofrimento e da alegria proposta por Hadjadj.

Um ponto fulcral para delimitar a pesquisa desta tese foi compreender o ponto de partida hadjadjiano, que sempre se ancora na experiência humana. O próprio caminho de *O Paraíso à Porta* reflete essa metodologia, transitando da política à teologia. Igualmente importante é a fundamentação do pensamento hadjadjiano nas inúmeras expressões filosóficas, culturais e artísticas, desenvolvidas sobretudo nos Intermédios, mas também partícipes dos Movimentos. Essas expressões condensam a experiência humana, fornecendo um substrato fértil para suas reflexões ulteriores.

Ademais, é relevante explicitar que o pensamento hadjadjiano é eminentemente *encarnado*. Suas reflexões, embora não abdiquem da abstração necessária à filosofia, estão enraizadas na concretude. Conceitos como *Porta, Parto, Clown, Cruz, Selva* e *Hospital*, abordados ao longo desta tese (dentre muitos outros cunhados pelo autor), não são meras metáforas nem adornos literários. Eles representam o ponto de partida e de chegada de toda sua reflexão, permitindo que o leitor se encarne na realidade do pensamento.

Ao longo da pesquisa, dois conceitos ganharam destaque: *Clown* e *Paraísos Artificiais.* Ainda que cada discussão ganhe seu contorno próprio, estes conceitos são uteis para mostrar a concatenação das discussões apresentadas por Hadjadj. A ideia de paraíso artificial, engendrada a partir da crítica hadjadjiana ao sensualismo e ao espiritualismo, quando o filósofo discutia sobre o paraíso dantesco, desdobra-se ao longo da obra como uma postura de fuga do mistério (Sade), soberba (Claggart; Gestas), postura de negação (Bildade, Eliú e todos os outros amigos de. Jó).

O oposto deste paraíso artificial é a acolhida de um *outro* paraíso do qual não se é o proprietário. Há, portanto, uma postura de esvaziamento do próprio paraíso artificial para que se receba, da melhor forma possível, aquilo que vem de graça. Dante é o primeiro personagem a apresentar essa dimensão: *Miserere di me*, diz o poeta. Em seguida, Michaux fala dessa dimensão de recebimento do jorro da alegria comparando-se a um *clown*. É este o conceito que foi escolhido para iluminar as posturas afirmativas ao longo da tese. À medida que a pesquisa transcorre, o *clown* se distancia do seu universo circense, passando a representar aquele que se distancia do paraíso artificial e abre-se, ainda que em meio à mais profunda dor, ao mistério. Dimas, as místicas Teresinha e Teresa Benedita e Jó são representantes desse espírito *clownesco* que afirmam a vida e o mistério, a própria condição precária e, sem retroceder, abrem-se ao sofrimento como condição para recepção da alegria. O *clown*

é um passante que, por manter-se na sua vulnerabilidade, em seu vazio, abre lugar para a passagem.

Logo no início de *O Paraíso à Porta*, Hadjadj afirma que seu método é a *hipérbole radical*, em oposição à *dúvida radical*. Ao afastar-se de Descartes e aproximar-se da metodologia de Platão em *A República*, o filósofo leva a hipérbole às últimas consequências, propondo-a como uma prática a ser vivida. Em última instância, essa hipérbole, dentro da qual destacou-se essas figuras de afirmação e negação, acima apresentadas, ressoa como um convite de Hadjadj a todos os seus leitores. Afinal, são todos *clowns*, mesmo que o vermelho não esteja no nariz; ele pode estar na cabeça do cardeal, nas bochechas do adolescente que corteja sua pretendente ou nos riscos vermelhos que corrigem o trabalho de um aprendiz de pesquisador.

Assim, no **segundo capítulo**, após apresentar o percurso da obra, como mencionado, concentrou-se na *selva selvaggia* de Dante Alighieri, que não apenas se atravessa, mas pela qual se é atravessado. O maior inimigo dessa selva, o leão-orgulho, só pode ser derrotado pela admissão da derrota pessoal: *Miserere di me*, clama Dante, evocando a alegria que não passa e que o capacita a contemplar o Além-Mundo. Segundo Hadjadj, porém, se o poeta foi capaz de percorrer esse itinerário, o fez não por rejeição ao mundo, mas para buscar sua origem luminosa. Afinal, o desejo dantesco é, em primeiro lugar, o desejo de reencontrar Beatriz.

Nesse ponto, Hadjadj não encontra motivos para concordar com Nietzsche, que interpreta o paraíso de Dante como uma expressão de ódio ao mundo. Para o autor, a chave do paraíso está no pressentimento das belezas do mundo, e não no ressentimento contra ele. Assim como o paraíso foi revelado a Dante pelo olhar de Beatriz, ele não deve ser compreendido como algo distante de nossa verificação, mas a partir das belezas que percebemos em nosso cotidiano. Essa presença é mediada pela tensão do desejo: *poros e pênia*, recurso e pobreza; e me convoca àquilo que me torna presente. Evocar essa presença revela uma diferença ontológica radical, que nos torna carentes e nos distancia ainda mais. Contudo, no seio dessa presença, surge a esperança de um presente ainda mais pleno.

A reflexão hadjadjiana sobre o paraíso estabelece a bondade como realidade fundamental. Afinal, se o paraíso não é uma fuga do mundo, então, o mundo acolhido pelo paraíso – cuja máxima centralidade é a presença radical – é um mundo bom. Se

não há a necessidade de ressentir-se, é pois no seio do maravilhamento há a bondade e a beleza da qual se maravilha, e cuja realidade desejante é a busca por maximizar um excesso já experimentado.

O efeito do paraíso – e, portanto, o efeito da bondade – é a alegria. Uma vez que o mal não tem consistência ontológica, sendo compreendido como privação, a tristeza carece de fundo no ser, pois é a ausência da alegria. Essa ideia introduz a terceira parte do capítulo 2, em que a alegria é abordada como maravilhamento e fruto do bem.

A alegria, porém, vem de assalto. Do mesmo modo que Dante precisou reconhecer seu fracasso ao clamar por misericórdia, a alegria não vem como um resultado mecânico de uma dada prática, mas como uma experiência fundante no Ser. Rejeitar a alegria, como fez Sade, é encapsular-se e proibir-se das experiências de maravilhamento.

Surge, então, a figura do *Clown*, como aquele que não possui, mas à semelhança de um luminoso vitral, transmite o que recebeu. Em oposição a uma lógica de acúmulo, o *clown* nos oferece uma lógica de doação: é a ética do jorro, em que tudo que se recebe, por ter vindo de graça e sem mérito, é entregue da mesma forma. A alegria supõe, portanto, um espaço vazio, um furo, do qual tudo possa jorrar.

A admissão desse vazio, no entanto, é um processo custoso, que supõe um dilaceramento, um esvaziamento, uma tristeza “segundo Deus”, como mencionado na Carta aos Coríntios. Essa alegria que aponta para o fim é também o que nos abre para a fonte, para o fundo do ser. Assim, a Cruz se apresenta como exigência da alegria, sendo o caminho para essa abertura radical.

No **terceiro capítulo,** essa dinâmica da abertura radical é detalhada com mais profundidade. A discussão com a exploração da metodologia de Hadjadj, ressaltando sua filiação à experiência humana e a natureza poética de sua teodiceia. Essa abordagem, definida como *teopoética*, é estabelecida em um nível existencial e simbólico, reconhecendo que a compreensão intelectual do problema do sofrimento não implica, necessariamente, em sua solução. Em outras palavras, conhecer as possíveis causas da dor não alivia sua experiência.

Ato seguinte, volta-se para a cena da crucificação de Jesus, tal qual compreendida por Hadjadj, que tem por base o evangelho de Lucas e um quadro de Rubens. A reflexão não se limita à trajetória de Jesus, mas também contempla os

seus companheiros de morte, os ladrões que ficaram um à esquerda e outro à direita. A salvação de Dimas, em contraste com a condenação de Gestas, é explicada pela abertura de um e a autossuficiência do outro. Embora a dor de ambos fosse a mesma, não é o sofrimento que salva, mas a disposição interior. A figura de Gestas ocupa um papel central na compreensão do cristianismo, ao demonstrar que a salvação exige algo além da dor: a entrega do coração. Essa dimensão é importante para sinalizar que alegria e sofrimento não são dois lados da moeda, pois não se trata simplesmente de sofrer, mas de entregar-se, tanto na alegria, quanto no sofrimento.

Por outro lado, Dimas, o ladrão que se salva, é visto como uma figura de desolação. Para Hadjadj, as palavras de salvação proferidas por Jesus não apenas consolam Dimas, mas o capacitam a suportar um sofrimento ainda maior, pois a promessa de salvação intensifica sua experiência de dor presente. A análise prossegue com a reflexão sobre o "Hoje e Tu Serás" da frase de Jesus, sublinhando a dinâmica entre a presença e a promessa.

Por fim, Hadjadj reflete sobre a morte de duas santas contemporâneas – Teresinha do Menino Jesus e Teresa Benedita da Cruz (Edith Stein). Para o autor, o paraíso que as santas creem transcende qualquer representação ou compreensão humana, o que torna seu sofrimento ainda maior, à medida que esse desapego às esperanças terrenas, aliado ao enfrentamento da noite escura, intensifica seu sofrimento, que é também testemunho. Ao final do capítulo, Hadjadj elenca quatro razões pelas quais a razão deve ser excedida. Assim, embora esses motivos não justifiquem uma solução para o problema do sofrimento, eles oferecem uma luz no meio do drama.

Estas razões são retomadas no **quarto capítulo**, e oferecem uma chave que inicia o paralelismo entre *O Paraíso a Porta* e a peça *Jó: ou a tortura pelos amigos*. Utilizando a mesma metodologia utilizada anteriormente na análise de *O Paraíso à Porta*, esta parte inicia a investigação apresentando a divisão tripartite da peça teatral, concentrando-se, em seguida, na segunda parte, a mais extensa, na qual o enredo é construído pelos diálogos entre Jó e seus amigos, entendidos como figuras éticas.

No centro desses diálogos emergem diversas questões relacionadas ao problema do mal e do sofrimento. Destaca-se, em especial, os diálogos entre Jó e seu irmão Bildade e o diálogo entre Jó e Eliú, seu diretor espiritual, que revelam a comunhão entre crentes e não crentes proporcionada pela dor. Ambos os discursos

mostram que, diante da morte, tudo o que há para todos, independentemente de sua fé, é o desconhecido. A análise prossegue com a figura de Jó, especialmente na cena 3, e com o cenário idealizado por Hadjadj, que apresenta um claro paralelismo entre a figura de Jó e a cena de Jesus no Calvário. A partir disso, identificam-se as razões excedentes, conectando Jó à reflexão do capítulo anterior. Fica nítido que Jó é concebido como um modelo de sofredor que abraça a cruz, afirma a vida e conduz suas ações pela busca incessante da alegria.

Por fim, destaca-se as epígrafes escolhidas para o trabalho, retiradas do cancioneiro popular nacional, que demonstram que, embora singular, a formulação hadjadjiana não está sozinha. A primeira epígrafe aponta para a experiência da presença como condição para a alegria; a segunda entende o fim da vida, e a angústia que dela surge, como uma *obra*. Assim, a escolha é clara: abraçar o sofrimento que advém, sem reduzi-lo, mas abrindo ainda mais o coração. Pois é nesse gesto que reside a verdadeira alegria.

Defende-se que essas epígrafes deixam entrever, de antemão, toda a análise percorrida nessa tese:

1 A alegria é um efeito da *presença*.
2 A alegria é um fruto do maravilhamento, da afirmação da vida e da bondade do mundo.
3 A alegria nasce da abdicação da autossuficiência.
4 A abdicação da autossuficiência provoca sofrimento.
5 A cruz é o ápice da abdicação da autossuficiência.
6 A alegria convoca o sofrimento.
7 A máxima alegria convoca a cruz.

Em última análise, esta tese propõe que a alegria, na perspectiva de Fabrice Hadjadj, não é uma fuga do sofrimento, mas a sua transfiguração. Ela emerge como uma força que abraça a vida em toda a sua complexidade – suas dores, maravilhas e contradições. A alegria é um chamado à abertura radical, à aceitação do vazio e à coragem de carregar a cruz, não como um fardo, mas como uma proclamação de que a vida, mesmo em meio ao sofrimento, é essencialmente boa. Ao iluminar o caminho entre o sofrimento e a alegria, Hadjadj nos convida a um movimento de reconciliação profunda com o ser, apontando para um paraíso que não está distante, mas à porta.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO. **A Cidade de Deus**. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000. 2v.

AGOSTINHO. **O livre-arbítrio**. São Paulo: Paulus, 1995.

ALIGHIERI, Dante. **A divina comédia: inferno**. Trad. Italo Eugenio Mauro. São Paulo: Editora 34, 2005.

ALIGHIERI, Dante. **Tutte le opere**. Roma: Grandi Tascabili Economici Newton, 1993.

ALMEIDA, Rogério Miranda de. **Nietzsche e o Paradoxo**. São Paulo: Loyola, 2005.

AQUINO, Tomás de. **Compêndio de Teologia**. Rio de Janeiro: Presença Edições, 1977.

AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**. São Paulo: Loyola, 2009. 9v.

ARAÚJO, Adriana Dias; TRAVERSO-YÉPEZ, Martha Azucena. Expressões e sentidos do lúpus eritematoso sistêmico (LES). **Estudos de Psicologia (Natal)**, v. 12, n. 2, p. 119–127, 2007.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. São Paulo: Loyola, 2002.

ARTIGAS, Mariano. **Las Fronteras del Evolucionismo**. Madrid: Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA), 2004.

ÁVILA, Fábio Rodrigues de. **Natureza e Imanência: O Sistema da Natureza de Holbach.** Dissertação, Universidade Federal de São Paulo, São Paulo, 2016. Disponível em: <https://repositorio.unifesp.br/bitstream/handle/11600/47357/dissertacao-fabio-rodrigues-de-avila.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.

BENTO XVI. **Spes Salvi**. São Paulo: Paulinas, [s.d.].

BEZERRA, Gustavo Cunha. Os movimentos da alma na contemplação da natureza em Rousseau. **Kalagatos - Revista de Filosofia**, v. 10, n. 20, 2013.

BÍBLIA. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2002.

BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis. **Como fazer teologia da libertação**. Petrópolis (RJ): Vozes, 2001.

BORGES, Contador. As mortes de Justine. *In*: SADE, Marquês de (Ed.). **Os infortúnios da virtude**. Trad. Celso Mauro Paciornik. São Paulo: Iluminuras, 2008.

BYUNG-CHUL HAN. **Sociedade da transparência**. Petrópolis (RJ): Editora Vozes, 2021.

CAMPOS, Haroldo de. **Bere'Shit: A cena da origem**. São Paulo: Perspectiva, 2000.

CLEMENTE ROMANO. Primeira Carta de Clemente aos Coríntios. *In*: **Padres Apostólicos**. São Paulo: Paulus, 1997.

CULLMANN, Oscar. **Christ and Time**. 3. ed. London: SCM Press LTD, 1962.

DENZINGER, Heinrich. **Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral**. São Paulo: Paulinas; Edições Loyola, 2013.

DEZZA, Paolo. **Filosofia, Síntese Tomista**. Porto: Figueirinhas, 1964.

DIDEROT, Denis. **Enciclopédia, ou dicionário razoado das ciências, artes e ofícios: volume 3: ciências da natureza**. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

EPICURO. **Carta sobre a felicidade (A Meneceu)**. [s.l.]: SciELO - Editora UNESP, 1999.

FERRACINI, Renato. **A arte de não interpretar como poesia corpórea do ator**. Dissertação, Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Artes, Campinas (SP), 1998. Disponível em: <https://hdl.handle.net/20.500.12733/1586966>. Acesso em: 10 jun. 2024.

FERRATER MORA, José. **Dicionário de Filosofia, tomo I (A-D)**. São Paulo: Loyola, 2000. 4v.

FINK, Eugen. **A filosofia de Nietzsche**. Lisboa: Editorial Presença, 1983.

GUILHERME DE AQUITÂNIA. Poema V. *In*: **Canciones completas**. Madrid: Editora Nacional, 1978, p. 42-49. Disponível em: <https://www.ricardocosta.com/traducoes/textos/poema-v>.

HADJADJ, Fabrice. **A fé dos demônios**. Campinas (SP): Vide Editorial, 2017.

HADJADJ, Fabrice. **A Profundidade dos Sexos**. São Paulo: É Realizações, 2017.

HADJADJ, Fabrice. **Comment parler de Dieu aujourd'hui ?** Paris: Salvator, 2012.

HADJADJ, Fabrice. **Jó: ou a tortura pelos amigos**. Trad. Clara Carvalho. São Paulo: É Realizações, 2017.

HADJADJ, Fabrice. **L'aubaine d'être né en ce temps**. Paris: Éditions Emmanuel, 2015.

HADJADJ, Fabrice. **Le Paradis à La Porte**. Paris: Seuil, 2011.

HADJADJ, Fabrice. **O paraíso à porta: ensaio sobre uma alegria que desconcerta**. São Paulo: É Realizações, 2015.

HADJADJ, Fabrice. **Por qué dar la vida a un mortal**. Madrid: Rialp, 2020.

HADJADJ, Fabrice. **Réussir sa mort: anti-méthode pour vivre**. Paris: Presses de la Renaissance, 2005.

HADJADJ, Fabrice. **The Ressurrection**. Paris, New York, Oxford, Madrid: Magnificat, 2016.

HADJADJ, Fabrice. Una vida en clave de esperanza. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=_L1Q4uAlBE4>. Acesso em: 16 jun. 2022.

HAHN, Bevra Hannahs. Lúpus eritematoso sistêmico. *In*: JAMESON, J. Larry; FAUCI, Anthony S.; KASPER, Dennis L.; *et al* (Orgs.). **Medicina Interna de Harrison™, 20e**. New York, NY: McGraw-Hill Education, 2023. Book, Sectionv. Disponível em: <accessartmed.mhmedical.com/content.aspx?aid=1198183213>. Acesso em: 26 set. 2023.

HEIDEGGER, Martin. O que é metafísica? *In*: **Marcas do Caminho**. Petrópolis (RJ): Vozes, 2005, p. 113-133.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Trad. Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp: Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

HOULDEN, J. L. (Org.). **Jesus in history, thought, and culture: an encyclopedia**. 1st ed. Santa Barbara, Calif: ABC-CLIO, 2003.

JANUÁRIO, Simara Aparecida Ribeiro. **Do amor humano ao amor divino: correspondências entre "Dão-Lalalão (o devente)" e A divina comédia**. Dissertação, Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2011.

JOHN FLORIO. **A Worlde of Wordes**. Hildesheim; New York: Georg Olms Verlag, 1972. Disponível em: <https://www.pbm.com/~lindahl/florio1598/florio_1598.pdf>. Acesso em: 7 abr. 2024.

JOLLIEN, Alexandre. Je préfère la notion de joie à celle de bonheur. Disponível em: <https://www.lexpress.fr/culture/livre/je-prefere-la-notion-de-joie-a-celle-de-bonheur_1905479.html>. Acesso em: 4 mar. 2022.

KOLLER, Felipe Sérgio. **A linguagem simbólica em Marko Ivan Rupnik**. Tese de Doutorado, PUC-PR, Curitiba, 2022.

KRENAK, Ailton; CASTRO, Eduardo Viveiros de. **Ideias para adiar o fim do mundo**. 2a edição. São Paulo: Companhia das letras, 2023.

LACTÂNCIO. A Treatise on the Anger of God. *In*: **Ante-Nicene Fathers, Vol. 7**. Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1886.

LARRÈRE, Catherine. JEAN-JACQUES ROUSSEAU: O RETORNO DA NATUREZA? **Cadernos de Ética e Filosofia Política**, v. 2, n. 21, p. 13–30, 2013.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. **Ensaios de teodiceia: sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal.** São Paulo: Estação Liberdade, 2013.

LEMINSKI, Paulo. **Toda poesia**. 1a. reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

LENOIR, Frédéric. Frédéric Lenoir: “Le bonheur est un état d’être, la joie est une émotion”. Disponível em: <https://www.femininbio.com/developpement-personnel/actualites-et-nouveautes/frederic-lenoir-le-bonheur-est-un-etat-detre-la-joie-est-une-emotion-56517>. Acesso em: 4 mar. 2022.

LOBO, Lúcio Souza. **Onipotência divina segundo Santo Tomás de Aquino**. Tese de Doutorado, UFRGS, Porto Alegre, 2006. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/7990/000564001.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 24 fev. 2023.

LUPUS FOUNDATION OF AMERICA. **Is lupus contagious?** Lupus Foundation of America. Disponível em: <https://www.lupus.org/resources/is-lupus-contagious>.

MAGNUS, Bernd; HIGGINS, Kathleen M. (Orgs.). **Nietzsche**. Aparecida (SP): Ideias e Letras, 2017.

MARRONA, Helena Andrade. **Lísis, de Platão: tradução, estudo introdutório e notas**. Dissertação, Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 2014. Disponível em: <https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8143/tde-01072015-133935/publico/2014_HelenaAndradeMaronna_VOrig.pdf.>. Acesso em: 21 jul. 2022.

MCCORD ADAMS, Marilyn. What’s Wrong with the Ontotheological Error? **Journal of Analytic Theology**, v. 2, p. 1–12, 2014.

MELVILLE, Herman. **Billy Budd & Benito Cereno**. São Paulo: Ediouro, 1991.

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falava Zaratrustra**. Petrópolis (RJ): Vozes, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich. **Gaia Ciência**. Lisboa: Guimarães Editores, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da Moral**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiado humano**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich. **O anticristo: maldição ao cristianismo e ditirambos de Dionísio**. Trad. Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

PESSOA, Fernando. Primeiro Fausto. *In*: **Obra Poética**. São Paulo: Aguilar, 1965, p. 453–490.

PLATÃO. Apologia de Sócrates. *In*: **Diálogos, vol. 1-2.** Belém: EdUFPA, 1980, p. 43–73.

PLATÃO. **O Banquete**. Trad. Irley F. Franco; Jaa Torrano. Rio de Janeiro/São Paulo: PUC-Rio; Loyola, 2021.

PLATÃO. Teeteto. *In*: **Diálogos, vol. 09**. Belém: EdUFPA, 1973, v. 09, p. 18–116.

PROUST, Marcel. **Em busca do tempo perdido: o caminho de Guermantes.** Rio

de Janeiro: Globo, 2007. Disponível em: <[e-book]>.

RAMOS, Graciliano. **São Bernardo**. Rio de Janeiro: Record, 2009.

ROUSSEAU. **Confissões**. Lisboa: Portugália, 1964.

RUIZ, Tulipa. Efêmera. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Bo8Gg6dGIIQ>. Acesso em: 3 jul. 2024.

SADE, Marquês de. **A filosofia na alcova: ou os preceptores imorais**. São Paulo: Iluminuras, 2014.

SADE, Marquês de. **OEuvres**. Paris: Gallimard, 1990. 3v.

SADE, Marquês de. **Os infortúnios da virtude**. Trad. Celso Mauro Paciornik. São Paulo: Iluminuras, 2008.

STEIN, Edith. **Obras Completas V: Escritos Espirituales**. Burgos: Ediciones El Carmen; Editorial de Espiritualidad; Editorial Monte Carmelo, 2004.

SUDLOW, Brian. I Know Why the Philosopher Sings: Exploring the Work of Fabrice Hadjadj. **Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture**, v. 23, n. 2, p. 78–104, 2020.

VOSS, Laerte Tardeli Hellwig. **A tensão já e ainda não em Oscar Cullmann: possibilidades e implicações para a missão da igreja**. Dissertação, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, Rio de Janeiro, 2018.

3 causeries sur Nietzsche (par Fabrice Hadjadj) - N°1 : Nietzche contre le nihilisme. Fribourg (Suíça): Instituto Philantropos, 2022. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=nzM2wEr465k>. Acesso em: 27 jan. 2022.

Evangelho Segundo Nicodemos (Coleção Apócrifos do Cristianismo Livro 11). Trad. do Nascimento, Peterson. Vitória: Peterson do Nascimento - Edição do Kindle, 2020.

Fabrice Hadjadj. La Procure. Disponível em: <https://www.laprocure.com/post/4279/fabrice-hadjadj>. Acesso em: 15 jun. 2023.

Job ou la torture par les amis. Montreal: [s.n.], 2017. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=bQra0we6IjY>. Acesso em: 12 fev. 2022.

APÊNDICE: FABRICE HADJADJ, PERCURSO INTELECTUAL

Considerando que Fabrice Hadjadj é virtualmente desconhecido do público brasileiro, gerando dúvidas até mesmo com relação à pronúncia de seu nome, achei por bem redigir uma biografia intelectual deste filósofo. Haja vista que a centralidade do trabalho da tese foi a discussão dos textos do autor, optei por acrescentar esse itinerário biográfico como um apêndice ao final da tese, evitando confusões metodológicas. Mesmo esclarecendo esta distinção, e priorizando dentro da tese sempre a abordagem dentro dos próprios textos, considero que apresentar alguns aspectos de ordem biográfica faça parte do próprio pensamento hadjadjiano, que supõe um ser humano localizado no tempo e no espaço, e que manifesta sua criatividade, sua subjetividade ou pessoalidade neste tempo e neste espaço.

Fabrice Hadjadj é um filósofo e escritor francês, e atualmente diretor do instituto Philantropos em Friburgo, na Suíça. Seus pais são judeus e imigrantes do norte da África (o que explica o seu sobrenome árabe) que foram a Paris para estudar no início dos anos 70 (Hadjadj nasceu em Nanterre[417] em 15/09/1971[418]). Seu pai, Bernard[419], estudou economia[420] e sua mãe, Danielle[421], filologia inglesa[422]. Bernard Hadjadj foi diplomata, e por isso a família Hadjadj também morou na África e no Haiti[423]. Nesse país, desenvolveram uma amizade com Frankétienne, artista haitiano multi-facetado. Bernard publicou, em 2012, um livro com algumas conversas com este artista[424], e Fabrice um prefácio de abertura de um livro do haitiano[425].

O ambiente de sua infância e adolescência foi, como o próprio filósofo nos conta, um ambiente diretamente ligado aos acontecimentos do maio de 1968, que exerceu um papel influente sobre a formação do autor[426]. Extremamente influenciados pelo maoísmo, seus pais viam a religião judaica como algo apenas cultural – o pequeno Fabrice não estudou o Talmud nem a Torá, como é habitual nas famílias judaicas, embora celebrasse a Páscoa (Pessach) todos os anos, entendida apenas

---

[417] HADJADJ, Una vida en clave de esperanza.
[418] **Fabrice Hadjadj**, [s.l.]: Biblioteca Nacional da França, [s.d.].
[419] HADJADJ, Diante da epidemia, resta a caridade nua.
[420] HADJADJ, Una vida en clave de esperanza.
[421] HADJADJ, Diante da epidemia, resta a caridade nua.
[422] HADJADJ, Una vida en clave de esperanza.
[423] HADJADJ, Fabrice, Fabrice Had jadj, lauréat du prix 2010 de littérature religieuse.
[424] HADJADJ, Bernard, **Frankétienne, l'universel haïtien: entretiens**, [s.l.]: Riveneuve éditions, 2012.
[425] HADJADJ, Fabrice Hadjadj, lauréat du prix 2010 de littérature religieuse.
[426] HADJADJ, Una vida en clave de esperanza.

como um sinal de libertação social e de justiça[427]. Referindo-se a esse contexto, Hadjadj refere-se como recebedor de uma "cultura ateia, bastante anti-cristã e anti-clerical"[428]. Durante esse período de formação, Hadjadj destaca alguns autores que o impactaram: os escritores Antonin Artaud, Louis-Ferdinand Celine e Georges Bataille, além do filósofo alemão Friedrich Nietzsche[429].

Em 1995, ainda declarando-se ateu e anarquista, publicou *Objet perdu*, uma obra coletiva, organizada em colaboração com Claude Alexandre e John Gelder, com a qual contribuíram Houellebecq, Noguez, Vanheigem etc.[430] No entanto, logo em seguida, Hadjadj se converteria ao catolicismo, em parte, a partir de uma enfermidade de seu pai. Em 1998, recebeu o batismo na abadia de Solesmes[431].

Hadjadj não gosta muito de falar sobre sua "conversão", primeiro porque é contra uma certa cultura de espetacularização que se desenvolveu frente a este tema, a qual ironiza: "[falar sobre] a minha conversão não deve ser apenas um fim, tem de ser ao menos muito interessante para que as pessoas não percam uma tarde de cinema em vão"[432]; segundo porque sua noção de conversão é radicalmente diferente: longe de ser o final, é um começo: "A conversão permanece uma prova até a morte"[433].

> Os testemunhos deslizam com demasiada facilidade para o sentimental e o espetacular, em detrimento do alimento para a inteligência. Em um retrato, fazemos escolhas, muitas vezes dizemos o que é bom, o que é suave. Minha conversão não é um item passado. Tudo que vem de Deus nos leva a Deus. A questão é antes: 'como eu não era crente?'[434]

Nesta nova "etapa" do pensamento Hadjadjiano encontramos, pois, alguns novos autores que marcam o seu pensamento, como Leon Bloy e Jean-Louis Chrétien, como falaremos adiante. Mas não se trata de acreditar que essa conversão se deu como um choque, no qual Hadjadj rejeita todas as suas leituras do passado. Esse pensamento seria até mesmo anti-hadjadjiano. Pelo contrário, é o próprio autor quem destaca a importância de Nietzsche e Bataille na sua busca e encontro pelo

---

[427] Ibid.
[428] Ibid.
[429] Ibid.
[430] **Hadjadj Fabrice**, Editions Corlevour, disponível em: <https://editions-corlevour.com/project/hadjadj-fabrice/>. acesso em: 6 jul. 2022.
[431] Ibid.
[432] HADJADJ, **A fé dos demônios**, p. 11.
[433] HADJADJ, Fabrice Hadjadj, lauréat du prix 2010 de littérature religieuse. Obs: essa frase está na obra *A fé dos demônios*, citada acima, p.11; Mas optei por uma outra tradução, de próprio punho, observando a frase francesa citada na reportagem mencionada nesta nota de rodapé.
[434] Hadjadj Fabrice.

cristianismo: “É por meio de Nietzsche e de Bataille que finalmente, porque falavam dele e não em minha casa, encontrei a Cristo. A eles devo minha conversão”[435]. Em sua obra O Paraíso à Porta, por exemplo, Nietzsche é um autor decisivo: “creio que ele foi salvo”[436], escreve o autor, que posteriormente formulará um conceito de paraíso em resposta a este filósofo. Em sua entrevista a Rafael Gerez, Hadjadj reafirma esta influência: “Sou muito, muito marcado por Nietzsche. Eu ainda hoje em dia penso que sou nietzscheano”[437].

Leon Bloy, nessa perspectiva, apareceu como um oásis para o autor. Hadjadj o identifica como mais violento que o próprio Nietzsche, crítico ao próprio cristianismo, e, ainda assim, profundamente católico – e por isso Hadjadj não se esquece do critério estético que também houve em sua conversão. Ele pode perceber que esse estilo “violento” também havia no cristianismo. Ao ler a Bíblia, também percebe este estilo no profeta Isaías, que critica tanto os líderes religiosos quanto os crentes. Foi o que lhe permitiu concluir que “a crítica à religião não está fora da religião, mas no interior. Jesus critica os fariseus, e os fariseus hoje somos nós, os católicos, não os judeus”[438].

A seguir, Hadjadj menciona um contato com a filosofia de Tomás de Aquino, intermediada por Jacques Maritain e Charles Journet; o autor também menciona várias leituras de Hans Urs von Balthasar[439]. Mas dentro desse itinerário, merece destaque o seu professor Jean-Louis Chrétien. Suas trajetórias, aliás, são similares: Chrétien converteu-se aos 26 anos, tendo nascido numa família ateia e trotskista[440]. Para percebermos o profundo impacto de Chrétien em Hadjadj, creio que seja útil lermos o que o próprio autor falou sobre este assunto, em uma entrevista de 2015:

> Minha educação foi completada pelo meu professor de filosofia na Sorbonne na época, Jean-Louis Chrétien, um convertido tardio como eu. Naquela época, eu era fascinado por Nietzsche e quando li o texto de Chrétien, *Gloire du corps*, não pude acreditar como os pensamentos de Nietzsche sobre o corpo eram assertivos *[on target].* Você podia ver neles a herança da teologia católica! Hoje penso que se Nietzsche tivesse mais consciência da Ressurreição e da Encarnação, jamais teria escrito suas obras como escreveu. Ele estava escrevendo sob a influência do cristianismo reduzido à moralidade professada pelo puritanismo protestante. Isso é visível quando ele fala sobre o cristianismo dentro do quadro da genealogia da moralidade.

---

[435] HADJADJ, Una vida en clave de esperanza.
[436] *Ibid*., p. 37.
[437] HADJADJ, Una vida en clave de esperanza.
[438] Ibid.
[439] HADJADJ, Fabrice, Sexuality as Transcendence: An Interview with Fabrice Hadjadj.
[440] HADJADJ, Una vida en clave de esperanza.

> Mas Cristo nunca praticou o moralismo: a redução da fé à moralidade é um total mal-entendido[441].

Chrétien nos abre uma pista, aliás, para percebermos uma influência impactante da fenomenologia contemporânea[442]. Além do seu professor, é fácil localizarmos referências de Hadjadj a Lévinas, frequentemente citado em suas obras, e cujo projeto de abertura ao Outro é fundamental para a reflexão de seu estudo sobre o erotismo, *A profundidade dos sexos*[443]; destaca-se, ainda, sua amizade com Jean-Luc Marion, a quem considera

> ...um espírito brilhante. Com ele rimos muito, podemos conversar sobre todo tipo de coisas. Ele é um amigo e um interlocutor para mim. Isso me permitiu fazer a ligação entre o nietzscheanismo da minha juventude e meu cristianismo. Ele me fez entender que eu poderia ser um cristão sem negar o que havia experimentado antes[444].

Se, por um lado, há essa relação de amizade e comunhão com muitos fenomenólogos, seria precipitado referenciar-se a ele como mais um fenomenólogo, dado o caráter aberto de suas obras, pouco preocupadas com a rigidez de certos conceitos técnicos. Hadjadj é um escritor, e sua decisão de não seguir uma carreira como catedrático está relacionada com isso. Como professor num *Lycée*[445], Hadjadj afirma que houve mais tempo para seguir sua paixão de escrever e que, por ter sido professor na periferia de Paris, aprendeu a ensinar filosofia a partir dos próprios problemas que aqueles jovens enfrentavam, ao invés de situá-los dentro de questões de interesse da Academia[446].

A paixão pela escrita e pela vida como ponto de partida é fundamental na sua obra. Sua versatilidade como escritor é realmente impactante: Hadjadj escreve em diversos gêneros textuais, aborda uma temática muito variada e demonstra sempre muita erudição e sensibilidade ao desenvolver os seus temas. Mesmo em trechos que exigem um vocabulário mais técnico e atencioso, o autor consegue nos maravilhar

---

[441] HADJADJ, Sexuality as Transcendence: An Interview with Fabrice Hadjadj.
[442] Essa nova fenomenologia foi alcunhada de “giro teológico da fenomenologia francesa” pelo filósofo Dominique Janicaud. Para Janicaud, há uma mudança na fenomenologia desde 1961, ano da morte de Merleau-Ponty e publicação de *Totalidade e Infinito*, tese de Emmanuel Lévinas. Deste novo giro, fazem parte autores como o próprio Lévinas, e também Jean-Luc Marion, Michel Henry, Paul Ricoeur e Jean-Louis Chrétien.
[443] Ibid.
[444] FRANÇOIS HUGUENIN, E se realmente lêssemos Jean-Luc Marion?, 2021.
[445] O Lycée é o equivalente ao Ensino Médio brasileiro. Atualmente, Hadjadj não trabalha mais no Lycée, mas desde 2012 é diretor do instituto Philantropos, atuando com estudantes de graduação.
[446] HADJADJ, Una vida en clave de esperanza.

com sua profundidade e fluidez. Mais ainda: sua obra nos desperta um sentimento, uma afetividade e uma amizade, e nos sentimos íntimos, porque ele nos fala de seus pais, de sua esposa, de seus amigos... Na obra de Hadjadj, a vida brota em suas várias facetas.

> O resultado é que ao ser cristão minhas obras refletem minha vida cristã. Eu não escrevo para comunicar uma mensagem. Escrevo para fazer um livro. E coloco tudo o que sou nos livros. Por isso penso que escrevi alguns bons livros. Porque não é ideológico, porque não é um uso da escritura como fazem os eclesiásticos ou os cristãos que querem pregar a *santa palavra* ou a *sã doutrina*. Para eles, a escritura não é um espaço poético, e sim um meio de comunicação. Para mim a escrita nunca foi um meio de comunicação. É o lugar de trabalho da forma, da beleza das coisas. Quando escrevo, ouço sempre a musicalidade da frase, sempre trabalho os ritmos, ainda que seja um ensaio. E não falo unicamente das obras de teatro ou outros trabalhos literários. Ainda que seja um ensaio, todas as minhas frases em francês estão escritas com ritmo e as digo em voz alta para comprovar a sua sonoridade. Isso é importante.[447]
> A meu ver, se a escrita recolhe o mundo, não é para cativar e trazê-lo de volta, mas como um ostensório que vem mirar o inefável na vida cotidiana, que nos remete ao mistério das coisas e, mais especificamente, para a maravilha dos rostos.

Essa vivacidade lhe rendeu alguns títulos:

2006: ganhador do *Grand prix catholique de littérature* pela obra *Réussir sa mort : anti-méthode pour vivre*".[448]

2009: ganhador do *Prix du Cercle Montherlant – Académie des Beaux-Arts* pela obra: *L'Agneau mystique, le retable des frères Van Eyck.*[449]

2010: ganhador do *Prix de littérature religieuse* pela obra *A fé dos demônios.*[450]

2013: ganhador do *Prix spiritualités d'aujourd'hui* pela obra *Comment parler de Dieu aujourd'hui.*[451]

2014: nomeado membro do Pontifício Conselho para os Leigos[452].[453]

2020: ganhador do *Prix du cardinal Lustiger*, concedido Academia Francesa.[454]

---

[447] Ibid.
[448] **Le Grand Prix Catholique de Littérature**, Écrivains Catholiques, disponível em: <http://ecrivainscatholiques.fr/salon-grand-prix/grand-prix-catholique-de-littérature/>. acesso em: 6 jul. 2022.
[449] **Prix du Cercle Montherlant**, Cercle Montherlant, disponível em: <https://www.cerclemontherlant.org/le-prix/#le-prix-contenu>. acesso em: 6 jul. 2022.
[450] HADJADJ, Fabrice Hadjadj, lauréat du prix 2010 de littérature religieuse.
[451] Fabrice Hadjadj lauréat du prix Spiritualités d'aujourd'hui 2013, **La Croix**, 2013.
[452] Le philosophe Fabrice Hadjadj nommé membre du Conseil pontifical pour les laïcs, **La Croix**, 2014.
[453] Hadjadj foi membro do Conselho até 2016, quando este foi suprimido.
[454] CHRISTOPHE HENNING, L'Académie française attribue le prix du cardinal Lustiger à Fabrice Hadjadj, 2020.

2021: ganhador do Prêmio *Cultura Cattolica.*[455]

Finalmente, vale ressaltar que essa ênfase da filosofia como modo de vida, de voltar-se às coisas[456] mesmas para se compreender o mundo à sua volta, somada a uma defesa da singularidade de cada ser humano, que em Deus se aprofunda e enraíza ainda mais, não poderia deixar de lado, portanto, algo sobre sua vida cotidiana. Por isso, não me parece recair no âmbito das revistas de fofoca informar que este autor é casado com a atriz francesa Siffreine Michel e que, contrariando adágio latino *aut liberi, aut libri* – 'ou filhos ou livros', é pai de dez crianças, cinco meninas e cinco meninos[457] e autor de mais de trinta publicações.

---

[455] Il premio cultura cattolica a Fabrice Hadjadj, **Tempi**, 2021.
[456] HADJADJ, Una vida en clave de esperanza.
[457] Cf. **Hadjadj Fabrice**, Rimini Meeting, disponível em: <https://www.meetingrimini.org/personaggi/hadjadj-fabrice/>. acesso em: 8 ago. 2022. E Giussani100 - **HTTPS://WWW.YOUTUBE.COM/WATCH?V=MBKD-Y2MGOI** Acesso em 13/04/2023.